



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 отданы 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/>

CP 378.5

**Harvard College
Library**



**FROM THE BEQUEST OF
JOHN HARVEY TREAT
OF LAWRENCE, MASS.
CLASS OF 1862**

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

1-4, 11.

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

1889

Май-Іюнь.

СОДЕРЖАНІЕ:

- I.—РЕЛИГИОЗНОСТЬ — ОСНОВА И ОПОРА ПРАВДВЕННОСТИ. А. Ѳ. Гусева.
- II.—БРАТЬЯМЪ СЛАВЯНАМЪ. Пресвящ. Никанора архіепископа херсонскаго и одесскаго.
- III.—ВИБЛЕЙСКІЯ ЖЕНЩИНЫ.
- IV.—ВЪЗЪ ИСТОРИИ ПОЛЕМИКИ СЪ РАСКОЛОМЪ. П. Смирнова.
- V.—КРИТИЧЕСКІИ ОБЗОРЪ ГЛАВНѢЙШИХЪ МНѢНІИ ОБЪ АНТИ-ХРИСТѢ. П. Орлова.
- VI.—О ВАЖНОСТИ И НЕОБХОДИМОСТИ МОЛИТВЫ. Свящ. В. Евл. Бѣдикова.
- VII.—СВ. ІУСТИНЪ И СИНОПТИЧЕСКІИ ЕВАНГЕЛІА. Ан. Спасскаго.
- VIII.—ПОУЧЕНІЕ ВЪ ДЕНЬ ПРАЗДНОВАНІА 50-ЛѢТІА ВОЗСОЕДИНЕНІА ЗАПАДНО-РУССКИХЪ УНІАТОВЪ 8 ІЮНЯ 1889 ГОДА ВЪ ВІЛЬНѢ. Пресвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго.
- IX.—ВОЗВАНІЕ СИНОДАЛЬНАГО ЧЛЕНА, ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННАГО ЛЕОНТІА АРХІЕПИСКОПА ХОЛМСКО-ВАРШАВСКАГО КЪ ВОЗСОЕДИНЕННЫМЪ ОТЪ УНІИ СЪ ПРАВОСЛАВНОЮ ЦЕРКОВІЮ ПРИХОЖАНАМЪ ХОЛМСКОЙ РУСИ И ПОДЛЯСЬА.
- X.—ПЪВѢСТІА И ЗАМѢТКИ: Годичное собраніе Православнаго Миссіонерскаго Общества. — Торжественное молебствіе въ Казанскомъ соборѣ.

МОСКВА.

Университетская типографія, на Страстномъ бульв.

1889.

«Православное Обзорѣніе» выходитъ ежемѣсячно, книжками отъ 12 печатныхъ листовъ и болѣе. Подписная цѣна 6 р. 50 к. въ годъ.—а съ доставкою на домъ въ Москвѣ и пересылкою въ другіе города 7 р. с.

Полные экземпляры «Православнаго Обзорѣнія» за прежніе годы можно получать по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: 1861, 1862, 1863 годы — по 2 руб. безъ пересылки, 1865, 1866, 1868, 1869, 1871, 1872, 1873 и 1874—по 3 руб. безъ пересылки, а за одиннадцать лѣтъ—двадцать восемь рублей. На пересылку прилагается за каждый годовой экз. за 8 ф., а за 11 лѣтъ — за 80 фунтовъ по разстоянію.

*Отъ Москвы за каждый фунтъ посылокъ съ книгами
взимается:*

До Або 12 к. Акмоль 18 к. Архангельска 13 к. Астрахани 15 к. Баку 16 к. Благовѣщенска на Амуръ 20 к. Варшавы 13 к. Вильно 9 к. Витебска 6 к. Владикавказа 16 к. Владиміра 3 к. Вологды 5 к. Воронежа 5 к. Выборга 8 к. Вѣрнаго 18 к. Вятки 10 к. Гельсингфорса 10 к. Гродно 11 к. Дербента 16 к. Екатеринодара 10 к. Екатеринослава 14 к. Елисаветполя 16 к. Житомира 10 коп. Иркутска 20 коп. Казани 9 к. Калиша 15 к. Калуги 3 к. Каменецъ-Подольска 13 к. Кишинева 15 к. Кіева 9 к. Ковно 10 к. Костромы 4 к. Красноярска 18 к. Куопіо 11 к. Курска 6 к. Кутайса 16 к. Къльцовъ 14 к. Ломжи 12 к. Люблина 12 к. Минска 8 к. Митавы 11 к. Могилева 6 к. Нижняго Новгорода 5 Никол. (Приам. Обл.) 20 к. Новгорода 5 к. Ново-черкаска 11 к. Оренбурга 16 к. Орла 5 к. Пензы 8 к. Перми 15 к. Петрозаводска 11 к. Петрокова 14 к. Плоцка 14 к. Полтавы 9 к. Пехова 8 к. Радома 14 к. Ревеля 9 к. Риги 10 к. Рязани 3 к. Самары 12 к. С.-Петербурга 7 к. Саратова 9 к. Семипалатинска 18 к. Симбирска 9 к. Симферополя 14 к. Смоленска 4 к. Ставропольск. губ. 14 к. Сувалакъ 12 к. Свѣдлеца 12 к. Тавастгуса 10 к. Тамбова 5 к. Ташкента 18 к. Твери 3 к. Тифлиса 16 к. Тобольска 16 к. Томска 18 к. Тулы 3 к. Улеборга 13 к. Уральска 16 к. Уфы 14 к. Харькова 8 к. Херсона 13 к. Чернигова 8 к. Читы 20 к. Эривани 16 к. Якутска 20 к. Ярославля 3 к.

17. 39
ПРАВОСЛАВНОЕ

ОБЪЕЗРЪНІЕ.

1889.

ТОМЪ II.

МОСКВА.

Университетская типографія, на Страстномъ бульв.

1889.

CP 378.5

HARVARD COLLEGE LIBRARY
GIFT OF
ARONBALD GARY COOLIDGE
JULY 1, 1922
Theat Fund

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго комитета печатать дозволяется. Москва.
Мая 1-го 1889 года.

Цензоръ *свящ. Иоаннъ Петропавловскій.*

РЕЛИГИОЗНОСТЬ

ОСНОВА И ОПОРА ПРАВСТВЕННОСТИ.

Вопросъ о взаимномъ отношеніи между нравственностью и религіозностью получилъ въ наше время особенно важное значеніе, хотя онъ и всегда былъ вопросомъ огромной важности. Тѣсная органическая связь между нравственностью и религіозностью оспаривалась и прежде, но съ наибольшею энергіею и наиболѣе настойчиво многими оспаривается эта связь въ наше время чуть ли не повсюднаго шатанія и ослабленія религіозности. Что нравственность возможна и безъ религіозности, это для многихъ современныхъ умовъ становится чѣмъ-то въ родѣ аксіомы. Мало того, нерѣдко высказывается, будто бы настоящая нравственность только и возможна при безрелигіозности.

Ученіе о такъ-называемой автономической, т.-е. отрѣщенной отъ религіозности, нравственной жизни, не разъ провозглашавшееся до Канта, нашло у этого германскаго философа повидному болѣе основательное научно-философское раскрытіе. Но, какъ ни враждуетъ Кантовская философія противъ связи нравственности съ религіозностью, тѣмъ не менѣе Кантъ все-таки до нѣкоторой степени допускалъ благотворное значеніе для нравственности вѣрованія въ бытіе Бога и въ загробную жизнь. Нѣкоторые изъ позднѣйшихъ мыслителей и ученыхъ уже находятъ излишними для нравственности и эти скудные элементы рели-

гіозности. Но едва ли кто-нибудь другой столь далеко заходилъ въ своей враждѣ къ религіознымъ основамъ нравственности, какъ Фейербахъ. Онъ не ограничивается въ своихъ сочиненіяхъ заявленіями въ родѣ слѣдующихъ: „вѣра не внушаетъ человѣку никакихъ нравственныхъ расположеній“, „вѣра часто становится въ противорѣчіе съ нравственностью“ и т. под. Нѣтъ,—онъ усиливается доказать въ своемъ сочиненіи: „Сущность христіанства“, будто бы религія отрицаетъ нравственность и губить ее. Въ послѣднія десятилѣтія мысль о несомвѣстности нравственности и религіозности стала предметомъ систематической пропаганды особенно во Франціи. Здѣсь не въ отдѣльныхъ только брошюрахъ и сочиненіяхъ популяризуется ученіе о необходимости окончательнаго отрѣшенія нравственности отъ религіи. Въ 1865 году въ Парижѣ появился новый журналъ подъ названіемъ: „Независимая мораль“. Уже самое названіе, данное журналу его основателями, ясно говоритъ, за что и противъ чего онъ хочетъ ратовать. Впрочемъ нельзя сказать, чтобы во всѣхъ статьяхъ, какія въ немъ печатались, непременно высказывалась прямо ненависть къ религіи. Напротивъ, основатели этого журнала и нѣкоторые изъ его сотрудниковъ не разъ заявляли, будто бы они относятся къ религіи не безъ чувствъ уваженія и почтительности. Мало того, г-жа Куанье энергически протестовала въ немъ противъ мысли объ окончательномъ разрывѣ между нравственностью и религіозностью. Но эти заявленія основателей журнала и нѣкоторыхъ изъ его сотрудниковъ, строго говоря, ни въ чемъ иномъ не выразились, кромѣ оловъ и словъ. На Куанье набросились за ея протестъ и осмѣяли ее. Въ томъ самомъ журналѣ, въ которомъ іезуитски заявлялось о почтительномъ отношеніи къ религіи, въ 1868 году съ видимымъ злорадствомъ приводится и защищаются такія напр. мысли Прудона: „когда религія вмѣшивается въ мораль, она оскверняетъ ее“ и т. под. Чѣмъ дальше, тѣмъ рѣшительнѣе журналъ этотъ впадаетъ въ тонъ Фейербаха, нерѣдко заимствуя у этого послѣдняго соображенія и доказательства въ пользу мысли о необходимости полнаго и безповоротнаго разрыва между нравственностью и религіозностью. Въ нашей такъ-называемой свѣтской печати нашлось и находится не мало такихъ представителей ея, которымъ пришлось „по сердцу“ взгляды

автономистовъ. Покойный Кавелинъ издалъ даже особую брошюру и посвятилъ ее молодому поколѣнію, какъ предсмертный завѣтъ свой. Кавелинъ не только указывалъ нужду отдѣлится мораль отъ религіи, но и предложилъ проектъ безрелигіозной морали. Въ последнее время выступилъ горячимъ поборникомъ безрелигіозной нравственности Л. Толстой. Въ наиболѣе распространенныхъ такъ-называемыхъ свѣтскихъ нашихъ журналахъ, каковы: *Русская Мысль*, *Вѣстникъ Европы*, *Сѣверный Вѣстникъ*, *Русское Богатство* и др., равно какъ въ якобы либеральныхъ газетахъ нашихъ легко встрѣтить отраженія и повторенія мыслей, свойственныхъ западно-европейскимъ противникамъ органической связи между нравственностью и религіозностью, когдѣ скоро въ этихъ періодическихъ изданіяхъ затрогивается вопросъ о нравственности съ научно-философской точки зрѣнія. Само собою разумѣется, существующія у насъ пензурныя условія печатнаго слова не позволяютъ представителямъ его высказываться противъ союза между нравственностью и религіозностью съ той цинической откровенностью и рѣшительностью, съ какою говорятъ объ этомъ предметѣ ихъ западно-европейскіе вдохновители и учителя. Нашимъ отечественнымъ автономистамъ не рѣдко приходится ограничиваться только одними намеками и таинственными замѣчаніями, тѣмъ не менѣе жадно ловимыми и усвояемыми „передовымъ“ читателемъ, плохо учившимся и мало размышляющимъ самостоятельно.

Въ виду нравственныхъ потребностей общества и его религіозныхъ нуждъ, столь зависящихъ и по нашему глубокому убѣжденію неотдѣлимыхъ другъ отъ друга, потребно самое обстоятельное разсмотрѣніе всего того, что говорилось и говорится за полное отдаленіе нравственности отъ религіозности. Ограничиваться показаніемъ несостоятельности только главныхъ и болѣе общихъ соображеній и доводовъ противъ органической связи нравственности съ религіозностью не значитъ еще лишить противника всякаго оружія, какимъ онъ располагаетъ. Настоящій нашъ трудъ и задается задачею посылно разсмотрѣть и опровергнуть не только болѣе главные и общіе, но и частнѣйшіе доводы и соображенія, какіе приводились и приводятся автономистами въ защиту ихъ взгляда.

Главные и общіе доводы и соображенія, направленные противъ мысли о неразрывной связи между религіозностью и нравственностью, прекрасно резюмируетъ парижскій профессоръ-богословъ Лихтенбергъ, въ трактатѣ о независимой морали, помѣщенномъ въ одной изъ французскихъ богословскихъ энциклопедій¹⁾. Сперва мы и передадимъ въ сжатомъ видѣ эти болѣе общіе доводы и соображенія, безъ малѣйшаго ослабленія ихъ силы и смысла. Частнѣйшіе же аргументы и мысли, направленные противъ связи нравственности съ религіозностью, будутъ излагаемы уже при самомъ анализѣ ученія автономистовъ.

Вторженіе религіи въ область нравственную, по словамъ автономистовъ, совсѣмъ обезцѣниваетъ человѣка, какъ нравственнаго дѣятеля, и ставитъ его въ совершенно ненормальное положеніе. Коль скоро надъ человѣкомъ стоитъ Существо, безконечно высшее, чѣмъ онъ, и прямо влияетъ на человѣка съ свойственною этому Существу силою, то человѣческая личность превращается въ какую-то маріонетку, въ куклу своего рода, за которою или въ которой дѣйствуетъ чуждая воля и рука; свобода человѣка въ каждое мгновеніе вступаетъ при этомъ въ неизбежное столкновеніе съ всемогущимъ вторженіемъ Божества въ человѣческія дѣйствія. Достоинство человѣческой личности неминуемо падаетъ, повергается въ прахъ: вѣдь силы свои онъ почерпаетъ въ иномъ существѣ, а не въ себѣ самомъ. Отвѣтственность человѣка за свои дѣйствія испытываетъ также полное круженіе: что добраго онъ сдѣлаетъ, должно быть относимо къ Богу, а что дурнаго онъ совершитъ, то должно быть приписано діаволу и его клеветамъ. Между тѣмъ именно въ нравственной-то области должны находиться вѣдѣ такнхъ стѣснительныхъ и ненормальныхъ условій и личность человѣка, и ея достоинство, и отвѣтственность его за каждое свое дѣйствіе. Далѣе, тогда какъ нравственный законъ и его требованія ясны и очевидны для всякаго, предметъ религіи, Богъ, является совсѣмъ инымъ. Онъ для насъ невѣдомъ. Какъ только мы хотимъ познать и понять Его, Онъ тонетъ для насъ въ пучинѣ абстракцій—неуловимыхъ и туманныхъ образовъ. Будучи не-

¹⁾ Самая же критика взгляда автономистовъ у него весьма слаба большею частью...

извѣстнымъ, предметъ религіи, Богъ, неизбѣжно мыслится и представляется, какъ кому кажется лучше, т.-е. совершенно произвольно. Но что можетъ быть хуже для морали, чѣмъ таковой произволъ? Значить, ноль скоро добро ставится въ зависимость отъ воли Божіей, то нравственное сознание совершенно утрачиваетъ нужныя ему твердыя основы и обрекается на всяческое колебаніе. Но такъ какъ всякая народная религія предполагаетъ существованіе жрецовъ и священнослужителей, какъ истолкователей воли Божіей, то на мѣсто нравственнаго закона и поставляется произволъ жрецовъ или церковныхъ іерарховъ. вмѣстѣ съ этимъ истинныя обязанности человѣка замѣняются искусственными и вся человѣческая жизнь извращается. Затѣмъ, тогда какъ нравственный законъ побуждаетъ насъ къ дѣятельной жизни для собственнаго блага и для блага другихъ, религія толкаетъ человѣка въ область созерцанія, заставляя непроизводительно тратить наши силы и время. Напрасно увѣряютъ, будто бы религіозныя идеи имѣютъ благотворное вліяніе на нравственную жизнь человѣка и будто для ней совершенно необходима особая, неземная опора. Дѣйствительность вовсе не оправдываетъ этихъ тенденціозныхъ увѣреній: есть и атеисты, ведущіе безупречную жизнь въ нравственномъ отношеніи, равно какъ много и вѣрующихъ, но поражающихъ насъ своею моральною распушенностью. Не нужно опускать изъ виду, что самъ нравственный законъ несоизмѣримо больше обязываетъ насъ къ добрымъ дѣйствіямъ, чѣмъ чтобы то ни было другое. Привлекая же совершенно посторонніе элементы, какъ напр. вѣру въ Бога и загробную жизнь, къ авторитетному голосу нравственнаго закона, мы чрезъ это лишь унижаемъ и ослабляемъ послѣдній. Онъ и самъ по себѣ достаточно сильно повелѣваетъ. Кто повинуется ему, того онъ награждаетъ, давая ему испытывать невыразимое удовольствіе, отрадный душевный миръ. Напротивъ, кто пренебрегаетъ его требованіями, того онъ казнить внутренними душевными муками. Положимъ, бываетъ, что у нѣкоторыхъ лицъ совѣсть помрачается и какъ бы извращается. Но что же наилучше въ состояніи просвѣтить ее и направить на надлежащій путь, чѣмъ распространеніе въ обществѣ здравыхъ идей и воззрѣній? Что касается религіи, то она можетъ внушать только чисто внѣшнія побужденія къ добродѣ-

тельной жизни, къ тому же далеко не отличающіяся желательной чистотою. Надежда на блаженство въ загробной жизни и страхъ адскихъ мученій—вотъ корыстные мотивы, которые любятъ выдвигать религія. Съ религіозной точки зрѣнія и вообще добродѣтель является желанною не потому, что она сама по себѣ хороша, а потому, что ея требуетъ отъ насъ Богъ. Мало того: связь нравственности съ религіозностью влечетъ за собою то, что въ человѣкѣ цѣнится не столько добродѣтель, сколько вѣра, что невѣрующій является въ глазахъ вѣрующаго непримѣнно врагомъ Бога и его самого, и потому къ невѣрующему тутъ скорѣе умѣстны вражда и презрѣніе, чѣмъ любовь. Наконецъ, не слѣдуетъ опускать изъ виду и то очень важное обстоятельство, что религія все болѣе и болѣе покидается прежними ея исповѣдниками и приверженцами. Оставляя нравственность въ прежней зависимости отъ религіи, не обрекаемъ-ли мы чрезъ то самую нравственную жизнь общества на полное извращеніе и окончательную гибель? Пора же разорвать искусственный и вредный союзъ нравственности съ религіозностью и предоставить первой держаться на собственныхъ ея основахъ, направляться исключительно ей свойственными мотивами и достигать своей цѣли собственными средствами, а не побочными, совершенно для ней ненужными!

Таковы въ общихъ чертахъ главные доводы и соображенія, приводимые автономистами въ пользу необходимости окончательнаго разрыва между нравственностью и религіозностью. Эти доводы и соображенія, какъ и частившіе, съ которыми встрѣтимся ниже, мы раздѣлимъ для удобства ихъ критическаго анализа на четыре группы, изъ коихъ каждую и рассмотримъ въ отдѣльности. Къ первой отнесемъ все то, что обыкновенно говорится для доказательства, будто бы связь нравственности съ религіозностью наноситъ ущербъ человѣческому достоинству, свободѣ человѣка, его моральной отвѣтственности, добродѣтели и т. под. Во второй группѣ соединимъ то, чѣмъ автономисты думаютъ доказать, будто бы нравственность не нуждается въ религіозныхъ основахъ и имѣетъ свои собственные, якобы наиболѣе крѣпкія и надежныя. Въ третью группу войдетъ то, что касается собственно мотивовъ нравственной жизни. Наконецъ, четвертая группа имѣетъ обнять собою то, что касается средствъ,

какими располагаетъ самъ по себѣ человекъ для выполнения моральныхъ требованій. Но разсмотрѣнію дѣла со всѣхъ этихъ сторонъ мы должны предпослать слѣдующее общее замѣчаніе касательно такъ-называемой автономической нравственности.

Защитники автономической морали, необходимо ограничивающіе всѣ обязанности человека его отношеніями къ себѣ подобнымъ, обнаруживаютъ самое неправильное понятіе о томъ, что такое истинная ²⁾ нравственность. Идеальная нравственность, какъ существенное и главное свое свойство, непременно предполагаетъ возможно полное осуществленіе правила: *воздавай всему должное*. Какъ скоро нарушается это элементарное требованіе нравственности въ отношеніи къ кому бы и къ чему бы то ни было, то нравственность, конечно, уже не можетъ считаться соответствующею своей природѣ. Мало того: если человекъ забываетъ свои отношенія къ чему-либо высшему, чѣмъ люди и природа, ихъ окружающая, въ такомъ случаѣ не только теряютъ свою нравственную цѣнность даже повидимому самыя правильныя отношенія къ другимъ предметамъ, будутъ-ли это подобныя намъ существа, та или другая сторона нашей природы, или окружающій насъ внѣшній міръ, но и совершенно извращаются. При отрѣшеніи нравственности отъ религіозности это извращеніе нашихъ отношеній ко всему* и становится совершенно неизбежнымъ, неотвратимымъ ничѣмъ. Забывая и попирая должныя свои отношенія къ всесовершенному Существу, нашему Творцу, Промыслителю и Мздовоздаателю, человекъ не въ состояніи поставить себя въ должныя отношенія къ другимъ существамъ и предметамъ: нѣкоторые изъ нихъ онъ невольно располагаетъ цѣнить и чтить несоизмѣримо выше, чѣмъ они того стоятъ, или наоборотъ—располагаетъ цѣнить слишкомъ низко. Вообще автономическая нравственность, вопреки самому понятію о нравственности, неизбежно узаконяетъ неправильныя отношенія къ разнымъ существамъ и предметамъ. Но, что особенно важно, не желая знать Бога и должныхъ отношеній къ Нему, нравственность у автономистовъ прямо превращается въ способъ и средство наносить величайшее оскорбленіе даже Су-

²⁾ Должна же нравственность въ сущности не есть нравственность. Вотъ почему можно даже утверждать, что безъ религіозности нравственность невозможна.

шеству высочайшему. Очевидно, такая нравственность не только не истинная нравственность, но просто возмутительная безнравственность, сознательно возводимая въ правило жизни, въ какой то идеаль. Чтò можетъ быть чудовищнаго этого? Основаніемъ и оправданіемъ для такой морали отнюдь не могутъ служить ссылки на то, что есть атеисты, на достаточныхъ будто бы основаніяхъ не признающіе бытія Бога, что предметъ религіи, Богъ, представляетъ вообще что-то непонятное и проблематичное и что существуетъ много религій, а потому-де и нельзя упрекать автономическую мораль за забвеніе о такомъ предметъ, о которомъ каждый думаетъ, какъ ему угодно.

Еслибы, вопреки убвжденію всего здраваго человечества, было дѣйствительно къмъ-либо доказано небытіе Бога, тогда автономисты имѣли бы право брать во вниманіе атеистовъ. Между тѣмъ небытіе Бога не только никогда *не было* сколько-нибудь основательно доказываемо, но *никогда* и *никъмъ* не можетъ быть доказано. Чтобы на достаточныхъ основаніяхъ отвергнуть бытіе Бога, для этого нужно человѣку приобрѣсти *всевѣдѣніе*, т.-е. нужно обнять своимъ мысленнымъ взоромъ *все* существующее во вселенной, всѣ самыя сокровенныя формы и стороны бытія, и *путемъ опыта* убѣдиться въ томъ, что Бога *нидѣ* нѣтъ, что *Онъ* дѣйствительно *ничъмъ* и *ни въ чъмъ* не заявляетъ Своего бытія. Не дико ли даже и мечтать о возможности для человѣка такого познанія? А если этого сдѣлать совершенно невозможно, то странно и говорить съ научно-философской точки зрѣнія о небытіи Бога. Мало того, говорить о небытіи Бога именно и значить отречься отъ научно-философской точки зрѣнія и слѣдовать внушеніямъ не разума, а страсти. Задача науки и философіи и состоитъ въ томъ, чтобы изъяснять все конечное сущее изъ разумнаго начала. Эта-же задача не есть нѣчто неосуществимое. Представителю науки и философіи для рациональнаго обоснованія вѣры всего человечества въ бытіе Бога вовсе не нужно обладать всевѣдѣніемъ, каковое требуется для основательнаго отверженія бытія Божія. Человѣку науки и философіи довольно для этого и тѣхъ данныхъ, какія открываются въ природѣ человѣческой и въ предметахъ и явленіяхъ природы. Пояснимъ свою мысль примѣромъ. Положимъ, нѣсколькимъ человѣкамъ пришлось, проходя

громднымъ дремучимъ лѣсомъ, сбиться съ дороги и попасть въ такое отдаленное и глухое мѣсто его, гдѣ повидимому никогда не ступала человѣческая нога. Представимъ, что здѣсь путники находятъ что-либо такое, что могъ сдѣлать только человѣкъ, обладающій разумомъ, способный къ разнаго рода ремесламъ и т. д. Находка подобной вещи служила бы для каждаго путника *достаточнымъ* основаніемъ для заключенія, что вещь—дѣло рукъ человѣческихъ, что кто-нибудь изъ людей или въ этомъ мѣстѣ жилъ, или проходилъ и оставилъ ее случайно или нарочито. Но совсѣмъ иное потребовалось бы отъ того изъ путниковъ, который сталъ бы отрицать, что говорятъ другіе. Чтобы *доказать* свою правоту, а не утверждать ея въ силу только каприза мысли, голословно, онъ долженъ показать и вполне доказать своимъ спутникамъ, что найденная вещь могла образоваться такъ-то и безъ участія человѣка, или что въ данномъ мѣстѣ *никогда* не жилъ и не проходилъ *никто* изъ людей. Очевидно, отрицающій самъ возлагаетъ на себя такое бремя, какого и часть понести онъ не въ состояніи. Итакъ тогда какъ вѣра всего человѣчества и съ научно-философской точки зрѣнія скорѣе всего находятъ для себя возможное обоснованіе и оправданіе, отрицаніе бытія Божія на сколько-нибудь *достаточныхъ* основаніяхъ представляется вполне невысказаннымъ, рѣшительно невозможнымъ. А если такъ, то автономисты, вычеркивающіе изъ человѣческихъ нравственныхъ отношеній отношеніе къ Существу высочайшему, дѣлаютъ это безъ *малѣйшихъ* разумныхъ основаній. Въмѣсто того, чтобы указывать отрицателямъ бытія Божія ихъ безуміе, они сами работаютъ предъ этимъ безуміемъ и попираютъ самыя элементарныя требованія нравственности.

Что касается затѣмъ непонятности ³⁾ предмета религіи, Бога, на которую указываютъ автономисты, то и эта непонятность нисколько не можетъ служить основаніемъ для устраненія должныхъ отношеній человѣка къ Богу. Не только общечеловѣческое религіозное, но и научно-философское сознаніе не свидѣтельствуетъ о томъ, будто бы предметъ религіи, Богъ, вполне не понятенъ, нисколько не подлежитъ нашему познанію. Не говоря

¹⁾ О явной проблематичности объекта религіи, Бога, говорено, когда шла рѣчь объ атеистахъ.

уже объ общечеловѣческомъ религіозномъ сознаніи, и научно-философское сознаніе, какъ бы различно оно ни выражалось въ равныхъ, созданныхъ имъ теоріяхъ и системахъ ⁴⁾, все-таки въ общемъ признаетъ своего рода доступность Божества нашему познанію и пониманію и отсюда единогласно усволяетъ Ему большую часть тѣхъ свойствъ, или всѣ, какія Божеству приписываетъ и общечеловѣческое религіозное сознаніе. Съ другой стороны, для насъ въ самомъ человѣкѣ и въ окружающей насъ природѣ развѣ мало непонятнаго, таинственнаго? Несовершенная понятность видимаго предмета однако никакимъ образомъ не исключаетъ и не должно исключать нашихъ должныхъ отношеній къ нему. То же самое слѣдуетъ сказать и касательно объекта религіи—Бога. Существо высочайшее, по самой абсолютности Своей природы и Своихъ свойствъ, должно заключать въ Себѣ для насъ болѣе непостижимаго, чѣмъ что-либо другое въ мірѣ, но эта извѣстнаго рода непостижимость Бога ни малѣйшимъ образомъ не устраняетъ надлежащихъ отношеній къ Нему.

Наконецъ, существующее разнообразіе религій говоритъ все не о томъ, будто бы слѣдуетъ совсѣмъ оторвать нравственность отъ религіи, а только и единственно о желательности того, дабы всѣ люди исповѣдывали одну и ту же истинную религію. О водвореніи между людьми религіознаго единства слѣдуетъ, значить, заботиться и всякому моралисту доступными ему средствами, а не о разрывѣ между религіею и нравственностью; съ другой стороны, если разнообразіе религій служитъ препятствіемъ къ тому, чтобы всѣ люди признавали одни и тѣ же моральные принципы и сообразно съ ними дѣйствовали, то это разнообразіе нравственныхъ руководящихъ началъ и различіе нравственныхъ направленій въ жизни людей не исчезнутъ вмѣстѣ съ отрѣшеніемъ нравственности отъ религіи. Пока одни люди будутъ смотрѣть на все сущее глазами матеріалистовъ, другіе — глазами пантеистовъ, третьи — глазами позитивистовъ и т. д., до тѣхъ поръ и нравственная рознь не устранилась ничѣмъ. Не ясно ли, что автономисты хлопочуть о чемъ-то рѣшительно неосуществимомъ? Упадокъ среди людей религіи,

⁴⁾ Матеріализмъ исключаемъ, какъ прямо атеистическое ученіе.

на который указывают автономисты, точно также требуется не окончательнаго разрыва между нравственностью и религіей, а того, чтобы каждый, въ комъ не потухло религиозное чувство, всѣми доступными ему средствами старался приводить къ религіи тѣхъ, кто отшатнулся отъ нея. Зло не пресѣвается, коль скоро мы нарочито ставимъ его въ самыя благопріятныя условія для его дальнѣйшаго развитія, какъ это дѣлаютъ автономисты, вычеркивающіе изъ моральныхъ нашихъ отношеній отношеніе къ Богу. Задача всякой здоровой теоріи нравственности, между прочимъ, и должна состоять въ раскрытіи существеннаго значенія для нравственности религиознаго начала.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній обратимся къ возможно обстоятельному анализу соображеній и аргументовъ, приводимыхъ автономистами въ пользу рѣшительнаго и окончательнаго отдѣленія нравственности отъ религіозности.

а) Непонятно, какой вредъ наносится нашему достоинству, нашей свободной волѣ, нашей нравственной отвѣтственности, нашей добродѣтели и т. д., вѣрою во вліяніе на насъ съ одной стороны—Бога, а съ другой—злыхъ духовъ? Прежде покажемъ, что ни наше достоинство, ни наша свобода, ни наша отвѣтственность на самомъ дѣлѣ нисколько не должны страдать при такой вѣрѣ.

Извѣстно, что всякій человекъ въ теченіе своей жизни испытываетъ на себѣ тысячи самыхъ разнородныхъ вліяній, изъ коихъ многихъ мы даже вовсе не сознаемъ. Несомнѣнно, вліянія эти, съ разныхъ сторонъ идущія, оставляютъ въ насъ тотъ или другой слѣдъ болѣе или менѣе сильный. Какъ и откуда въ насъ возникли тѣ или другія особенности мысли, чувства, волн. въ большинствѣ случаевъ мы не можемъ знать. Само-собою разумѣется, многое изъ нихъ является до извѣстной степени и плодомъ внѣшнихъ вліяній, дѣйствовавшихъ на насъ въ разные періоды нашей жизни, начиная съ самаго перваго и ранняго. Почему же защитники автономической нравственности не говорятъ, что все это попираетъ наше достоинство, нашу свободу, нашу нравственную отвѣтственность? Но религія утверждаетъ фактъ воздѣйствія на насъ Бога и злыхъ духовъ, и вотъ автономисты поднимаютъ вопль противъ мнимаго посягательства на нашу свободу, на нашу нравственность. Имъ не приходится „въ

голову“, что нѣтъ никакой возможности устранить это воздѣйствіе духовнаго міра на человѣка, коль скоро этотъ міръ существуетъ, а отвергать его на достаточныхъ основаніяхъ могъ бы человѣкъ, лишь обладая всевѣдніемъ. Защитники автономической морали не соображаютъ и того, что если тысячи разнородныхъ вліяній, дѣйствующихъ на насъ съ той поры, когда не могло быть и рѣчи о пробужденіи нашего сознанія, не исключаютъ нашего достоинства, нашей свободы, нашей ответственности, то не должны исключать всего этого и тѣ вліянія, о какихъ говорить религія.

Достоинство человѣка состоитъ не въ томъ, что онъ въ фантази своей освобождается отъ неотвратимыхъ вліяній, какъ это дѣлаютъ автономисты, а въ томъ, чтобы по возможности сознавать, что и какъ на него дѣйствовало и дѣйствуетъ, и самодѣтельно относиться къ вліяющимъ на него силамъ и предметамъ, употребляя ихъ дѣйствія во благо себѣ. Чѣмъ наилучше пользуется человѣкъ ко благу своему всѣмъ, что на него вліяло и вліяетъ, тѣмъ болѣе возвышается и его нравственное достоинство. А что не стѣсняется и не подавляется и свобода человѣка этими вліяніями, это-то и свидѣлствуется дѣйствіемъ на человѣка, между прочимъ, двухъ особыхъ силъ: доброй, Божеской силы—съ одной стороны, а съ другой—злой, дьявольской силы. Тутъ свободной волѣ человѣка предоставляется возможность самодѣтельно склоняться на сторону то одной, то другой силы, смотря по собственному его влеченію и желанію. Мало того, должно сказать, что чѣмъ больше поводовъ существуетъ къ проявленію нашего самоопредѣленія, тѣмъ свобода наша ставится въ наилучшія условія для своего развитія. Значить, дѣйствія Бога на насъ и дѣйствія злыхъ духовъ должны рассматриваться, между прочимъ, именно какъ поводы къ упражненію и развитію нашего самоопредѣленія, нашей свободы. Мысль же автономистовъ, будто бы дѣйствіе Бога, какъ Существа всемогущаго, совсѣмъ парализуетъ свободу человѣка, представляется ложною уже потому, что, въ противномъ случаѣ, именно съ религіозной точки зрѣнія не было бы мѣста дѣйствію на человѣка злыхъ силъ, и самыя эти силы, какъ и грѣхъ человѣка, не могли бы существовать... Равнымъ образомъ, уже тотъ фактъ, что на человѣка дѣйствуютъ двѣ силы, въ нравственномъ отношеніи

безусловно противоположны, свидетельствует и о полном сохранении ответственности человека за подчинение какой-либо одной из них. Психологическое самонаблюдение вполне подтверждает это. Религиозный человек сознает себя свободным в своем нравственном действовании. Он отнюдь не видит в себе какой-то марионетки, которую в дела нравственности распоряжаются посторонние силы. Он убежден, что прежде всего сам обязан стараться выработать в себе хорошее нравственное настроение и проявлять его в соответственных действиях. Отсюда и действий благодатной силы христианин не смешивает и не отождествляет с собственными действиями. Вручая в благодатную силу Божию, христианин никогда не воображает, будто бы сам Бог за него думает, чувствует и желает. Всякую мысль, всякое чувство, всякое желание, как бы они возвышенны ни были, христианин *сознает*, как свои, как порожденные его собственным духом, коль скоро сознание его не омрачилось. Даже сектанты, имеющие фальшивое понятие об отношении благодати Божией к человеческой воле, сознают себя самих мыслящими, чувствующими и желающими. Что касается православной церкви, то она всегда учила и учит, что благодать Божия только содействует нашей воле в делах добра. Но кто же скажет, будто бы содействие нам есть действование вместо нас и за нас? Что это суть совершенно различные вещи, видно и из того, что, по сознанию внимательных к своей духовной жизни христиан, они могут не только жаждать содействия себе благодати Божией и пользоваться им, но и бѣжать от нея, бороться с нею. Впрочем, если бы христианин смотрѣлъ на отношенія воли своей къ благодати Божіей совершенно иначе, то автономистамъ нельзя было бы и упрекать христианъ за то, что они ожидаютъ вѣчнаго блаженства за добрыя свои дѣла. Съ другой стороны воздѣйствуй Богъ на человѣческія дѣйствія такъ, какъ это представляютъ автономисты, тогда Онъ и не могъ бы обшаръ блаженства праведнымъ.

Или быть-можетъ и самое содѣйствіе Бога дѣлу нравственной жизни человѣка совсѣмъ несовмѣстно съ понятіемъ объ этой жизни? Такъ именно и думаютъ нѣкоторые автономисты. Очевидно, такое пониманіе дѣла совершенно превратно. Хотимъ

ли мы или не хотимъ, но окружающіе насъ хорошіе люди, безсознательно иногда для нихъ самихъ и для насъ, содѣйствуютъ нашему нравственному развитію. Автономисты должны бы бороться и съ этимъ. Съ другой стороны, развѣ и сами автономисты не желали бы и не желаютъ вліять въ добромъ направленіи на окружающихъ ихъ лицъ? Все это нисколько не считается несомвѣстнымъ съ понятіемъ о нравственности людской. А если такъ, то не странно ли признавать несомвѣстнымъ съ нравственной жизнью только воздѣйствіе Бога на нее? Это какое-то странное самопротиворѣчіе.

Относя къ своему собственному я добрыя мысли, чувствованія и желанія, христіанинъ относитъ къ этому же своему я и дурныя мысли, чувствованія и желанія. Какъ бы спланнымъ онъ ни считалъ искушенія со стороны злыхъ духовъ, онъ никогда не теряетъ сознанія, что могъ бы и противиться этимъ искушеніямъ. Отъ того-то и, павши подъ бременемъ искушеній и соблазновъ, христіанинъ чувствуетъ себя глубоко виновнымъ, раскаивается въ своемъ грѣхѣ и ищетъ себѣ прошенія въ безпредѣльномъ милосердіи Божиемъ. Гдѣ же здѣсь утрата отвѣтственности своей, о каковой утратѣ говорятъ автономисты?

Но, продолжаютъ они возражать—коль скоро на человѣка дѣйствуютъ двѣ силы, благая и злая, и каждая изъ нихъ производитъ на него свойственное ей вліяніе, то при этомъ вліяніе человѣку его дѣйствій не можетъ быть не сораздѣлемо и съ этими силами, т.-е. содѣланное человѣкомъ добро должно быть приписываемо не ему одному, но и Богу, а совершенное человѣкомъ зло должно быть вліяемо въ вину не только ему, но и злымъ духамъ. Это соображеніе совершенно справедливо, но что же изъ него слѣдуетъ? Въдъ и съ точки зрѣнія автономической морали отнюдь не можетъ быть исключаемо это сораздѣленіе заслугъ и вины между человѣкомъ, какъ нравственнымъ субъектомъ, и тѣми добрыми или дурными вліяніями, какія дѣйствовали на направленіе его жизни. Вообще было бы въ высшей степени непсихологично, еслибы кто-нибудь вообразилъ, что всѣ наши поступки суть продуктъ только и единственно свободной воли нашего я. Наша нравственная личность складывается и при помощи постороннихъ вліяній, непременно оставляющихъ на ней соответственный штрихъ. Еслибы можно было раз-

ложить нашъ нравственный капиталъ, наше нравственное содержание, а) на элементы, выросшіе изъ ядра нашего я, и б) на элементы, отъ насъ привзошедшіе, то быть-можетъ оказалось бы, что въ нашихъ дѣйствіяхъ есть не мало такого, что должно быть распределено по разнымъ вліяніямъ, на насъ дѣйствовавшимъ. Значить, и наша отвѣтственность за наше настроеніе и наши дѣйствія пала бы тогда не на насъ только однихъ. Полное же разграниченіе нашего и не нашего въ нашихъ дѣйствіяхъ доступно только всевѣднью Божію. Недаромъ всѣ исторически извѣстныя религіи учатъ, что будетъ особый судъ Божій для правосуднаго воздаянія людямъ за ихъ дѣла. Этотъ судъ Божій, судъ всеобщій и окончательный, въ столь величественныхъ чертахъ предрекается особенно ясно въ Новомъ Заветѣ. На этомъ всеобщемъ судѣ Божіемъ только и можетъ быть опредѣлено, поскольку такой-то человекъ самъ виновенъ въ своихъ грѣхахъ и какое участіе въ его винѣ должны принять другіе. Но когда идетъ рѣчь о должной отвѣтственности человека за его нравственное дѣяніе, то здѣсь дѣло—не въ томъ, чтобы эта отвѣтственность никѣмъ не сораздѣлялась съ нимъ, *такъ какъ это невозможно*, а въ томъ, чтобы человекъ отвѣчалъ только за то, въ чемъ единственно повиненъ только онъ самъ. Именно такая отвѣтственность и гарантируется ученіемъ христіанской религіи о всеобщемъ, нѣкогда имѣющемъ быть судѣ Божіемъ надъ всеми людьми. О такомъ справедливомъ вѣнненіи не можетъ быть и рѣчи съ точки зрѣнія автономической морали, разрывающей отношенія человека къ Богу.

Доселѣ мы имѣли въ виду только отрицательную сторону дѣла, защищая отношеніе религіи къ достоинству человека, его свободу и нравственной отвѣтственности, но теперь обратимъ вниманіе и на положительную сторону дѣла. Мы утверждаемъ, что религія не только не подрываетъ, но положительно возвышаетъ достоинство человека, его свободу и нравственную отвѣтственность.

Если автономисты, говоря о достоинствѣ человѣческой природы, ссылаются на то, что человекъ въ отличіе отъ животныхъ имѣетъ разумъ, совѣсть и свободную волю, то христіанская религія, въ доказательство особаго достоинства человѣческой природы, утверждаетъ, что разумъ, совѣсть и свободная воля

человѣка не суть просто продуктъ и проявленіе обычныхъ силъ и элементовъ окружающей человѣка природы, но отображеніе божественной природы Творца вселенной, что человѣкъ призванъ быть носителемъ и выразителемъ этой природы, что онъ предназначенъ къ тѣсному общенію съ самимъ Богомъ и что въ лицѣ Единороднаго Сына Божія, І. Христа, человѣческая природа соединена неслитно и нераздѣльно съ Божескою. Можно ли еще болѣе возвысить достоинство человѣческой природы, чѣмъ какъ это дѣлаетъ христіанство? Большаго возвышенія человѣческой природы даже и представить нельзя. Напрасно поэтому утверждаетъ Фейербахъ съ его единомышленниками, будто бы христіанская религія больше бы возвышала достоинство человѣческой природы, еслибы цѣнила ее независимо отъ указанныхъ соображеній. Но вѣдь каждый предметъ цѣнится постольку, поскольку онъ возвышается сравнительно съ другими предметами, какъ своей сущностью, такъ и своимъ отношеніемъ къ наиболѣе цѣннымъ вещамъ. Христіанская религія именно съ этихъ сторонъ и опредѣляетъ достоинство человѣческой религіи. Христіанство говоритъ, что человѣкъ по существу своей природы безмѣрно возвышается надъ всѣмъ, что есть на землѣ, и соотносится не только съ себѣ подобными, но и съ Богомъ, для коего онъ составляетъ предметъ любви и особыхъ попеченій. Ничего подобнаго не можетъ сказать о человѣкѣ никакая антихристіанская доктрина. Однако защитники автономической нравственности хотятъ увѣрить насъ, будто бы человѣкъ высокъ въ своемъ достоинствѣ не потому, что внѣшняя Божественная сила сдѣлала его таковымъ, а потому, что онъ самъ своей самодѣятельностью поднялся надъ окружающей его природою. Такое самовозвышеніе человѣка, говорятъ они, дѣлаетъ человѣку гораздо болѣе чести, чѣмъ возвышеніе его Богомъ. Но во-первыхъ, съ этой точки зрѣнія человѣкъ ставится хотя и выше окружающей его природы въ известной степени, но отнюдь не выдѣляется изъ ней самой своей сущностью: вопреки религіозному взгляду онъ остается *однимъ* изъ звеньевъ и продуктово *природы* же, но не болѣе. Во-вторыхъ не могъ бы человѣкъ и подняться такъ высоко надъ природою, еслибы Божество *изначала* не вложило въ него *задатковъ* и *средствъ*, потребныхъ для этого возвышенія. Съ другой стороны, христі-

аянская религія не только не отрицает той самодѣтельности, которая, по мнѣнію автономистовъ, столь возвышаетъ достоинство человѣка сравнительно съ остальными существами видимой природы, но она-то и *требуетъ* отъ человѣка этой самодѣтельности: стать сознательнымъ и достойнымъ владыкою окружающей природы Богъ заповѣдалъ человѣку при самомъ созданіи его. Все это говорить о томъ, что достоинство человѣческой природы съ разныхъ сторонъ возвышается именно религіозною точкою зрѣнія.

Точно также и свобода человѣческой воли положительно возвышается религіею. Нѣкоторые изъ автономистовъ сами соглашаются съ тѣмъ, что нравственная свобода человѣка не состоитъ только въ простой возможности выбора между добромъ и зломъ. Быть *нравственно-свободнымъ* значить, несмотря ни на какіе вѣншіе и внутренніе соблазны и препятствія, оставаться вѣрнымъ требованіямъ долга, добра. Слѣдовательно все то, что содѣйствуетъ человѣку не измѣнять добру и вѣрнѣе служить ему, — все это содѣйствуетъ укрѣпленію и развитію его нравственной свободы. Между тѣмъ, всякая религія, какъ бы несовершенна она ни была, непременно внушаетъ человѣку съ особою настойчивостью тѣ или другія нравственные правила и именемъ Божества и вѣчной судьбы человѣка требуетъ непремѣннаго исполненія ихъ. Мы въ правѣ поэтому сказать, что даже низшія религіи способны гораздо болѣе возвышать нравственную свободу ³⁾ человѣка, чѣмъ холодные и неавторитетные уроки автономической морали. Что же касается единственно истинной религіи, какова христіанская, то въ извѣстномъ смыслѣ должно сказать, что самая сущность и задача ея состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать человѣка вполнѣ нравственно-свободнымъ. Христіанская религія не ограничивается тѣмъ, что ставитъ предъ человѣкомъ самый возвышенный нравственный идеалъ, которому равнаго *не было и быть не можетъ*, но и содѣйствуетъ человѣку особыми благодатными средствами воплощать, насколько это возможно, этотъ идеалъ въ самой жизни

³⁾ Просимъ имѣть въ виду, что здѣсь мы преимущественно говоримъ о формальной, а не о реальной сторонѣ дѣла, сравнивая уроки автономистовъ съ внушеніями высшихъ религій.

Наконецъ, религія христіанская усиливаетъ въ человѣкѣ и сознаніе его нравственной отвѣтственности. Чѣмъ богѣе высокою природою обладаетъ человѣкъ по его собственному сознанію, тѣмъ больше боязни должно быть въ немъ уронить и запятнать ее дурнымъ дѣломъ. Чѣмъ чище и возвышеніе нравственныхъ воззрѣній человѣка, тѣмъ яснѣе онъ видитъ и тѣмъ строже осуждаетъ малѣйшіе диссонансы и погрѣшности въ своей нравственной жизни. Чѣмъ больше способствъ и средствъ дается человѣку къ нравственно-чистой жизни, тѣмъ больше и требуется отъ него. Судіей же и мѣдовоздавателемъ, по религіозному міровоззрѣнію, является Существо всевѣдущее и абсолютно-справедливое, отъ котораго ничто не укроется и которое воздастъ должное за все, что ни думалъ, что ни чувствовалъ, что ни желалъ человѣкъ. На такой ли почвѣ и при такихъ ли условіяхъ слабѣтъ чувству отвѣтственности за грѣхъ? Но, говорить Фейербахъ, — христіанство парализуетъ, подрываетъ чувство нравственной отвѣтственности своимъ ученіемъ объ оправданіи человѣка грѣшнаго заслугами Іисуса Христа и о таинствѣ исповѣди. Совершенно ложное понятіе о дѣлѣ! Человѣкъ, по христіанскому ученію, получаетъ прощеніе грѣховъ не иначе, какъ подъ условіемъ искренняго раскаянія во грѣхахъ и полной рѣшимости жить для одного добра. Легко только произносить и писать эти слова: искреннее раскаяніе, полная рѣшимость жить только для добра. Но какая нравственная борьба и какой нравственный подъемъ духа требуются для переживанія ихъ самымъ дѣломъ!? Чтобы искренно каяться во грѣхахъ, а не лицедействовать, и имѣть полную готовность жить лишь для добра, нужно возненавидѣть зло всѣмъ нашимъ существомъ и почувствовать всю прелесть и все обаяніе добра всѣмъ же существомъ нашимъ. Недаромъ говорится: искреннее раскаяніе и всецѣлое желаніе добра есть уже половина нравственнаго исправленія и перерожденія. Итакъ, какимъ же образомъ христіанская религія ослабляетъ чувство отвѣтственности? Нѣтъ, она-то только и поднимаетъ его до надлежащей высоты и полноты!

Въ какой степени неосновательны упреки, дѣлаемые религіи автономистами, будто бы она подрываетъ человѣческое достоинство, нравственную свободу и отвѣтственность, въ такой же степени близоруки и беспочвенны и другіе ихъ упреки, разсматрѣть которые мы взялись.

Такъ, напрасно увѣряютъ автономисты, будто бы христіанская религія цѣнить въ человѣкѣ отнюдь не добродѣтель, а вѣру, при томъ понимаемую якобы въ смыслѣ простаго признанія бытія Бога, Промысла и т. д. Какъ во многихъ другихъ случаяхъ, съ особенной рѣзкостью и настойчивостью высказывается и эта мысль именно у Фейербаха. „Отъ вѣры, говоритъ онъ, зависитъ вѣчное блаженство, а отнюдь не отъ исполненія обыкновенныхъ человѣческихъ обязанностей. А что обуславливаетъ наше спасеніе, то составляетъ и главный нашъ предметъ. Все заключается въ вѣрѣ: она одна спасаетъ человѣка, она, строго говоря, есть единственное субъективное благо человѣка и потому первая и самая высшая заповѣдь гласитъ: *вѣруй!* Не вѣра, а мораль говоритъ человѣку: твоя вѣра—нуль, если ты не дѣлаешь ничего хорошаго“. Во всей этой гирадѣ нѣтъ въ сущности и тѣни правды, если обсудить ее безпристрастно и основательно.

Христіанская вѣра отнюдь не есть только теоретическое признание умомъ нашихъ тѣхъ или иныхъ истинъ. Вѣра, которой требуетъ отъ насъ христіанство, необходимо также предполагаетъ тяготѣніе всего нравственнаго существа человѣческаго къ Богу, къ нашему Спасителю какъ къ воплощенію добра, какъ носителю нравственнаго совершенства. Значитъ, въ комъ есть христіанская вѣра, достойная своего имени, въ томъ непременно есть высокія нравственныя влеченія и предрасположенія. Говоря о спасеніи вѣрою апостолъ Павелъ разумѣлъ вѣру въ этомъ именно смыслѣ, т.-е. какъ такое психическое состояніе, которое обнимаетъ не мысль только, не разумъ только, но всего человѣка съ его нравственными стремленіями и расположеніями. Вѣра, чуждая добрыхъ нравственныхъ настроеній и проявленій, есть нѣчто мертвое, т.-е. въ сущности совершенно отсутствуетъ, по выраженію апостола Іакова (2, 17). Самое благочестіе этотъ апостолъ опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ: *чистое и непорочное благочестіе предъ Богомъ и Отцемъ есть то, чтобы призиать сиротъ и вдовъ въ ихъ скорбяхъ и хранить себя неоскверненными отъ міра* (1, 27), т.-е. отъ своекорыстія, зависти, гордости, сладострастія и т. д. Еще рѣшительнѣе выражаетъ эту же мысль апостолъ Павелъ въ своей чудной рѣчи о любви, какъ необходимомъ и самомъ коренномъ признакѣ истинно вѣрующаго (1 Кор. 13, 1 — 3). Но ученики Спасителя говорятъ

то, чему училъ ихъ Онъ самъ. Вопреки увѣренію Фейербаха, первыми словами, которыми началась проповѣдь Спасителя, были слова: *покайтесь, ибо приблизилось царство небесное* (Матѳ. 4, 17). Иисусъ Христосъ, такимъ образомъ, прежде всего обращался къ нравственному сознанию и чувству слушателей и прежде всего требовалъ отъ нихъ измѣненія нравственнаго настроенія къ лучшему. Въ рѣчахъ Иисуса Христа мы находимъ слѣдующія слова, совершенно ниспровергающія мысль автономистовъ, будто бы религія предпочитаетъ добрымъ дѣламъ вѣру, какъ признаніе извѣстныхъ религіозныхъ истинъ. *Не всякій, творящій Мнѣ: Господи! Господи! войдетъ въ царство небесное, учитъ Спаситель, но исполняющій волю Отца Моего Небеснаго. Прочіе скажутъ Мнѣ въ тотъ день: Господи! Господи! Не отъ Твоего ли имени мы пророчествовали? не Твоимъ ли именемъ бьсовъ изгоняли? Не твоимъ ли именемъ многія чудиеса творили? И тогда объявлю имъ: Я никогда не зналъ васъ отойдите отъ Меня, дѣлающіе беззаконіе* (Матѳ. 7, 21—23). Замѣчательно, что именно на страшномъ всеобщемъ судѣ будутъ сказаны эти слова. Въ другомъ мѣстѣ Спаситель прямо доказываетъ, за что главнымъ образомъ одни будутъ удостоены вѣчнаго блаженства, а другіе обречены будутъ на вѣчно-мучительную жизнь. *И поставитъ овецъ по правую сторону, а козловъ по лѣвую. Тогда скажетъ Царь тѣмъ, которые по правую сторону Его: приидите благословенные Отца Моего, наследуйте царство, уготованное вамъ отъ созданія міра. Ибо алкалъ Я, и вы дали Мнѣ ѣсть; жаждалъ, и вы напоили Меня; былъ странникомъ, и вы приняли Меня; былъ нагъ, и вы одѣли Меня; былъ боленъ, и вы посетили Меня; въ темницѣ былъ, и вы пришли ко Мнѣ. Тогда праведники скажутъ ему въ отвѣтъ: когда мы видѣли Тебя алчущимъ, и накормили? или жаждущимъ, и напоили? когда мы видѣли Тебя странникомъ, и приняли? или нагимъ, и одѣли? когда мы видѣли Тебя больнымъ, или въ темницѣ, и пришли къ Тебѣ? И Царь скажетъ имъ въ отвѣтъ: истинно говорю вамъ, поелику вы сдѣлали сіе одному изъ сихъ братьевъ Моихъ меньшихъ, то сдѣлали Мнѣ* (Матѳ. 25, 33—40). Обратившись же къ стоящимъ по лѣвую сторону, Царь скажетъ имъ: *идите отъ меня, проклятые, въ огонь вѣчный, уготованный диаволу и ангеламъ его. Ибо алкалъ Я, и вы не дали Мнѣ ѣсть; жаждалъ, и вы не напоили*

Меня; былъ странникомъ, и не пріяли Меня; былъ нахъ и не одѣли Меня; болѣхъ и въ темницѣ, и не посетили Меня (41—43). Такимъ образомъ оказывается, что не вѣра, какъ признаніе извѣстныхъ религіозныхъ истинъ, но добрая дѣла выдвигаются христіанскою религіею и что именно добрая нравственность является рѣшительницею вѣчной участи человѣка. Если же говорится въ Новомъ Заветѣ и о вѣрѣ, какъ единственномъ условіи спасенія и блаженства человѣка, то вѣра въ такомъ случаѣ мыслится отнюдь не какъ только признаніе нашимъ умомъ извѣстныхъ религіозныхъ истинъ, но и какъ такое настроеніе души человѣческой, которое предполагаетъ прежде всего и главнымъ образомъ христіански-доброе направленіе воли и сообразную съ нимъ дѣятельность ея воли. Вѣра же, какъ признаніе умомъ извѣстныхъ истинъ, оказывается неимѣющею безъ всего этого никакого смысла въ религіи, которая не придаетъ никакого значенія даже дару чудесъ и пророчествъ и какому угодно тѣлесному самоистязанію, если за всѣмъ этимъ не стоитъ любовь къ ближнимъ. Едва ли есть возможность выдвинуть столь высоко значеніе доброй нравственности, какъ это дѣлается христіанскою религіею. Не столько предметъ морали, сколько предметъ вѣры, Господь нашъ Иисусъ Христосъ, указываетъ именно такое значеніе добродѣтели, вопреки увзрѣнію Фейербаха и вообще автономистовъ.

Напрасно затѣмъ увзряютъ автономисты, будто бы религія располагаетъ къ превратнымъ отношеніямъ между вѣрующими и невѣрующими, порождая и усиливая въ первыхъ духъ самолюбія и превозношенія въ разныхъ его видахъ. Не иначе, какъ клеветою на христіанство представляются слѣдующія слова Фейербаха: „любить человѣка, невѣрующаго во Христа, значитъ любить врага Его; кого не любить Богъ, того не смѣетъ любить и человѣкъ; его любовь была бы противорѣчіемъ воли Божіей, а слѣдовательно грѣхомъ“. Откуда взялъ это Фейербахъ съ своими единомышленниками? Напротивъ, вѣрующій призывается любить до полного самоотверженія людей вообще, кто бы они ни были, независимо и отъ ихъ религіозныхъ воззрѣній. Если, по слову Спасителя, Богъ есть Отецъ всѣхъ людей и печется о благѣ всѣхъ ихъ, вѣрующіе они или невѣрующіе, благіе или злые, то такая же любовь и такое же попеченіе, простирающіяся

на всѣхъ людей, внушаются чрезъ то самое и христіанамъ, коимъ заповѣдано стремиться быть совершенными, какъ совершенъ ихъ небесный Отецъ (Матѣ. 5, 43 — 48). Господь Иисусъ Христосъ говоритъ всѣмъ христіанамъ: если вы призываете и любите только братьевъ вашихъ, т.-е. только единовѣрцевъ, то что особеннаго дѣлаете? Поступая такъ, вы не различаетесь еще отъ язычниковъ (Матѣ. 5, 46 и 47). Даже на самомъ страшномъ судѣ Богъ представляется награждающимъ или наказывающимъ людей за хорошее или дурное отношеніе ихъ къ ближнимъ вообще, кто бы они ни были по своему происхожденію и по своимъ вѣрованіямъ. Христіанская религія въ лицѣ своего Божественнаго Основателя обращается къ каждому христіанину съ таковымъ внушеніемъ: *такъ да соотвѣтъ съвѣтъ вашъ предъ людьми, чтобы они видѣли ваши добрыя дѣла и прославили Отца вашего Небеснаго* (Матѣ. 5, 16). Осуждая безусловно какую бы то ни было заносчивость и всякое самомиѣніе предъ иновѣрующими, христіанство этими словами требуетъ отъ насъ по отношенію къ нимъ всяческихъ добрыхъ дѣлъ и привлеченія невѣрующихъ къ церкви Христовой именно прежде всего добрыми дѣлами, нами безкорыстно совершаемыми. Съ другой стороны, христіанинъ призывается принять въ невѣрующемъ все, что въ немъ есть истинно-добраго, не менѣе, чѣмъ въ самихъ вѣрующихъ. Апостолъ Павелъ говоритъ: слава и честь всякому, дѣлающему доброе, будетъ ли то язычникъ или иной кто-либо (Римл. 2, 10). Если апостолъ при этомъ и замѣчаетъ, что эти слава и честь относятся прежде всего къ вѣрующему, то конечно потому, что имѣетъ въ виду и особую высоту его добродѣтели, и наибольшія требованія отъ него со стороны Бога. Что же касается иновѣрцевъ, дѣлающихъ дурное, то съ точки зрѣнія великаго апостола, ихъ вина, а слѣдовательно и ея послѣдствія не столь велики, какъ вина и ея послѣдствія для грѣшниковъ-христіанъ (Римл. 2, 9). Значитъ, христіанину свойственнѣе относиться къ слабостямъ и недостаткамъ нехристіанъ съ большимъ снисхожденіемъ, чѣмъ къ слабостямъ и недостаткамъ собственнымъ.

Не представляются-ли уже и послѣ доселѣ сказаннаго дивными слѣдующіе упреки, дѣлаемые Фейербахомъ религіи? „Въра, говоритъ онъ, развиваетъ въ человѣкѣ чувство честолюбія и эго-

изма; вѣрующій считаетъ себя отличнымъ отъ другихъ людей, превознесеннымъ надъ обыкновенными смертными, властвующимъ особыми правами; вѣрующіе вообще — аристократы, а невѣрующіе — плебеи“. Вопреки этимъ увѣреніямъ Фейербаха, истинно-христіанская религіозность предполагаетъ и развиваетъ въ человѣкѣ духъ смиренія и самопожертвованія. Рѣчи Господа І. Христа преисполнены выраженій въ родѣ слѣдующихъ: кто воображаетъ себя первымъ, будетъ самымъ послѣднимъ; отвергнись себя и т. под. Въ томъ же, что христіанинъ считаетъ себя носителемъ особыхъ обѣтованій Божіихъ и особой благодати Божіей, напрасно усматривать хотя бы тѣнь честолюбія и эгоизма. Еслибы христіанинъ считалъ себя таковымъ въ силу особой природы своей или въ силу особыхъ заслугъ своихъ, тогда дѣйствительно онъ вполне заслуживалъ-бы дѣлаемыхъ ему Фейербахомъ упрековъ. Между тѣмъ именно христіанину и должно быть свойственно убѣжденіе, что онъ все получилъ и имѣетъ многое получить лишь въ силу заслугъ Спасителя и вообще по милости Божіей и что всѣ безъ исключенія люди не только призываются, но и могутъ пользоваться тѣми же или еще большими дарами. Обладаніе особыми благодатными дарами и правами должно располагать христіанина лишь къ большей строгости относительно себя самого и къ наибольшему смиренію. Но Фейербахъ усиливается и тутъ найти нѣчто для униженія религіозности. „Смиреніе, самоуниженіе вѣрующаго, говоритъ онъ, есть въ сущности гордость, но кажущаяся смиреніемъ. Вѣрующій сознаетъ себя прославленнымъ отъ Бога и считаетъ себя недостойнымъ этого прославленія. Тѣмъ не менѣе, онъ воображаетъ все таки себя предметомъ дѣятельности Божественной, цѣлью дѣйствій Существа высшаго. Развѣ это не есть гордость“? Мы не можемъ оспаривать, что дѣйствительно было бы гордостью, а не смиреніемъ, еслибы христіанинъ на самомъ дѣлѣ воображалъ предметомъ и цѣлью Божеской дѣятельности только себя, а не всѣхъ другихъ людей, и еслибы эту Божескую дѣятельность онъ объяснялъ какими-либо особенными преимуществами съ своей стороны. Между тѣмъ въ истинно вѣрующемъ такого взгляда на дѣло быть не можетъ и не должно. Совершенно превратно представляется и та мысль Фейербаха, будто бы, тогда какъ язычники только искали совершенства нравственнаго и

стремились къ нему, христіанину свойственно всегда чувствовать себя высшимъ. Уже потому, что языческому сознанию смутно и туманно предносилась идея абсолютно совершеннаго Существа, часто даже совершенно заслоняясь представленіями противоположнаго свойства, они, язычники, скорѣе всего способны были вообразить себя нравственно-совершенными, доказательствъ чего не мало представляетъ исторія религій. Христіане же во-первыхъ имѣютъ представленіе о Богѣ, какъ носителѣ абсолютной святости, и слѣдовательно не могутъ не видѣть своего рода непроходимой пропасти между собою и Богомъ въ нравственномъ отношеніи, а во-вторыхъ, они, христіане, видятъ въ каждомъ своемъ добромъ дѣйствіи результатъ не своей только воли, но и благодати Божіей, и такимъ образомъ менѣе всего располагаются къ горделивой мысли о *своемъ* совершенствѣ.

Вообще нужно сказать, что нѣтъ ничего нелѣпнѣе, какъ мысль, будто бы врагъ въ Бога способствуетъ развитію въ человѣкѣ эгоизма въ разныхъ его проявленіяхъ. Напротивъ, именно эта то врагъ и является рѣшительнымъ врагомъ и отрицателемъ эгоизма, тогда какъ автономическая точка зрѣнія узаконяетъ и питаетъ этотъ эгоизмъ. Съ этой точки зрѣнія ничто въ цѣлой вселенной не противопоставляется человѣку, какъ несоизмѣримо высшее его по своей природѣ и по своимъ свойствамъ: человѣкъ — вотъ самое высшее въ мірѣ. При такомъ взглядѣ естественно развиваться эгоизму, самолюбію. Къ пожертвованію этимъ эгоизмомъ и самолюбіемъ нисколько не вызывается человѣкъ, раздѣляющій точку зрѣнія автономистовъ, устраняющихъ отношенія человѣка къ Богу. Всѣ другіе люди въ глазахъ такого человѣка являются имѣющими достоинство не высшее его, а слѣдовательно не могутъ и служить ограниченіемъ его эгоизма и самолюбія. Послѣдовательный автономистъ невольно вызывается самымъ положеніемъ дѣла преувеличенно смотрѣть на то, чѣмъ онъ обладаетъ въ своей духовной жизни, и надменно противопоставлять свое достоинствѣ духовному капиталу другихъ людей, менѣе его обогащенныхъ духовными качествами. Считая только себя одного виновникомъ пріобрѣтеннаго духовнаго капитала, онъ легко становится гордымъ въ отношеніи къ другимъ и дѣлается способнымъ считать себя выше всего въ

міръ. Напротивъ, христіанинъ, признавая Существо безпредѣльное, безмѣрно возвышающееся не только надъ нимъ, но и надъ всѣмъ сущимъ, раздающее каждому разные таланты по свойствамъ и способствующее людямъ въ дѣлѣ развитія и усовершенствованія ихъ природныхъ даровъ, невольно смиряется предъ безграничнымъ величіемъ Божиимъ и обуздываетъ эгоистическія влеченія и поползновенія своего я. Положимъ, и въ вѣрующихъ часто замѣчается совершенно противоположное этому, но причиною подобныхъ прискорбныхъ явленій служитъ не иное что, какъ ослабленіе и помраченіе въ нихъ истиннохристіанскаго религіознаго сознанія и настроенія.

Но если болѣе задорные автономисты, какъ напр. Фейербахъ и другіе, упрекаютъ религію за ея мнимое полное пренебреженіе къ добродѣтели и за развитіе въ вѣрующихъ духа гордыни и самолюбія, то болѣе умѣренные автономисты говорятъ главнымъ образомъ о томъ, что вѣра, вовлекая людей въ область созерцанія, заставляетъ ихъ чрезъ то непроизводительно тратить время и силы, которыя могли бы быть употреблены на непосредственное служеніе благу ближнихъ. Мы видѣли, въ какой связи стоитъ вѣра съ добрымъ нравственнымъ настроеніемъ и какое значеніе придается христіанствомъ нашей самоотверженной любви къ ближнимъ и нашему служенію благу ихъ. Теперь замѣтимъ только, что эта самоотверженная любовь къ людямъ и служеніе благу ихъ требуются не отъ одного какого-либо класса христіанъ, но отъ всѣхъ безъ исключенія христіанъ, въ какую бы индивидуальную форму ни облекалась ихъ нравственная жизнь по ея внѣшней сторонѣ. Значить, упрекъ автономистовъ нисколько не относится къ христіанской религіи. Такой упрекъ умѣстенъ былъ бы напр. по отношенію къ браманизму или буддизму, дѣйствительно жертвующимъ для созерцательной жизни дѣятельнымъ служеніемъ благу людей. Съ другой стороны, если христіанская религія внушаетъ своимъ послѣдователямъ употреблять извѣстное время на молитву, на присутствіе при богослуженіи, на участіе въ религіозныхъ празднествахъ и т. п., то странно считать такое время потеряннымъ. Напрасною тратою времени считать молитву, присутствіе при богослуженіи и тому подобное могутъ только невѣрующіе люди. Впрочемъ, если бы они отнеслись къ дѣлу безпристрастно и внимательно, если-

бы заглянули во внутренній міръ совершающихъ искренно эти религіозныя дѣйствія и подмѣтили происходящее въ немъ, то увидѣли бы, что молитвы, присутствіе при богослуженіи, участіе въ церковныхъ празднествахъ и тому подобное не только являются одною изъ формъ проявленія нравственности же, но и содѣйствуютъ нравственному развитію и усовершенствованію чловѣка. Во-первыхъ, помимо естественнаго и законнаго удовлетворенія религіознаго чувства, все это скрѣпляетъ взаимную связь между людьми и приучаетъ ихъ, какъ бы ни было различно ихъ общественно-государственное положеніе, смотрѣть другъ на друга, какъ на братьевъ во Христѣ, какъ на равныхъ предъ Богомъ, какъ на членовъ одной семьи Отца Небеснаго. Во-вторыхъ, тутъ воспринимаются людьми возвышенные уроки и внушенія христіанской морали, а слѣдовательно проясняется и углубляется нравственное сознаніе ихъ. Въ-третьихъ, переживаемыя высокія и священныя движенія души освобождаютъ ее хотя на время отъ низменныхъ волненій, интересовъ и стремленій и настраиваютъ на святое и возвышенное, а переживаніе подобныхъ состояній не можетъ не отражаться благотворно и вообще на нашей нравственной жизни, и въ частности на отношеніяхъ нашихъ къ ближнимъ и по минованіи этихъ дорожныхъ моментовъ...

б) Обращаясь къ тому, на чемъ автономисты рассчитываютъ обосновать нравственность, мы найдемъ, что отрѣшеніе ея отъ религіозныхъ основъ не можетъ быть оправдано разумными соображеніями и влечетъ за собою гибельныя для ней послѣдствія.

Нравственный законъ, выражающійся въ совѣсти, дѣйствительно всеобщъ, но онъ то и свидѣтельствуетъ, вопреки мнѣнію автономистовъ, о существованіи для него высшаго источника, высшей опоры, высшей санкціи. Совѣсть не только говоритъ чловѣку о томъ, что хорошо и что дурно, но и обязываетъ его дѣлать хорошее и избѣгать дурнаго, сопровождая добрыя дѣйствія чувствомъ довольства, радости, блаженства, а дѣйствія злыя — чувствомъ стыда, позора, муки душевной. Вдумываясь въ эти явленія нашей психической жизни, мы не можемъ не видѣть, что совѣсть является какъ бы нѣкою особою силою, стоящею выше чловѣка и господствующею надъ нимъ. Въ самомъ дѣлѣ, сознавая, что онъ обязанъ нѣчто исполнить вопреки сво-

нимъ наличнымъ стремленіямъ и влеченіямъ, человекъ чувствуетъ въ себѣ присутствіе какъ бы особой силы, стоящей надъ его свободою, рѣзко расходящейся съ нажитыми склонностями ея и властно повелѣвающей, хотя и заключенной въ томъ же духѣ человѣческомъ. Тутъ проявляется какая-то таинственная двойственность: съ одной стороны, субъектъ дѣйствующій, а съ другой стороны, какъ бы нѣкое другое я, предписывающее первому извѣстныя нравственныя требованія, обязывающее его къ непремѣнному выполненію ихъ и то награждающее, то карающее, смотря потому, какъ первое я относится къ велѣніямъ какъ бы втораго я, живущаго въ немъ. Совѣсть, взятая во всѣхъ этихъ функціяхъ своихъ, не есть ли голосъ Божій въ человекѣ? Такъ смотрѣло на нее издавна и такъ смотритъ на нее и теперь вѣрующее человѣчество.

Всѣ доселѣшнія попытки изъяснить происхожденіе столь поразительнаго явленія, происходящаго въ духѣ человѣческомъ, изъ иныхъ причинъ, независимо отъ дѣйствія Божія, являются по меньшей мѣрѣ наивными, въ сущности нисколько необъясняющими этотъ феноменъ. То, что мы *обобщили* въ словѣ: *совѣсть*, не можетъ быть, вопреки мнѣнію автономистовъ, продуктомъ ни 1) отдѣльнаго человека, ни 2) цѣлой совокупности людей, ни 3) какого-либо естественно-историческаго процесса развитія. Это мы и постараемся показать, разсмотрѣвши и критически оцѣнивши каждое изъ этихъ предположеній.

Попытка вывести совѣсть то изъ разума, то изъ воли, то изъ чувства индивидуума рѣшительно не выдерживаетъ критики. Остановимся ли на разумѣ, будто бы приказывающемъ волѣ дѣйствовать въ извѣстномъ направленіи, увидимъ, что разумъ никакъ не можетъ быть источникомъ совѣсти. Разумъ способенъ только представить такія соображенія, которыя могутъ говорить, что такой-то поступокъ былъ-бы выгоденъ или невыгоденъ, уменъ или глупъ, но и только. Отсюда далеко еще до абсолютной обязательности для насъ извѣстнаго поступка. Съ другой стороны, кто же не знаетъ, что поступки, кажущіеся съ разсудочной точки зрѣнія выгодными и благоразумными, часто возмущаютъ насъ гораздо болѣе, чѣмъ поступки, представляющіеся невыгодными и даже глупыми съ житейски-разсудочной точки зрѣнія? Наконецъ, еслибы разумъ былъ источникомъ

обязательности для насъ извѣстныхъ поступковъ и дѣйствій, то мы вовсе не мучились бы, совершивши ихъ, — не мучились бы тѣми муками, какія испытываемъ отъ угрызений совѣсти. Мы могли бы только жалѣть, болѣе или менѣе сильно, о томъ, что плохо рассчитали, что допустили себя въ ошибку, какъ жалѣемъ мы, когда сдѣлали не такъ напр. какую-нибудь вещь. ошиблись въ математическихъ выкладкахъ и т. под. Но если нельзя вывести изъ разума совѣсть, то точно также нельзя выводить ее и изъ воли. Извѣстный французскій мыслитель Поль Жанъ совершенно справедливо считаетъ абсурдною ту мысль, будто бы воля можетъ хотѣть закона. Дѣйствительно, развѣ каждый изъ насъ не знаетъ, что воля столь часто, если не всегда борется съ требованіями нравственнаго закона и силится вырваться изъ стѣсняющихъ ее оковъ его? Это было бы нелогично, коль скоро именно воля была бы творцомъ закона. Съ другой стороны, еслибы, не смотря на противорѣчіе со свидѣтельствомъ опыта, и объяснили бы генезисъ совѣсти изъ воли, въ такомъ разѣ она была бы явленіемъ случайнымъ и непостояннымъ: кто поставилъ законъ, тотъ бы или видоизмѣнялъ его на разные лады, или и совсѣмъ отбрасывалъ. Наконецъ, и чувство отнюдь нельзя признавать источникомъ совѣсти. Сердце ищетъ пріятныхъ чувствованій и отвращается отъ непріятныхъ. Между тѣмъ, съ нарушеніемъ требованій нравственнаго закона перѣдко бывають связаны такія муки душевныя, какія менѣе всего ищутся нашимъ сердцемъ. Слѣдовательно сердцу скорѣе должно быть свойственно стремленіе сбросить съ человѣка иго нравственнаго закона, а не создавать этотъ послѣдній. Да и какъ можетъ сердце указывать, что добро и что зло, когда оно не мыслитъ, не рассуждаетъ? Все сказанное свидѣтельствуетъ о независимости происхожденія совѣсти отъ ума ли, отъ воли ли, или отъ чувства. Нравственный законъ господствуетъ надъ цѣлою человѣческой личностію и противостоитъ ей, какъ бы нѣкое другое я. Уже не говоримъ о томъ, что коль скоро совѣсть разсматривается, какъ продуктъ изобрѣтательности индивидуума, то ея всеобщность совершенно забывается и остается рѣшительно загадкою.

Не только индивидуумъ не могъ быть творцомъ нравственнаго закона, но таковымъ творцомъ его нельзя признать и цѣлою

совокупности человѣческихъ индивидуумовъ. Въ высшей степени негѣна мысль Мандевиля, высказанная въ его сочиненіи: *Изысканіе о происхожденіи добродѣтели*, будто бы нравственный законъ придуманъ коварствомъ властителей съ цѣлю наиболее легкаго управленія людьми и будто бы чувство долга, передаваясь путемъ традиціи, наслѣдственности и воспитанія, со временемъ перешло въ кровь и плоть человѣчества. Всякій пойметъ, что такъ объяснять происхожденіе совѣсти значитъ ничего не объяснить. Не будь присуща совѣсть самимъ властителямъ, откуда-бы могла взяться у нихъ и самая мысль о ней? Не будь совѣсть природнымъ достояніемъ всѣхъ людей, она была-бы отброшена ими при первой попыткѣ насадить ее, такъ какъ она ограничиваетъ произволъ челоѣка, большей частью столь ему сладостный, и ставитъ его въ такое отношеніе къ людямъ и вѣщамъ, какаго не допускаетъ челоѣческой эгоизмъ. Уже не распространяемся о томъ, что въ требованіяхъ совѣсти есть много такого, что нежелательно и мнимымъ изобрѣтателямъ нравственнаго закона—властелинамъ....

Наконецъ, и усилія эволюціонистовъ, начиная съ Дарвина, изъяснить происхожденіе въ насъ совѣсти представляются безплодной же затѣей. Теорія ихъ по существу своему мало чѣмъ отличается отъ бредней Мандевиля. Наиболее ученый и талантливый изъ эволюціонистовъ, Спенсеръ, предлагаетъ слѣдующее объясненіе совѣсти. По его взгляду, общество издавна одобряло дѣйствія индивидуумовъ, полезныя для всѣхъ; мало-по-малу и индивидуумъ сталъ считать обязательными для себя дѣйствія, полезныя для всѣхъ; отсюда въ теченіе длиннаго ряда вѣковъ въ людяхъ укоренилась и стала какъ бы ихъ природою идея должнаго въ отношеніи къ извѣстнымъ дѣйствіямъ, а вмѣстѣ съ этимъ и сердце ихъ привыкло биться радостью при соотвѣтствіи челоѣческихъ дѣйствій съ тѣмъ, что считается должнымъ, и замирать отъ болѣзненныхъ ощущеній при совершеніи дѣйствій противоположнаго характера. Во всемъ этомъ столько фальши, что нужно удивляться какъ не замѣчаютъ ее такіе выдающіеся умы, каковъ умъ Спенсера. Во-первыхъ, ни изъ какихъ данныхъ мы не видимъ, будто бы когда-либо одобрялись людьми дѣйствія только общепользныя. Обращаясь къ дикимъ племенамъ, мы не находимъ даже у нихъ, чтобы дѣйствія чело-

вѣческія цѣнились только по ихъ общепользности или бесполезности. Останавливая вниманіе на томъ, что замѣчается у культурныхъ народовъ, мы опять-таки не находимъ подтвержденія мыслей Спенсера. Геройскій подвигъ самоотверженія, хотя бы отъ него не произошло никакой пользы для другихъ людей, мы одобряемъ, имѣя въ виду его нравственную сторону. И наоборотъ, самое полезное для общества дѣло можемъ находить нисколько не заслуживающимъ одобренія, имѣя въ виду нравственное настроеніе, изъ коего оно произошло. Съ другой стороны, развѣ въ людяхъ не происходятъ такія психическія движенія, которыя не имѣютъ никакого отношенія къ выгодамъ и пользамъ общества, но которыя люди находятъ нравственно или очень хорошими, или очень дурными? Далѣе, если допустить, что идея обязательнаго произошла именно такъ, какъ объясняетъ это Спенсеръ, то не должна ли она представляться намъ не болѣе, какъ своего рода рутинною? Въ самомъ дѣлѣ, мы въ правѣ смотрѣть, какъ на чистый предрасудокъ, на то, что обязательно не само по себѣ въ силу самой природы своей, а что обязательно только вслѣдствіе нажитой привычки считать его таковымъ. Между тѣмъ въ должествующемъ быть, въ добромъ, мы видимъ нѣчто самое высшее, святое, — то, что мы безусловно обязаны совершать, хотя бы все человѣчество привыкло его нарушать и въ этомъ нарушеніи видѣло нѣчто совершенно естественное. Затѣмъ, слѣдуетъ имѣть въ виду, что даже для образованія въ насъ самой привычки считать извѣстныя дѣйствія обязательными, предварительно должны мы имѣть прямое психическое предрасположеніе къ этому. Въ противномъ случаѣ не выработается и самой привычки. Выработка такой привычки, безъ предварительнаго психическаго предрасположенія къ ней, тѣмъ невозможнѣе, что она затрогиваетъ все наше существо и заставляетъ насъ нерѣдко жертвовать тѣмъ, разотаться съ чѣмъ для насъ больно, мучительно. Имѣя же въ виду, что человѣкъ первобытный, какимъ представляютъ его себѣ эволюціонисты, несравненно чаще дѣйствовалъ въ видахъ своей пользы, чѣмъ чужой, возникновеніе разсматриваемой привычки становится еще болѣе немислямымъ: скорѣе должна бы образоваться у людей совершенно противоположная привычка. Наконецъ, одобреніе обществомъ нашихъ дѣйствій, полезныхъ для другихъ,

могло бы и должно бы вести не къ тому, что мы мало-по-малу стали считать для себя такіа дѣйствія обязательными, а только къ тому, что мы начали бы считать ихъ средствомъ къ вызову одобренія насъ со стороны общества, т.-е. средствомъ для удовлетворенія нашего честолюбія. Въ этомъ случаѣ возможны были бы не угрызенія совѣсти при совершеніи дѣла, способныхъ вызывать неодобреніе со стороны общества, а только простое сознаніе не расчетливаго, безтактнаго поступка. Итакъ, и объясненіе происхожденія совѣсти, предложенное Спенсеромъ, представляется несостоятельнымъ даже предъ судомъ и не обстоятельной критикой, какая здѣсь возможна.

Но если ни индивидуумъ, ни совокупность человѣческихъ индивидуумовъ и никакой естественно-исторической процессъ не могли породить и не породили сами по себѣ совѣсти, то виновника ея остается искать только въ Богѣ, стоящемъ выше человѣческаго духа и всего сущаго и произведшемъ какъ человека и весь міръ, такъ и свойственные имъ законы бытія. Другихъ предположеній, кромѣ разсмотрѣнныхъ, и этого послѣдняго быть не можетъ по самому существу дѣла. За послѣднее предположеніе говорить, вмѣстѣ съ общечеловѣческимъ сознаніемъ, здравая логика. Совѣсть, царящая въ человѣческомъ духѣ и надъ человѣческимъ духомъ, какъ нѣкая высшая сила, могла быть завята въ его природу только Тьмою, кто создалъ ее и предназначилъ къ выполненію нравственныхъ задачъ. По этому религиозное сознаніе человечества совершенно справедливо видитъ въ совѣсти выраженіе воли Божіей. Сознаніе такого происхожденія совѣсти сообщаетъ ей особенное значеніе и наибольшую обязательную силу, каковыхъ она не можетъ имѣть при противоположномъ взглядѣ на ея происхожденіе.

Совершенно неправильна, какъ увидимъ, мысль автономистовъ, будто бы чего-либо высшаго, чѣмъ самъ законъ, ничего нѣтъ и быть не можетъ и будто бы его одного совершенно достаточно для руководства нашей нравственной жизнью. Выше закона—его Верховный виновникъ. Будь нравственный законъ продуктомъ ограниченной природы, тогда онъ въ существѣ дѣла ничѣмъ не отличался бы отъ другихъ инстинктовъ и требованій человѣческой природы. Они, какъ напр. не менѣе сильный инстинктъ самосохраненія, имѣли бы если не большее, то во вся-

комъ случаѣ одинаковое право съ нимъ на удовлетвореніе. Безъ вѣры въ нравственнаго Законодателя далеко не достаточно однихъ чувствъ душевнаго мира или безпокойства, чтобы мы подчиняли свои дѣйствія требованіямъ нравственнаго закона. Во-первыхъ, эти чувства способны постепенно дѣлаться слабѣе и слабѣе по мѣрѣ нашего невниманія къ требованіямъ своей совѣсти. Во-вторыхъ, справедливо утверждаютъ, что гордецъ способенъ не менѣе сильно страдать отъ уязвленной и оскорбленной гордости, завистливый—отъ блестящаго успѣха другихъ, жадный до денегъ—отъ погрома предпринятыхъ какихъ-либо важныхъ для него спекуляцій и т. д. Необходимо, чтобы нравственное сознаніе человѣка чаще и сильнѣе охватывалось мыслью о Богѣ—верховномъ Законодателѣ и Мздовоздадателѣ. Тогда человѣкъ скорѣе рѣшится покориться велѣніямъ совѣсти и подавить въ себѣ дурныя влеченія. Далѣе, собственнаго свѣта совѣсти отнюдь недостаточно для озаренія пути нашей нравственной жизни и встрѣчающихся на немъ подводныхъ камней. Автономисты напрасно увѣряютъ, будто бы всегда, когда только безпристрастно спросимъ мы совѣсть, она намъ отвѣтитъ съ такой ясностью и точностью, что намъ не останется желать ничего лучшаго. Вѣдь сами же они признаютъ, что пороки, предразсудки, общественное мнѣніе и тому подобное помрачаютъ свѣтъ совѣсти. Но какъ же разсвѣять этотъ мракъ и освѣтить велѣнія совѣсти? Очевидно, только съ помощью небеснаго свѣта, первоначально зажегшаго въ насъ свѣточъ совѣсти, можетъ быть это достигнуто, а не другимъ какимъ-либо путемъ. Сказать же, какъ говорятъ автономисты, будто бы для просвѣтленія совѣсти достаточно одного распространенія трезвыхъ идей и здоровыхъ началъ, значить въ сущности ничего не оказать.

Въ самомъ дѣлѣ, какія идеи нужно считать трезвыми и какія начала—здоровыми? И матеріалистъ считаетъ вѣрными и здоровыми свои идеи и начала. Между тѣмъ въ этихъ идеяхъ и началахъ заключается отравя и смерть для нравственной жизни. Даже Лянге, сперва было допустившій для матеріализма возможность нравственнаго принципа симпатіи, альтруизма, затѣмъ послѣ болѣе арѣлаго размышленія долженъ былъ признать, что распространеніе матеріалистическаго направленія необходимо способствуетъ укорененію и развитію въ людяхъ эгоизма со

всѣми его послѣдствіями. Напрасно сталъ бы кто-нибудь оспаривать эту мысль. Для послѣдовательныхъ атеистовъ, каковы приверженцы матеріализма, злое и доброе, если и могутъ какъ-либо различаться, то только, какъ пріятное и непріятное для нихъ лично, какъ выгодное или невыгодное имъ. Если же въ дѣйствительности матеріалисты иногда ведутъ повидимому хорошую жизнь, то это, во-первыхъ, непослѣдовательность, а, во-вторыхъ, во всякомъ случаѣ въ ихъ жизни, и доброй на поверхностный и снисходительный взглядъ, непременно должно недоставать самыхъ коренныхъ нравственныхъ элементовъ и качествъ, коль скоро мы возьмемъ эту жизнь во всей ея цѣлостности, въ самыхъ сокровенныхъ движеніяхъ и процессахъ ея, и обсудимъ ее съ истинно-нравственной точки зрѣнія. Или идеи и начала пантеизма способны прояснить наше нравственное сознание? Но вѣдь послѣдовательный пантеизмъ освящаетъ и долженъ узаконить одинаково все, что угодно: и самое хорошее, и отвратительное. Или идеи и начала революціоннаго социализма нужно считать трезвыми и здравыми? Людей, исповѣдающихъ эти начала, графъ Л. Толстой объявляетъ въ своемъ сочиненіи: *Ma religion* единственными людьми нашего міра, живущими не животной, а разумной жизнью. Между тѣмъ по взгляду всѣхъ людей, не утратившихъ здраваго смысла въ угоду ложной идеѣ, лица, столь восхваляемыя Л. Толстымъ, имѣютъ, именно благодаря усвоеннымъ ими воззрѣніямъ, самую сожженную совѣсть, а потому, подъ видомъ якобы гражданскихъ самоотверженныхъ подвиговъ, спокойно совершаютъ самыя грязныя и возмутительныя дѣла: бунты, кражи, развратъ, подлоги, поджоги, всякія надувательства, убійства. Или идеи деизма, насильственно разрывающаго живую связь между Богомъ и Его твореніемъ и подчиняющаго человѣка бездушнымъ законамъ міроваго механизма, способны озарить и надлежаще направить помраченную совѣсть? Конечно, нѣтъ и нѣтъ: недаромъ среди деистовъ было такъ много лицъ, извращавшихъ самыя понятія о добромъ и зломъ. Мы просили бы автономистовъ указать намъ и доназвать, что есть какія-либо идеи и начала, кромѣ православно-христіанскихъ, которыя дѣйствительно способны освѣтить яркимъ свѣтомъ помраченную совѣсть и влить въ нее единственно здравое содержаніе. Но указать таковыя начала и идеи, коль скоро забы-

вается христіанская религія, нѣтъ никакой возможности: въ пользу этой нашей увѣренности говорить вся исторія духовной жизни человѣчества и самое существо дѣла.

Такимъ образомъ, если сами защитники автономической нравственности находятъ, что для просвѣтленія совѣсти необходимо усвоеніе трезвыхъ идей и здравыхъ началъ, то имъ ничего другаго не остается, какъ остановиться на христіанскомъ міровоззрѣніи, взывающемъ къ совѣсти человѣческой, возбуждающемъ ее къ нормальнымъ отправлениямъ и вносящимъ въ нее яркій свѣтъ самой высокой нравственной истины. Не другое какое-нибудь, а только христіанское міровоззрѣніе, какъ несомнѣнно Богооткровенное ⁴⁾, пригодно для просвѣщенія совѣсти, вложенной въ человѣка Богомъ же и предназначенной выражать Его волю, но помрачившейся и искажившейся вслѣдствіе пороковъ и превратныхъ ученій.

Всѣ фразы автономистовъ касательно того, будто бы нравственный законъ унижается чрезъ возведеніе его къ Богу, какъ его виновнику, и чрезъ подчиненіе его откровенному христіанскому ученію, лишены смысла. Въ самомъ дѣлѣ, неужели мы унижаемъ достоинство какого-нибудь гражданскаго закона, когда виновникомъ его считаемъ представителя верховной власти въ государствѣ? Неужели мы унижаемъ какое-нибудь государственное установленіе чрезъ то, что исполняемъ его не только ради него самаго, но и изъ повиновенія и любви къ законодателю? Униженіе и оскорбленіе закона происходитъ только отъ неисполненія его нами, отъ нашего пренебреженія къ нему, но не отъ чего-либо другаго. Равнымъ образомъ, неужели мы подрываемъ достоинство гражданскаго закона, когда понимаемъ его такъ, какъ истолковывается онъ законодателемъ или учрежденными имъ законодательными органами? Напротивъ, только въ этомъ случаѣ и сохраняется надлежащее отношеніе къ достоинству закона. Тоже самое должно сказать и касательно нравственнаго закона. Почитая Бога виновникомъ его и исполняя требованія его не только ради него самаго, но и изъ любви и повиновенія

⁴⁾ Мы имѣемъ основаніе утверждать со всею рѣшительностью, что всѣ дослѣднія попытки изяснить происхожденіе христіанства только изъ естественныхъ причинъ и условій *спонна* несостоятельны...

къ верховному Законодателю, мы скорѣе возвышаемъ въ своихъ глазахъ значеніе и достоинство нравственнаго закона, чѣмъ ослабляемъ. Тутъ приводить уже два мотива, а не одинъ, побуждающіе дорожить нравственнымъ закономъ. Равнымъ образомъ, обращаясь къ Божественному откровенію и къ авторитетному голосу учрежденной Богомъ церкви, какъ хранительницы и истолковательницы этого откровенія, за проясненіемъ и раскрытіемъ вѣдннй нравственнаго закона, мы чрезъ это дѣлаемъ самое естественное, требуемое логикою вещей дѣло и свидѣтельствуемъ свое не призрачное, а дѣйствительное уваженіе къ нравственному закону. Историковать же и понимать его, какъ каждому изъ насъ кажется наилучшимъ, значитъ поощрять свой эгоизмъ и унижать законъ нравственный. Но такой-то эгоистическій и оскорбительный для нравственнаго закона образъ дѣйствій составляетъ неизбежное послѣдствіе автономической точки зрѣнія. Наконецъ, лишены всякой основательности и ссылки на то, что, возводя нравственный законъ къ Богу и ища уясненія и раскрытія его въ Божественномъ откровеніи и въ голосѣ вселенской церкви, мы чрезъ это будто бы подставляемъ вѣдннн основы, тогда какъ въ нравственной области умѣстны-де только внутреннія основы, коренящіяся въ самомъ духѣ человѣческомъ. Соображенія эти имѣли бы вѣсь только въ томъ случаѣ, еслибы автономисты доказали, что нравственный законъ имѣетъ свой источникъ только и единственно въ человѣкѣ. Между тѣмъ мы знаемъ уже, допускать намѣренное вложеніе человѣкомъ въ себя нравственнаго закона или признавать этотъ послѣдній продуктомъ естественно-историческаго безсознательнаго процесса значитъ запутываться въ безысходныхъ противорѣчійхъ. Нравственный законъ, имманентный человѣку, т.-е. неразрывно связанный съ самой природою его, но господствующій надъ человѣкомъ, какъ нѣкая вѣднннн высшая сила, имѣетъ происхожденіе отвннн—отъ Бога. Значитъ, нравственная область допускаетъ какъ разъ то самое, что отрицается автономистами, т.-е. допускаетъ не однѣ внутреннія, но въ извѣстномъ смыслѣ и вѣднннн основы; съ другой стороны, вѣдннн идея Бога, Творца и Промыслителя нашего отнюдь не есть что-либо отвннн природою или людьми навязанное человѣку, не есть для духа нашего что-либо вѣдннннн. Всеобщность

вѣры въ Бога, Творца и Промыслителя вселенной, и самый характер этой вѣры неопровержимо свидѣтельствуютъ, что идея Бога также ⁷⁾ имманентна нашему духу, какъ нравственный законъ. Слѣдовательно тѣ основы, которыя у автономистовъ называются совершенно внѣшними, на самомъ дѣлѣ составляютъ внутреннее достояніе духа человѣческаго. Мы въ правѣ сказать даже больше: само Божественное откровеніе, разъясняющее и раскрывающее велѣнія нравственного закона, не должно считаться чѣмъ-то только внѣшнимъ по отношенію къ нашему духу. Идеи этого откровенія представляютъ собою то самое, что предполагается и требуется нравственнымъ закономъ, но только раньше *смутно* сознавалось и *тихотомно* искалось людьми. Даже догматическая сторона Откровенія не должна разсматриваться, какъ нѣчто совершенно внѣшнее, стороннее для человѣческаго духа. Думающій объ этомъ иначе рѣзко расходится съ свидѣтельствомъ исторіи до-христіанскаго религіознаго сознанія чело-вѣчества...

Такимъ образомъ все доселѣ сказанное приводитъ насъ къ заключенію, что нравственный законъ, нравственность, со стороны самыхъ основъ своихъ неизбѣжно предполагаетъ органическую связь съ религіей и необходимо нуждается въ этой связи. Тоже самое мы увидимъ, обратившись къ мотивамъ, движущимъ нравственной жизнью. Такъ какъ на эти мотивы обращается особое вниманіе автономистами, то и мы войдемъ въ нѣсколько обстоятельное разсмотрѣніе ихъ.

в) Чтобы чело-вѣкъ добродѣтель ставилъ выше всего и охотнѣе выполнялъ требованія нравственности, для этого побужденія, мотивы, влекущіе его къ добру и отстраняющіе отъ зла, должны быть во-первыхъ достаточно могущественны, а во-вторыхъ достаточно чисты и возвышенны. Законъ достаточнаго основанія, присущій нашему разуму, имѣетъ важное значеніе и въ нравственной области. И здѣсь неволью поставляется нашимъ сознаніемъ вопросъ: почему именно мы должны предпочитать добро всему, что не есть добро, и почему ради вѣрности тре-

⁷⁾ Чело-вѣкъ можетъ только помрачить и на время забыть идею Божества, какъ онъ помрачаетъ въ себѣ и забываетъ нравственный законъ, но не въ состояніи вырвать ея изъ своего духа...

бываніямъ добра должны мы отказываться отъ того, что часто столь манитъ насъ къ себѣ, что часто столь пріятно намъ? Какъ въ умственной области та или другая идея тѣмъ скорѣе принимается нами, чѣмъ больше основаній находить разумъ въ пользу ея и чѣмъ тверже эти основанія, точно также и въ области нравственной, чѣмъ больше мотивовъ движутъ нашу волю къ добру и чѣмъ сильнѣе эти мотивы, тѣмъ скорѣе располагаемся мы къ выполненію нашего долга и тѣмъ прочтѣе вырабатывается наша приверженность къ добру. А если требованія долга сталкиваются въ человѣкѣ съ враждебными ему влеченіями и порывами, то запросъ на болѣе и болѣе сильные мотивы, для исполненія величій нравственнаго закона, самъ собою возрастаетъ, увеличивается. Съ другой стороны, какъ въ умственной сферѣ основанія для принятія какой-нибудь истины тѣмъ крѣпче, чѣмъ они рациональнѣе, логичнѣе, такъ и въ нравственной сферѣ жизни тѣмъ могущественнѣе мотивы, нудящія къ исполненію требованій нравственнаго закона, чѣмъ они чище и выше по самой природѣ своей. Такова должна быть точка зрѣнія, когда обсуждается вопросъ о мотивахъ нравственной жизни. Этой-то точкою зрѣнія мы и будемъ руководиться, рассматривая и оцѣнивая какъ мотивы, предлагаемые автономистами, такъ и мотивы, выдвигаемые христіанскою религіею.

Изъ автономистовъ Кантъ предлагаетъ въ сущности одинъ мотивъ, достойный того, чтобы руководиться имъ въ нашей нравственной жизни. Этимъ мотивомъ является у него уваженіе къ нравственному закону. Всякій иной мотивъ, не исключая даже и любви къ добру, въ дѣйствительности исключается Кантовскою точкою зрѣнія. Къ Канту весьма близокъ и Гутчесонъ, учившій, будто бы доброе дѣло въ значительной степени теряетъ свое достоинство, коль скоро при совершеніи его человѣкъ имѣлъ въ виду чувство внутренняго удовольствія. Къ этимъ же автономистамъ примыкаетъ до извѣстной степени и Вашро. Другіе, напротивъ, считаютъ единственно подходящимъ и достойнымъ мотивомъ къ доброй нравственной жизни любовь къ добру ради него самого. Я долженъ дѣлать добро, говорятъ эти другіе автономисты, потому, что оно добро, а вовсе не изъ любви къ тому, кто желаетъ этого добра и требуетъ его отъ меня. Въ совершеніи добра ради него самого человѣкъ находитъ для себя

лучшую награду, а въ отступленіи отъ него—самое чувствительное наказаніе. Всякая же другая награда, всякое другое наказаніе ничтожны въ сравненіи съ тѣми, какими сопровождается въ душѣ человѣческой какъ доброе, такъ и злое дѣло. Что касается религиозной морали, то мотивы ея и не столь сильны, и тѣмъ болѣе не столь чисты. Отрекаясь отъ зла, чтобы дѣлать добро, люди, живущіе по религиозной морали, обнаруживаютъ необыкновенное своекорыстіе: за самыя легкія жертвы, какія они несутъ на землѣ, эти люди рассчитываютъ получить ни болѣе, ни менѣе, какъ вѣчное блаженство на небѣ! Этотъ упрекъ наиболѣе рѣзко дѣлаетъ вѣрующимъ опять-таки Фейербахъ. По его взгляду, привнесеніе религиозныхъ мотивовъ въ нравственную жизнь, лишая цѣны добродѣтели, въ то же время ведетъ къ тому, что измышляются такія добродѣтели, которыя рѣшительно будто бы противорѣчатъ понятію объ истинной добродѣтели. „Здѣсь, говоритъ онъ, добрыя дѣла рождаются не изъ любви къ самой добродѣтели... Тутъ человѣкъ дѣлаетъ добро не ради добра, не ради ближнихъ, а ради Бога. Онъ не грѣшитъ потому только, что Богъ оскорбляется грѣхами. Понятіе добродѣтели дѣлается для вѣрующаго понятіемъ жертвы. Богъ принесъ себя ему въ жертву, и онъ долженъ заколоть себя въ жертву Богу. Чѣмъ больше жертвы, чѣмъ больше противорѣчія природѣ, разуму, тѣмъ нравственнѣе поступокъ. Особенно католицизмъ развилъ и осуществилъ это отрицательное понятіе о добродѣтели. Самая высшая его добродѣтель есть дѣвство. Дѣвство есть самая характеристическая добродѣтель католической вѣры. Можетъ быть, монашество и есть добродѣтель для вѣры, но само по себѣ, для разума, оно просто безсмысліе. Вѣра, оказывается, дѣлаетъ добродѣтелью то, что по своему содержанію вовсе не добродѣтель. Значитъ, она, вѣра, не имѣетъ чувства добродѣтели и должна унижать истинную добродѣтель чрезъ неумѣренное возвышеніе призрачной добродѣтели“. Трудно въ нападкахъ на религиозные мотивы идти дальше, чѣмъ то дѣлаетъ Фейербахъ.

Итакъ, одни автономисты стоятъ за уваженіе къ нравственному закону, какъ за единственно достаточный и достойный мотивъ, а другіе таковымъ мотивомъ признаютъ любовь къ добру. Разсмотримъ и оцѣнимъ каждый изъ этихъ мотивовъ отдѣльно, начиная съ Кантовскаго.

Кантовскій мотивъ нельзя признать ни достаточно сильнымъ, ни достаточно чистымъ. Къ тому, что издавна говорилось и говорится противъ Кантовскаго мотива, трудно не присоединиться.

Когда выставляется единственнымъ побужденіемъ къ нравственно доброй жизни уваженіе къ требованіямъ нравственнаго закона, то самъ собою напрашивается вопросъ: во имя какихъ же основаній слѣдуетъ принять этотъ мотивъ и проникнуться имъ? Чтобы воспитывать въ себѣ уваженіе къ нравственному закону и пріучаться жертвовать ради него разнообразными чувственными и духовными влеченіями и склонностями нашими, для этого сперва нужно заручиться твердыми и ясными разумными основаніями. Но въ состояніи ли указать ихъ автономическая доктрина, отрывающая человѣка отъ Бога и освобождающая его отъ религіи? Отнюдь нѣтъ. Единственное основаніе, какое могутъ выставить автономисты, состоитъ въ томъ, что нравственный законъ есть натуральный законъ нашей природы. Но развѣ это не шаткое основаніе? Такою же естественной принадлежностью нашей природы являются и многіе другіе истинныя и влеченія. Не рѣдко они рѣзко расходятся съ требованіями нравственнаго закона, но въ то же время заявляютъ свои права большей частью громко, а иногда и черезчуръ бурно, непреклонно. Возьмите хотя бы половыя чувственные влеченія. Будда не безъ основанія сравнивалъ чувственно-половую страсть съ бушующимъ потокомъ, рвущимъ и сносящимъ все на своемъ пути. Или возьмите чувство мести. Знаменитый психологъ-поэтъ Шекспиръ изображаетъ въ своихъ безсмертныхъ твореніяхъ, до какихъ ужасающихъ размѣровъ можетъ доходить эта страсть. Отелло говоритъ про Кассіо, ради коего, по его мнѣнію, измѣнила ему Дездемона, слѣдующія поразительныя слова: „мнѣ хотѣлось бы убивать его девять лѣтъ сряду“. Или возьмите чувство гнѣва. Припомнимъ великолѣпный монологъ короля Лира въ дикой степи, въ бурю, когда онъ, во гнѣвѣ на неблагодарныхъ дочерей своихъ, желалъ бы видѣть весь міръ погибшимъ. „Громъ небесный, все потрясающій, взываетъ онъ, разбей природу всю, расплюсни разомъ толстый шаръ земли и разбросай по вѣтру сѣмена, родящія людей неблагодарныхъ. Речи всѣмъ животомъ! дуй! лей, греми и жги! Чего шадить?“ Такія душевныя движенія и вспышки то же суть естественныя явленія въ духѣ человѣ-

ческомъ, какъ они ни возмутительны съ нравственной точки зрѣнія. Почему же нужно подавлять ихъ и даже предупреждать ихъ появленіе? Автономистъ скажетъ касательно напр. полового влеченія, что оно, какъ инстинктъ, связанный съ низшей, чувственной стороною нашей природы, должно уступить стремленіямъ и влеченіямъ высшей, духовной стороны нашей природы. Но вѣдь изъ этого различія между однимъ и другимъ инстинктомъ или влеченіемъ логически слѣдуетъ только, что чувственные вожделнія заслуживаютъ меньшаго сравнительно съ духовными влеченіями уваженія, но и только. Сказать это мало: вѣдь чувственные влеченія въ человѣкѣ вообще являются неотрѣшенно отъ психическихъ и не рѣдко совершенно объединяются съ этими послѣдними. А если такъ, то на какомъ же основаніи мы должны недостаточно уважать чувственные влеченія сравнительно съ духовными, держась строго точки зрѣнія автономистовъ? Это непонятно. Но коль скоро чувственные влеченія являются имѣющими въ сущности не меньшія права на удовлетвореніе сравнительно съ психическими, въ такомъ разѣ, въ виду особенной силы первыхъ, не слѣдуетъ ли удовлетворять ихъ, хотя бы они и приходили въ столкнове-ніе съ послѣдними? Фейербахъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ утвердительно *), и онъ, конечно, правъ съ *своей* точки зрѣнія. Коллизіи происходятъ не только между чувственными и психическими влеченіями, но и между одними и другими духовными движеніями. Спрашивается: на какомъ основаніи мы предпочтемъ одни другимъ? Какъ одинаково естественныя, они одинаково и правомѣрны. Съ строго-автономической точки зрѣнія остается одинъ исходъ: слѣдовать наиболѣе сильнымъ влеченіямъ. Но допустить это не значитъ ли давать просторъ и самымъ дурнымъ движеніямъ нашего духа?

Впрочемъ сами автономисты указываютъ другой исходъ изъ этой коллизіи. Во-первыхъ указываютъ они на то, что и собственное наше сознаніе, и сознаніе другихъ людей различало и различаетъ среди разнообразныхъ влеченій нашей природы болѣе и менѣе достойныя, хорошія и дурныя, а потому и слѣдуетъ

*) Въ своихъ разсужденіяхъ о дѣйственной жизни, встрѣчающихся въ разныхъ мѣстахъ его книги: *Сущность христіанства*.

отдавать предпочтеніе первымъ изъ нихъ. Но, спросимъ, изъ чего же именно видно, что ни мы, ни остальные люди нисколько въ этомъ случаѣ не обманываемся? Когда идетъ рѣчь о достаточномъ основаніи, по которому мы обязаны предпочитать одни влеченія другимъ, этого непосредственного сознанія мало: здѣсь должны быть указаны такъ-сказать принципиальные основанія, а не инстинктивныя. Эти принципиальные основанія даются только живой вѣрою въ Бога, отпечатлѣвшаго именно въ нашей душѣ свой образъ, поставившаго ее несоизмѣримо выше тѣла и призваншаго стремиться къ уподобленію святости Божіей. Во-вторыхъ, по словамъ автономистовъ—некантіанцевъ, мы должны предпочитать одни влеченія другимъ, руководясь тѣмъ, что съ удовлетвореніемъ однихъ влеченій связано душевное довольство и наслажденіе, а съ удовлетвореніемъ другихъ—внутренній терзанія, недовольство. Но вѣдь чувства эти съ устраненіемъ вѣры въ верховнаго Законодателя и другихъ связанныхъ съ нею представленій невольно получаютъ одинаковое значеніе вообще съ чувствами удовольствія и неудовольствія, отъ чего бы они ни получались. Но коль скоро человѣкъ станеть на эту точку зрѣнія, тогда возникаетъ для него опасность совсѣмъ потеряться въ нравственной своей жизни. Мы не должны забывать, что и удовлетвореніе дурныхъ склонностей и страстей вызываетъ у многихъ людей чувства особаго наслажденія. Такъ напр. есть много доказательствъ тому, какъ люди способны сильно наслаждаться физическими и нравственными страданіями ненавистныхъ враговъ своихъ. Тираны всѣхъ временъ и народовъ, какъ свидѣтельствуеетъ исторія, обыкновенно любили смотрѣть на величайшія страданія своихъ жертвъ и находили въ этомъ какое-то сатанинское для себя удовольствіе. Исторія сохранила намъ много примѣровъ мести, поражающей своими адскими размѣрами и радостью мстителя при видѣ мученій другихъ. Мечь Ганнибала жителямъ Имеры въ Сициліи служить однимъ изъ многихъ таковыхъ примѣровъ. Если не въ такой поражающей формѣ, то все же по существу своему одинаковою является мечь въ людяхъ, доступныхъ иногда и нашему непосредственному наблюденію и испытывающихъ жгучее же наслажденіе при бѣдствіяхъ, скорбяхъ и несчастіяхъ своихъ жертвъ. Таковыми людьми доброе дѣло никогда не доставляетъ столь сильнаго удоволь-

ствія, сколько страданія ненавистныхъ имъ людей и причиненіе этихъ страданій. Но, очевидно, не одна удовлетворенная месть влечетъ за собою эти ужасныя наслажденія, но и удовлетвореніе многихъ другихъ склонностей и страстей человѣческихъ. Коль скоро же у человѣка все дѣло жизни зиждется на исканіи чувствъ удовольствія и наслажденія, то тутъ возможно предпочтеніе такихъ удовольствій и наслажденій, которыя ничего общаго не имѣютъ съ требованіями нравственности: чувства удовольствія и неудовольствія по самой природѣ своей субъективны, и мѣрило ихъ силы и продолжительности лежитъ въ самомъ человѣкѣ же, а не внѣ его...

Итакъ, автономисты, разрывая связь съ религіею, лишены самой возможности указать, почему именно человѣкъ долженъ выше всего въ человѣческой природѣ ставить нравственный законъ и его требованія и подавлять ради него другіе естественныя инстинкты, влеченія, склонности и страсти, не рѣдко съ такою силою заявляющіе свои требованія? Оказывается, что нравственный законъ не только исключительно, но и преимущественно уважать нѣтъ основаній, если при этомъ опускается изъ виду религіозная или теистически-философская точка зрѣнія на природу человѣка и на ея отношеніе къ Богу.

Будучи слабымъ и шаткимъ, Кантовскій мотивъ представляется и недостаточно чистымъ, недостаточно возвышеннымъ, если взять его внѣ тѣхъ дополненій, какія, какъ мы сейчасъ видѣли, дѣлаютъ автономисты-некантіанцы. Сводя разсужденія Канта объ исполненіи нравственнаго закона къ одному обшечу знаменателю, мы получаемъ слѣдующій выводъ: нравственная дѣятельность по чувству долга и по чувству удовольствія отъ добра являются въ непримиримомъ разладѣ, исключаящими другъ друга, такъ что по Канту человѣкъ пусть лучше исполняетъ требованія нравственнаго закона съ самопринужденіемъ, чѣмъ съ удовольствіемъ. Низменность Кантовскаго мотива сама собою бросается въ глаза. Прекрасно замѣчаетъ объ этомъ англійскій фізіологъ-психологъ Карпентеръ, говоря: „идея долга, если она дѣйствуетъ одна, стремится низвести человѣка до подчиненнаго положенія раба, исполняющаго приказанія господина, вмѣсто того, чтобы сдѣлать его господиномъ самого себя“. Дѣйствительно, какую цѣну можетъ имѣть въ нашихъ глазахъ ка-

кой-либо самоотверженный поступокъ, если онъ совершился только изъ повиновенія требованіямъ закона, а вмѣстѣ и не по живой любви къ ближнему, и если совершитель его не испыталъ при этомъ внутренняго удовольствія, радости за торжество добра? Кантъ забылъ или не хотѣлъ взять во вниманіе то важное обстоятельство, что испытываніе удовольствія, душевнаго мира, радости при совершеніи добра есть законъ нашей природы и потому жажда этихъ душевныхъ отрадныхъ состояній есть дѣло естественное и неизбежное для всякой нравственно развитой личности. Возводить же въ правило, въ какую-то норму, антагонизмъ между требованіями долга и нашимъ влеченіемъ къ блаженству чрезъ добро и въ добръ значить во-первыхъ не знать идеальной стороны человѣческой природы, а во-вторыхъ обезцѣнивать въ глазахъ человѣка добродѣтель — это лучшее, полнѣйшее и высшее изъ всѣхъ благъ. Такимъ образомъ неоспоримо, что мотивъ, предлагаемый Кантомъ въ указанномъ видѣ, лишенъ и надлежащей нравственной цѣнности.

Повидимому съ совершенно-противоположными качествами выступаетъ мотивъ, предлагаемый другими автономистами, а именно: любовь къ добру ради него самого, ради его внутренней цѣнности и обаятельности. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что любовь къ добру, какъ мотивъ нравственной жизни, есть наиболее возвышенный мотивъ, какой только можетъ быть. Однако изъ этого еще отнюдь не слѣдуетъ, будто бы автономисты совершенно правы, указывая этотъ и только этотъ мотивъ.

Всякій согласится, что дѣлать добро изъ любви къ нему можетъ только тотъ, кто уже прошелъ надлежащую школу нравственнаго самовоспитанія и успѣлъ благодаря особымъ благоприятнымъ условіямъ заглушить въ себѣ до возможной степени противоположные любви къ добру инстинкты, вождельнія и склонности. Но возможно ли для безрелигіознаго человѣка выработать чистую и прочную любовь къ добру? Чтобы полюбить добро больше всего въ жизни и жертвовать ради него другими нашими влеченіями и склонностями еще для этого самого нужно имѣть вполне достаточный мотивъ и достаточныя пособія, каковыхъ помимо религіи взять негдѣ. Между тѣмъ все это забываютъ защитники безрелигіозной морали.

По ихъ поверхностному взгляду на человѣческую природу прежде всего выходитъ, какъ будто бы въ человѣкѣ есть одно только влеченіе къ добру или какъ будто бы это влеченіе само по себѣ господствуетъ надъ противоположными ему влеченіями. На дѣлѣ же такой оптимистическій взглядъ ничѣмъ не оправдывается и не можетъ быть оправданъ. Не одинъ только ап. Павелъ признавалъ въ человѣкѣ два діаметрально противоположныя влеченія: влеченіе къ добру и влеченіе ко злу и видѣлъ въ послѣднемъ изъ этихъ влеченій наибольшую силу. Такое воззрѣніе свойственно всякому глубокому пониманію и знанію человѣческой природы. Не признавать справедливости этого взгляда могутъ только люди, имѣющіе фальшивое понятіе о добрѣ и злѣ, смѣшивая ихъ съ пріятнымъ и непріятнымъ, съ выгоднымъ и невыгоднымъ, и вообще поверхностно взирающіе на дѣло нравственной жизни. За воззрѣніе ап. Павла поэтому высказывалось не мало философовъ, повто въ и вообще знатоковъ человѣческой природы. Самъ Кантъ долженъ былъ признать „радикальное зло“ въ человѣческой природѣ, хотя онъ и не вывелъ отсюда надлежащихъ слѣдствій. *Debes, ergo potes*, т.-е. если ты долженъ, то и можешь, это Кантовское положеніе представляется величайшимъ абсурдомъ, какой когда-либо высказывался. Но если влеченіе ко злу составляетъ неотъемлемую принадлежность человѣческой природы въ настоящемъ ея состояніи и если это влеченіе большей частью беретъ верхъ надъ влеченіемъ къ добру, то необходимо поставить нравственную жизнь и нравственное развитіе человѣка подъ вліяніе возможно болѣе могущественныхъ мотивовъ, чтобы инстинктивное влеченіе къ добру возможно чаще торжествовало въ человѣкѣ надъ противоположнымъ ему влеченіемъ и мало-по-малу перешло, насколько это возможно, въ сознательную и прочную любовь къ добру. Здѣсь долженъ имѣть мѣсто всякій мотивъ, религіозный ли то или другой, лишь бы онъ приводилъ къ цѣли и былъ нравственно благороденъ. Спрашивается: есть ли изъ всѣхъ подобныхъ мотивовъ, такіе, которые могли бы соперничать съ религіозными по своей силѣ и по своему могуществу? Нѣтъ и быть не можетъ ничего сильнѣе и могущественнѣе религіозныхъ мотивовъ.

Этимъ то и объясняется то обстоятельство, что мыслители самыхъ разнородныхъ направленій,—въ обличеніе значить наи-

болѣ рѣшительныхъ автономистовъ,—находили и находятъ нужнымъ привлекать и религіозные мотивы къ дѣлу нравственной жизни. Такъ послѣдователь стоической школы, Маркъ Аврелій, постоянно обращавшійся къ идеѣ долга и полагавшій ее въ основаніе нравственной жизни, любилъ однако говорить о покорности Провидѣнію и тѣмъ возбуждалъ къ добродѣтели. Вольтеръ и многіе изъ французскихъ энциклопедистовъ находили, что ничто не способно обуздывать и исправлять наиболее огрубѣвшихъ морально и эгоистичныхъ людей въ такой степени, какъ религія. Фридрихъ Гербертъ, представитель новѣйшаго реализма въ философіи, разсуждаетъ по этому вопросу такъ: „въ томъ, чего требуетъ мораль, не заключается достаточныхъ гарантій для реализованія въ жизни. Мотивы, предлагаемые моралью, слабы и недостаточны. Гораздо сильнѣе и принудительнѣе ихъ мотивы религіозные. Спѣша на помощь морали, религія говоритъ человѣку: „ты можешь избѣгнуть человѣческихъ глазъ и человѣческаго суда, но никогда и нигдѣ не укроешься отъ взоровъ и суда владыки вселенной. Вообще религія внушаетъ мужество и возбуждаетъ энергію для дѣла добра. Служа могучимъ двигателемъ нравственной жизни, религія не даетъ человѣку предаться самоубаюкиванью и самообольщенію въ дѣлѣ нравственной жизни. Еслибы человѣкъ и сталъ впадать въ опасное самоубаюкиваніе и самообольщеніе, то христіанская религія, поставляя предъ взоромъ его чудный образъ Божественнаго страдальца, въ сравненіи съ которымъ всякая человѣческая добродѣтель и всякій человѣческій подвигъ кажутся мизерными, заставляетъ гордеца смиряться и добиваться истинной добродѣтели“. Затѣмъ даже Джонъ Стюартъ Милль, выступившій некогда съ ученіемъ, всего менѣе допускавшимъ религіозную санкцію, нашелъ однако нужнымъ привлечь къ обычнымъ утилитарно-эвдемонистическимъ мотивамъ и религіозные. Противоположный Миллю по своему пессимистическому направленію философъ, Шопенгауеръ, утверждалъ, что безусловное повелѣніе долга, не сопровождаемое обѣщаніемъ награды или наказанія, неспособно двигать человѣческую волю къ добру. Даже Спенсеръ въ своемъ сочиненіи: „Изученіе социологіи“ вынужденъ былъ сказать о религіи, что она даетъ людямъ наиболѣе сильныя побужденія къ добру, чѣмъ какая бы то ни было научная

теорія или философская система; „вполнѣ призрачныя надежды, говорить онъ, вводятъ въ заблужденіе всякаго, кто полагаетъ, что въ вѣкъ, который долженъ будетъ замѣнить вѣкъ вѣрованій, достаточно будетъ для правильности въ поступкахъ людей кодекса, основаннаго на непосредственныхъ соображеніяхъ полезности. Идеи, возбуждаемыя и освящаемыя религіей, вліяютъ на наши поступки гораздо сильнѣе, нежели сознаніе, что образъ дѣйствій, согласный съ утилитарными принципами, непремѣнно будетъ для насъ полезенъ“. Будучи наиболѣе сильными, религіозные мотивы имѣютъ важное значеніе уже и потому, что они являются сравнительно съ другими новымъ и какъ бы добавочнымъ двигателемъ нравственной жизни. Касательно этого справедливо замѣчаетъ Адамъ Смитъ въ своей „Теоріи нравственныхъ чувствъ“ слѣдующее: „религія укрѣпляетъ естественное чувство долга. Вслѣдствіе этого глубоко религіозные люди вообще снискиваютъ наибольшее довѣріе къ своей честности. Мы предполагаемъ постоянно, что они заинтересованы *лишнимъ* побужденіемъ въ исполненіи своего долга. Религіозный человекъ, подобно всякому свѣтскому человѣку, поступая извѣстнымъ образомъ, руководится и нравственнымъ чувствомъ, и одобреніемъ совѣсти, и людскимъ мнѣніемъ, и заботою о доброй славѣ. Но кромѣ того его направляетъ еще одно и весьма важное соображеніе: при каждомъ шагѣ своемъ онъ призываетъ въ свидѣтели Высшаго судію“.

Такимъ образомъ, даже для того, чтобы человекъ усвоилъ себѣ въ качествѣ мотива нравственной жизни любовь къ добру, необходимо дѣйствіе религіозныхъ мотивовъ, какъ наиболѣе могущественныхъ. Только при ихъ содѣйствіи естественное влеченіе къ добру можетъ постепенно одерживать верхъ надъ влеченіемъ ко злу и переходить уже въ сознательную и твердую любовь къ добру. Пренебреженіе къ религіознымъ мотивамъ со стороны автономистовъ является значить плодомъ непониманія дѣла или слѣпаго предубѣжденія. Скажемъ больше: это пренебреженіе къ религіознымъ мотивамъ есть осознательное доказательство пренебреженія къ интересамъ нравственности, къ ея процвѣтанію. Кто дорожить развитіемъ и упроченіемъ доброй нравственности среди людей, тотъ развѣ въ состояніи отбрасывать религіозные мотивы? Если вы дорожите, читатель, напр.

развитіемъ въ себѣ дара здраваго сужденія о вещахъ, то конечно, пользуетесь всѣмъ, что способствуетъ этому развитію. То же должно быть и въ дѣлѣ заботы о доброй нравственности: здѣсь должно быть для насъ дорого все, что можетъ содѣйствовать ея появленію и упроченію, если только мы не считаемъ ее дѣломъ безразличнымъ или маловажнымъ.

Какъ ни очевидна важность и необходимость религіозныхъ мотивовъ для нравственной жизни, но крайніе автономисты все-таки пытаются ускользнуть отъ признанія ихъ и истощаются въ усиліяхъ защитить свою точку зрѣнія. Такъ одни изъ автономистовъ указываютъ на то, что нерѣдко люди, не руководствующие никакими религіозными мотивами, воспитываютъ однако въ себѣ такую любовь къ обездоленнымъ и угнетеннымъ нищетою, что обрекаютъ себя ради ихъ блага не только на тяжкія лишенія, но и на самую смерть. Другіе же изъ автономистовъ возлагаютъ всѣ унованія на законы человѣческаго развитія, утверждая, будто бы развитіе въ человечествѣ альтруизма, самоотверженной любви къ людямъ, совершается само собою съ такой же послѣдовательностью и неизбежностью, какъ и развитіе всякаго другаго вида жизни, существующаго въ природѣ, и что будто бы современемъ безъ всякаго пособія со стороны религіозныхъ мотивовъ альтруизмомъ совершенно вытѣснится эгоизмъ, такъ что всѣ безъ исключенія люди превратятся въ существа, способныя забывать себя ради другихъ. Согласно принятой нами на себя задачѣ, мы должны сказать два-три слова и по адресу этихъ соображеній и мечтаній.

Что касается ссылки на самоотверженныхъ слугъ бѣдныхъ классовъ народа, то замѣтимъ слѣдующее: вожущуюся любовь къ людямъ во-первыхъ нельзя отождествлять съ любовью къ добру вообще. Любовь къ добру, какъ увидимъ, не раздѣльна съ любовью къ Богу и вообще предполагаетъ многія такія качества въ человѣкѣ, какихъ можетъ и не быть у имѣющаго любовь къ людямъ, но не въ христіанскомъ смыслѣ этого слова. Съ другой стороны, лучшіе изъ печальниковъ и радѣтелей бѣдности и нищеты не только не разрывали въ своихъ дѣйствіяхъ съ религіозными мотивами, но скорѣе вдохновлялись ими на самоотверженное служеніе меньшей братіи. И это вполне понятно: если Спаситель къ Себѣ самому относитъ все, что мы сдѣлаемъ

для голодающихъ, жаждущихъ, бездомныхъ, бездомовныхъ и т. под., то не почерпаетъ ли въ этомъ человѣкѣ наибольшее побужденіе къ христіанской благотворительности во всѣхъ ея видахъ и формахъ? Далѣе, мы въ правѣ заподозрить дѣйствительность и чистоту любви къ ближнимъ въ тѣхъ людяхъ, на которыхъ указываютъ автономисты. Тамъ нѣтъ и быть не можетъ истинной любви къ людямъ, гдѣ къ однимъ классамъ общества питается ненависть и злоба, проявляющаяся въ подстрекательствахъ неимущихъ противъ имущихъ, въ клеветахъ на послѣднихъ, въ насиліи надъ ними и т. д., тогда какъ другіе классы народа дѣлаются предметомъ назойливыхъ попеченій, о какихъ кричатъ на весь міръ. Истинная любовь къ людямъ скорѣе заставитъ человѣка нести иго клеветы и насилія на себя самомъ, чѣмъ подвергать ему другихъ, и не допустить возбужденія вражды и ненависти между кѣмъ бы то ни было. Но, какъ свидѣтельствуетъ дѣйствительность, именно и грѣшатъ страшно противъ такой истинной любви тѣ, кого имѣютъ въ виду крайніе автономисты. Наконецъ, если по глубоко вѣрному замѣчанію апостола Павла, самая отдача всего нашего имущества меньшей братіи еще не есть доказательство присутствія любви къ ней (1 Кор. 13, 3), то нельзя непремѣнно видѣть доказательство любви къ бѣднымъ классамъ общества въ тѣхъ лишеніяхъ и жертвахъ, какія несутъ лица, указываемыя крайними автономистами. Даже пожертвованіе жизнью отнюдь само по себѣ не есть еще дѣйствительная и нравственно-симпатичная жертва. За иной смертью скрывается или полное пресыщеніе жизнью, или сатанинская гордость, или слѣпой фанатизмъ, т.-е. нѣчто такое, что наиболее возмущаетъ наше нравственное чувство своимъ безобразіемъ. Вдумываясь поглубже въ то, что и какъ совершаютъ мнимые печальники неимущихъ и бѣдныхъ, мы можемъ открыть за всѣми лишеніями и жертвами ихъ любовь къ себѣ самимъ: къ своей роли народныхъ дѣятелей, къ своему командованію надъ другими, къ личной извѣстности и т. под. Проявились эти мнимые печальники народа истинно-христіанскими мотивами и началами, и тогда они, въ глазахъ не растлѣнныхъ морально гражданъ, были бы не тѣмъ позоромъ чело-вѣчества, каковымъ большею частью являются теперь, а съ

другой стороны и самое служеніе ихъ меньшей братіи приняло бы иной видъ.

Что касается мысли объ окончательной побѣдѣ альтруизма надъ эгоизмомъ, имѣющей будто бы совершиться роковымъ образомъ чрезъ естественно-историческій процессъ, не направляемый религіею, то это не болѣе, какъ дѣтская мечта. Исторія и непосредственный опытъ не представляютъ ни малѣйшихъ оснований для такой утопической надежды. Известный англійскій философъ Гоббесъ говорилъ, что человѣкъ относится къ другому человѣку, какъ волкъ къ волку. Шопенгауэръ высказалъ, что человѣкъ готовъ убить другаго, чтобы его жиромъ смазать себѣ сапоги. Конечно такіе взгляды очень пессимистичны. Тѣмъ не менѣе выше всякаго сомнѣнія, что эгоизмъ въ людяхъ есть могучая и живучая сила, хотя и замаскировывающаяся иногда очень искусно. Не наивно ли же мечтать, чтобы такая сила нѣкогда исчезла даже безъ содѣйствія религіи, наиболѣе, чѣмъ что либо другое, ограничивающей эгоизмъ? Съ другой стороны, если альтруизмъ совершенно вытѣснитъ любовь къ себѣ, взятую даже въ наилучшихъ ея проявленіяхъ, тогда не будетъ имѣть смысла и альтруизмъ: нормальное развитіе личнаго начала служить причиною цѣнности и альтруизма, взятаго въ его наилучшемъ видѣ. Не даромъ же Спаситель завѣщаетъ намъ любить ближнихъ, какъ себя самихъ. Затѣмъ, если альтруистическое начало будетъ повелѣвать людьми такъ, что они не въ состояніи будутъ уклоняться отъ его вліянія и давленія, то люди перестанутъ быть свободными, а дѣйствія ихъ потеряютъ всякую нравственную цѣнность и станутъ уподобляться инстинктивнымъ дѣйствіямъ животныхъ. Наконецъ, забывается и здѣсь, что развитіе альтруизма, какъ склонности жить только для блага другихъ, понимаемаго обыкновенно чуть ли не исключительно въ политико-экономическомъ смыслѣ, вовсе еще не предполагаетъ развитія въ человѣкѣ другихъ сторонъ, требуемыхъ правильнымъ понятіемъ о нравственной жизни человечества. Если стать на точку зрѣнія сторонниковъ разсматриваемаго мечтанія, тогда придется возвести рабочихъ пчель или муравьевъ на степень самыхъ высоко-нравственныхъ существъ. Не чудовищный ли это взглядъ на нравственность? Онъ въ сущности вполнѣ разрушаетъ ее.

Показавши, что безъ привнесенія религіозныхъ мотивовъ въ нравственную жизнь она лишается самыхъ могущественныхъ стимуловъ и что безъ этихъ мотивовъ напрасно и говорить о выработкѣ любви къ добру, мы должны обратиться къ оцѣнкѣ той мысли автономистовъ, будто бы христіанская религія напрасно требуетъ дѣлать добро изъ любви не къ нему, а къ Богу, и будто бы она, христіанская религія, вообще ни сколько не возвышается надъ своекорыстными побужденіями въ дѣлѣ нравственной жизни.

Упрекая христіанство за то, что оно требуетъ исполненія величій нравственнаго закона не во имя любви къ добру, а во имя любви къ Богу, автономисты обнаруживаютъ чрезъ это самыя поверхностныя психологическія понятія. Еслибы наши противники глубже вошли въ психическую жизнь человѣка, то и сами не стали бы говорить о любви къ добру, какъ мотивѣ нравственной жизни, отдѣляя отъ этого мотива то, что за нимъ скрывается и предполагается. Дѣло въ томъ, что любовь къ добру, какъ ее представляютъ автономисты, невозможна: у нихъ добро является отвлеченной, безотзывчивою и мертвою идею, но не болѣе. Но можетъ ли человѣкъ любить что то абстрактное, мертвое, неспособное отзываться? Нѣтъ и нѣтъ! Любовь возможна только между личностью и личностью. Что касается любви къ обществу, къ народу, къ человѣчеству, то эта любовь къ подобнымъ коллективнымъ единицамъ возникаетъ только на томъ основаніи, что мы видимъ въ нихъ я—же человѣческое, но тысячи разъ повторенное. Когда же говоримъ мы, что любимъ такое-то кушанье, такую-то вещь, такой-то садъ и т. д., то здѣсь выражаемся конечно метафорически. Многіе вѣдь говорятъ точно также, что они уважаютъ кофе сравнительно съ чаемъ, вѣду на пароходахъ сравнительно съ вѣдою по желѣзнымъ дорогамъ и т. д., но странно было бы думать, будто бы можно уважать и на самомъ дѣлѣ будто бы люди уважаютъ кофе, пароходы и т. д. Здѣсь выраженія: *любить*, *уважать* употребляются вмѣсто выраженій: очень нравиться, имѣть привычку. Впрочемъ, когда мы употребляемъ слово: любовь въ отношеніи напр. къ картинѣ, къ музыкальной пьесѣ, къ поэтическому стихотворенію, выраженіе это здѣсь теряетъ до известной степени свой метафорическій характеръ: за картиною, му-

зыкальной пьесой, поэтическим стихотворением намъ чуеться личность ихъ творца-художника, котораго мы и любимъ въ его чарующихъ созданіяхъ. Психологія стоитъ на сторонѣ нашего взгляда. Такъ какъ мысль о невозможности любви къ добру, какъ простой отвлеченности, имѣетъ въ нашемъ спорѣ съ автономистами существенное значеніе, то я считаю нужнымъ привести изъ психологіи профессора Владиславева слѣдующую тираду: „предметомъ любви, говоритъ онъ, можетъ быть только какое-нибудь живое существо: къ неодушевленнымъ вещамъ не возможно питать ее... Не можетъ быть, чтобы мы такъ сильно влеклись сердцемъ и къ отвлеченностямъ нашего ума. Если истина, добро и красота суть лишь абстрактныя понятія, то любовь къ нимъ совершенно безсмысленна. А такъ какъ мы инстинктивно любимъ и влечемся къ нимъ, то это значило бы, что бессмыслица вѣдрена намъ отъ природы и что сердце обманываетъ себя и насъ. Это предположеніе невозможно. Именно сердце то и цѣнитъ только серьезныя и истинныя впечатлѣнія и менѣе всего любить тратитъ свои силы на воображаемое, на несуществующее въ дѣйствительности. Когда оно не шутитъ, то одно лишь реально данное считаетъ достойнымъ своихъ положительныхъ и отрицательныхъ тревоженій. Но въ любви его къ высокимъ цѣностямъ: красотѣ, истинѣ и благу звучитъ всегда серьезный тонъ и въ сближеніи съ ними оно полагаетъ работу жизни, задачу ея. Повторяемъ, не можетъ быть, чтобы онѣ были пороженіями ума и воображенія. Фактъ любви доказываетъ, что въ красотѣ, истинѣ и добрѣ открывается какое-то существо, и то, что сердце синтезируетъ ихъ въ одномъ цѣломъ—благѣ, имѣющемъ для него цѣну и красоты и истины, убѣждаетъ насъ, что это существо—единое... Въ нравственныхъ силахъ, дѣйствующихъ согласно съ нравственнымъ закономъ, открывается первоначальный источникъ святости содержанія высшаго Существа, и любя такое содержаніе, мы собственно влечемся къ святому. Любовь къ добру, какъ синтезу красоты, святости и истины, указываетъ на интенсивное влеченіе къ Единому Верховному Существо, которое во всѣхъ отношеніяхъ есть высочайшее благо“. Но если такимъ образомъ любовь къ добру, какъ только къ логической абстракціи, является психологическимъ абсурдомъ, невозможностью, коль скоро за нею не

скрывается хотя бы бессознательное влеченіе къ Богу—воплощенію добра, то значить автономисты дѣлають христіанству совершенно безсмысленные упреки. Христіанство, внушая намъ любить Бога и изъ любви къ Нему дѣлать добро, тѣмъ самымъ не только внушаетъ любовь къ добру ради него самого, но и дѣлаетъ единственно возможною эту любовь. Говоря: кто любитъ Меня, тотъ выполняетъ Мои заповѣди (Іоан. 14, 15 и 23), и наоборотъ, Господь Іисусъ Христосъ высказывалъ тѣмъ величайшую психологическую истину, до уразумѣнія коей еще не досрости автономисты, какъ они ни кичатся знаніемъ тайнъ нашей души.

Итакъ, устраняя религіозный мотивъ, т.-е. любовь къ Богу, какъ живому воплощенію добра, автономисты чрезъ то самое устраняють и любовь къ добру, какъ мотивъ нравственной жизни, отнимая у этого мотива его *необходимыя* психологическія основанія и предположенія.

Однако Фейербахъ употребляетъ усилія нанести христіанству ударъ и съ этой стороны. Онъ говоритъ, что добро въ Богѣ есть только предикатъ, а Богъ—субъектъ, и что слѣдовательно мы оставляемъ мѣсто и не для любви къ добру, мысли Бога, какъ субъектъ, отличный конечно отъ предиката. Христіане, утверждаетъ Фейербахъ, были бы правы только въ томъ случаѣ, еслибы они говорили: добро есть Богъ. Вся эта Фейербаховская логомахія лишена смысла. Кантъ сказалъ величайшую истину, когда утверждалъ, что въ нравственномъ отношеніи во всей вселенной нѣтъ ничего добраго, кромѣ доброй свободной воли. Дѣйствительно, понятія о нравственно добромъ и о свободной волѣ, какъ его носитель, суть въ дѣйствительности указаніе не на два, а на одинъ только предметъ. Лишь разсудочный анализъ для удобства мышленія можетъ разсматривать ихъ, какъ разныя вещи. А если такъ, то когда идетъ рѣчь о Богѣ, можно ли отдѣлять въ Немъ то, что есть субъектъ, отъ того, что для аналитической мысли является предикатомъ? Отдѣлить отъ я Божественнаго добро также невозможно, какъ нельзя отдѣлить отъ воли ея нравственныя особенности. Повтому сказать, что абсолютное добро есть Богъ или Богъ есть абсолютное добро, вовсе не значить допустить какую-либо логическую погрѣшность. О человѣкѣ дѣйствительно слѣдуетъ сказать, что

понятіе добра можетъ быть и отдѣляемо отъ понятія объ его я, такъ какъ человѣкъ по состоянію и настроенію своей свободной воли бываетъ часто злымъ и такъ какъ человѣкъ не въ состояніи сполна воплощать въ себѣ идею добраго, еслибы и захотѣлъ воплотить.

Значить, какъ ни изворачиваются автономисты, все-таки выходятъ, что христіанство, внушая любить Бога больше всего, внушаетъ тѣмъ самымъ любить добро больше всего. Поэтому этотъ вопросъ можно считать исчерпаннымъ, и мы должны теперь войти въ обсужденіе того, не болѣе ли правы автономисты въ своихъ упрекахъ религіи за то, что она допускаетъ преимущественно корыстные мотивы. На нашъ взглядъ и здѣсь мы встречаемся съ неправильнымъ пониманіемъ дѣла.

Извѣстно, что христіанинъ вызывается самымъ оуществомъ христіанской религіи видѣть въ каждомъ добромъ своемъ дѣлѣ плодъ не только своей свободной воли, но и благодатныхъ воздействій. Коль скоро же христіанину свойственно такое убѣжденіе, то не странно ли говорить, будто бы онъ, слѣдуя добру и отрекаясь отъ зла, рассчитываетъ чрезъ то заполучить высокопроцентный вексель на блаженство въ вѣчности, какъ по праву ему принадлежащее? Загробное блаженство, съ точки зрѣнія истиннаго христіанина, должно быть прежде всего и главнымъ образомъ послѣдствіемъ милосердія Божія, а не собственной его заслуги. Но гдѣ идетъ рѣчь о милосердіи къ намъ, тамъ своекорыстіе и горделивые расчеты на послѣдствія нашихъ поступковъ лишены всякой опоры и всякаго смысла, хотя бы мотивомъ нравственности и являлось со стороны религіи указаніе на вѣчное блаженство. Своекорыстіе и гордость *возможны* *) только тамъ, гдѣ существуетъ убѣжденіе, что полученіе извѣстныхъ результатовъ обуславливается только и единственно нашей дѣятельностью и что непременно добьемся желаемаго въ силу собственныхъ заслугъ. Между тѣмъ, это то воззрѣніе и настроеніе въ нравственной области и разсматривается христіанствомъ, какъ грѣхъ, какъ зло, отчуждающіе отъ Бога и блаженства. Съ

*) Возможны, но не непременно существуютъ: вмѣсто нихъ можетъ говорить въ человѣкѣ чувство справедливости. Мы имѣемъ въ виду житейскія дѣла и отношенія.

другой стороны, христіанство менѣе, чѣмъ какая-нибудь нная доктрина, останавливается на одной внѣшней сторонѣ нашихъ дѣйствій. Не Спаситель ли нашъ говорить: когда подаешь милостыню, пусть лѣвая рука твоя не знаетъ, что дѣлается правою (Матѣ. 6, 3)? Не Христось ли постоянно указываетъ вообще на то, что каждое доброе дѣйствіе наше по стольку цѣнно въ очахъ Божіихъ, по скольку оно искренно, т.-е. по скольку выражается въ немъ наше внутреннее нравственное настроеніе? Не Христось ли осуждаетъ *наемничью* манеру въ дѣлахъ нравственности, рассчитывающую только на награды и наказанія? Значить, и указанія христіанства на загробное блаженство и загробныя мученія, какъ на побужденіе къ надлежащей нравственной жизни, слѣдуетъ понимать вовсе не такъ, какъ понимаютъ автономисты. Обѣщая блаженство за добрую жизнь, христіанство имѣетъ въ виду добрыя дѣла не по наружной только ихъ сторонѣ, но прежде всего и главнымъ образомъ по внутреннимъ ихъ основамъ. Спрашивается: можно ли же совершать таковыя добрыя дѣла, рассчитывая только на блаженство въ вѣчности и не имѣя внутреннихъ симпатій къ нимъ ради ихъ собственной цѣнности и привлекательности? Намъ представляется это психологически невозможнымъ. Напр. я могу подавать щедрыя милостыни, только боясь подвергнуться въ противномъ случаѣ вѣчнымъ карамъ за безсердечное отношеніе къ нуждающимся? Но будетъ ли это добрымъ дѣломъ съ строго христіанской точки зрѣнія? Очевидно, нѣтъ, если у меня не было при совершеніи указанного поступка искренняго состраданія къ нищеть и внутренняго расположенія помочь ей. Мои поступки по своему нравственному достоинству будутъ въ сущности такими же, какъ и дѣйствія тѣхъ, кто жертвуетъ сотни и тысячи рублей на какія-либо государственно-общественныя нужды *только* для того, чтобы получить за это или медаль, или другой какой-либо знакъ отличія. Такія дѣйствія скорѣе фарисейскія, чѣмъ христіанскія. Но фарисеямъ то всякаго рода Христось и предрекалъ только горе и осужденіе (Матѣ. 23, 23—28). Значить, указывая на будущее блаженство, Спаситель не только не устранялъ, а наоборотъ, положительно требовалъ доброй нравственности по сердечному влеченію къ ней.

Слажу дальше больше: указывая въ качествѣ побужденія къ нравственной жизни надежду на загробное блаженство, Спаситель въ сущности училъ дѣлать добро изъ любви къ нему, т.-е. добру, воплощенному въ Богъ. Иисусъ Христосъ часто говорилъ, что царствіе Божіе есть царство добра и неразлучнаго съ нимъ блаженства въ вѣчности. Слѣдовательно пользоваться и наслаждаться блаженствомъ, какъ спутникомъ и послѣдствіемъ добра, можетъ только тотъ, кто имѣетъ внутреннее влеченіе и расположеніе къ добру. У кого же нѣтъ этого влеченія и расположенія, у того не можетъ быть воспримчивости и вкуса и къ блаженству. Точно также, указывая на адскія мученія, какъ на побужденіе избѣгать зла, христіанство въ сущности внушаетъ не иное что, какъ ненависть ко злу. Въ самомъ дѣлѣ, что такое прежде всего адъ, которымъ угрожаетъ слово Божіе лицамъ, рабоблѣнствующимъ предъ зломъ и служащимъ злу? Адъ есть сосредоточеніе и реализированіе нравственнаго зла во всей его наготѣ, а затѣмъ уже и всѣхъ такъ-сказать физическихъ послѣдствій этого зла, т.-е. страданій, мученій. Бояться ада значитъ повтому бояться прежде всего зла и затѣмъ неизбѣжныхъ его спутниковъ и послѣдствій. Мнѣ кажется, что именно въ этомъ смыслѣ нужно понимать указанія Библии на райское блаженство и адскія мученія, какъ на мотивы, долженствующіе двигать человѣческую волю къ добру. Не даромъ же въ Новомъ Завѣтѣ опредѣляется царство Божіе, какъ *праведность* и *радость* во Св. Духъ. Не даромъ же говорится, что оно начинается и возрастаетъ здѣсь, на землѣ, оставляя прежде всего внутреннее достоинствіе человѣка. Значитъ, и адъ, въ противоположность царствію Божію, нужно понимать прежде всего дѣйствительно, какъ нравственное зло, а затѣмъ уже какъ связанныя съ нимъ неразлучныя послѣдствія его: тревоги, безпокойства и разныя бѣдствія. Подобно царству небесному, адъ точно также начинается здѣсь на землѣ, свивая себѣ гнѣздо въ душѣ человѣческой и уже отсюда раскрываясь во внѣ. А если такъ, то указывая на адъ, слово Божіе внушаетъ человѣку прежде всего ненависть ко злу, а затѣмъ и боязню неотвратимыхъ послѣдствій зла.

Но,—говорятъ автономисты,—въ представленіи людей могутъ *выдвигаться* и чаще *выдвигаются* такія стороны рая и ада, которыя касаются главнымъ образомъ блаженства и мученій, а не

ихъ естественной причины. Это, говорятъ, тѣмъ болѣе должно быть, что человекъ, по самому свойству своей грѣховной природы, расположенъ думать *болѣе* о наслажденіи, чѣмъ о добродѣтели. Все это справедливо, но здѣсь идетъ рѣчь уже о перевѣсѣ эвдемонистическихъ мотивовъ надъ этическими, зависящемъ не отъ христіанской религіи, а отъ грѣховности людской. Въ Новомъ же Заветѣ нельзя указать ни одного изреченія, которое узаконило бы предпочтеніе эвдемонистическихъ мотивовъ предъ этическими. Если же въ немъ и указывается, приспособительно къ вопросамъ падшаго человѣка, на блаженство какъ на награду добродѣтели, а на адскія мученія, какъ на наказаніе порока, то это дѣлается въ интересахъ нарождающейся нравственности, а не съ тѣмъ, чтобы установить принципъ предпочтенія эвдемонистическихъ мотивовъ предъ этическими. Указанія на вѣчное блаженство и вѣчныя муки обращены собственно къ тѣмъ людямъ, которые только начинаютъ дѣло христіанской нравственной жизни, переживаютъ сильныя колебанія между влеченіемъ къ добру и влеченіемъ ко злу, или осаждаются сильными искушеніями и соблазнами и готовы пасть подъ гнетомъ скорбей и бѣдствій. Цѣль этихъ указаній та, чтобы поставить человѣка на путь добра, удержать его на немъ и мало-по-малу воспитать въ немъ стремленіе дѣлать добро только изъ одной любви къ нему. Средства, избираемая христіанствомъ для достиженія этой цѣли, совершенно неизбѣжны и высоко разумны. То, что дѣлаетъ оно въ этомъ случаѣ, дѣлаютъ и сами автономисты, имѣя въ виду первые шаги человѣка въ какомъ-либо новомъ и важномъ для него дѣлѣ. Кто не могъ еще сознать и почувствовать напр. всей прелести науки, искусства и т. д., предъ тѣмъ и они сперва выдвигаютъ эвдемонистическіе или утилитарные мотивы. Разница только въ томъ, что христіанство и здѣсь остается на недосыгаемой для людей высотѣ, выдвигая идею абсолютной справедливости въ самыхъ эвдемонистическихъ мотивахъ. Со стороны огромнаго большинства автономистовъ странно возставать противъ таковыхъ мотивовъ и находить ихъ низкими, тѣмъ болѣе, что по ихъ собственному ученію, добродѣтельный ищетъ награды себѣ въ чувствѣ внутренняго довольства, а злой наказывается внутренними тревогами. Эти мотивы тоже эвдемонистическіе, а не другіе. Утверждать же, будто бы

однихъ этихъ мотивовъ достаточно для исполненія требованій нравственнаго закона, значить забывать, что добродѣтельные люди не рѣдко страдаютъ больше недобродѣтельныхъ не только отъ злобы и ненависти другихъ людей, но и отъ мучительнаго сознанія своихъ недостатковъ и грѣховъ. Значить, выдвигая предъ человѣческимъ сознаніемъ идею абсолютно-справедливаго воздаянія за гробомъ, христіанство чрезъ то удовлетворяетъ одно изъ существеннѣйшихъ требованій нравственности, которое отстаивалъ и Кантъ. Въ своемъ ученіи о загробномъ блаженствѣ христіанство къ тому же говоритъ, что степени блаженства имѣютъ быть весьма различны, смотря по различію нравственнаго состоянія людей. Очевидно, должны быть и такія степени блаженства, которыя представляютъ возможный минимумъ этого состоянія. Онѣ то и могутъ составлять удѣлъ лицъ, руководившихся предпочтительно эвдемонистическими мотивами. Самая низшая степень блаженства получитъ людьми за самую низшую же степень влеченія къ добру, но, конечно, не за эвдемонистическія побужденія, примѣщивавшіяся къ ихъ поступкамъ. Склонившійся же на сторону добраго поступка только по эвдемонистическимъ мотивамъ, но безъ *малѣйшаго* влеченія къ добру, надобно думать, не будетъ удостоенъ и низшей степени блаженства. Въ соотвѣтствіе разнымъ степенямъ блаженства Божественное правосудіе, конечно, не допуститъ одинаковости и адскихъ мученій для грѣшниковъ различныхъ степеней. Самая низшая степень адскихъ мученій, о какой мы не можемъ составить себѣ и представленія, можетъ быть удѣломъ тѣхъ, кто при земной жизни не воспиталъ въ себѣ ни малѣйшаго влеченія къ добру, поддерживалъ въ себѣ дурныя склонности и вожделнія и лишь изъ-за боязни адскихъ мукъ совершалъ иногда *по внѣшности* доброе.

Но, говорятъ автономисты, съ христіанской точки зрѣнія все такъ выходитъ, что человѣкъ за кратковременные подвиги добра получаетъ вѣчное блаженство, а это несогласимо съ требованіями справедливости и дѣлаетъ въ глазахъ христіанина „очень выгодною“ добродѣтель. Еслибы загробная жизнь мыслилась, только какъ отплата блаженствомъ или муками за дѣла мимолетной сравнительно съ вѣчностью земной жизни, тогда упрекъ эвдемонистовъ представлялся бы справедливымъ. По христіанскому же ученію, правильно понятому, дѣло представляется иначе.

Въ загробной жизни не прекратится процессъ нравственнаго развитія чловѣка, а будетъ продолжаться въ безконечность. Значить, доброе въ однихъ людяхъ и злое въ другихъ, упрочившееся здѣсь на землѣ, имѣетъ развиваться и въ вѣчности. А если это такъ, то какъ блаженство, такъ и мученіе, будучи сперва возмездіемъ за добродѣтели и пороки здѣшней жизни, затѣмъ имѣютъ быть естественными спутниками загробной нравственной жизни чловѣка ¹⁰⁾. Какъ видимъ, автономисты необдуманно и въ этомъ случаѣ бросаютъ свои упреки христіанству.

Въ заключеніе рѣчи о мотивахъ нравственной жизни остается сказать два-три слова касательно того мнѣнія Фейербаха, будто бы религія пріучаетъ смотрѣть на добрыхъ дѣла, какъ на вынужденную жертву Богу, и будто бы не нравственные вещи превращаетъ въ первостепенныя добродѣтели.

Коль скоро христіанская религія побуждаетъ чловѣка развиваться въ нравственномъ отношеніи до любви къ добру и научаетъ любить добро, воплощенное въ Богѣ, больше всего въ жизни, то какимъ же образомъ добродѣтель станетъ въ глазахъ христіанина какой то вынужденною и тяжкою жертвою? Истинный христіанинъ не можетъ не дѣлать добра въ такой же степени, въ какой онъ не можетъ не дышать воздухомъ. Добро для истиннаго христіанина составляетъ жизненную потребность, безъ удовлетворенія которой онъ томился бы и страдалъ. Какъ удовлетвореніе всякой истинной потребности связано съ чувствомъ удовольствія, радости, такъ и удовлетвореніе нравственной потребности. О какой-же жертвѣ здѣсь можетъ быть рѣчь? Понятіе о добродѣтели, какъ жертвѣ, умѣстно скорѣе всего при Кантовскомъ и однородномъ съ нимъ воззрѣніи. Гдѣ добродѣтель совершается только изъ холоднаго подчиненія игу нравственнаго закона и гдѣ любовь къ добру не имѣетъ мѣста, только тамъ добродѣтель является жертвою. Здѣсь чловѣкъ и не хотѣлъ бы дѣлать добра, не чувствуетъ влеченія къ нему, не находитъ въ добрѣ источника высшихъ радостей для себя, но все-таки совершаетъ его во имя непреклонныхъ требованій долга, закона. Но христіанская религія и поставляетъ себя цѣлю освободить чловѣка отъ такого *рабскаго* отношенія

¹⁰⁾ Еслибы противники христіанства становились на эту точку зрѣнія, то столь ходячіе упреки христіанству по вопросу о вѣчныхъ мукахъ за грѣхи кратковременной жизни сами собою исчезли бы...

къ добродѣтели, бывшаго еще умѣстнымъ въ ветхозавѣтномъ чловѣкѣ. Поскольку христіанинъ недоработался въ нравственномъ отношеніи до того, чтобы видѣть въ добродѣтели насущную для себя потребность и источникъ своего благобытія, постольку онъ еще не удовлетворяетъ христіанскому идеалу, хотя бы по сознанию лежащаго на немъ долга и совершалъ добрыя дѣла. *Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный* (Матѣ. 5, 48), говоритъ Спаситель всѣмъ Его послѣдователямъ. Но для Отца небснаго добрыя дѣла не суть жертва, а такъ-сказать самое обычное и естественное проявленіе Его воли. Къ этому-то и призывается каждый христіанинъ. Выходить слѣдовательно какъ разъ противное тому, что утверждаетъ Фейербахъ: съ христіанской точки зрѣнія поступокъ чловѣка оказывается въ нравственномъ отношеніи тѣмъ выше и желательнѣе, чѣмъ менѣе считается онъ жертвою со стороны совершителя его.

Уже и изъ всего этого видно, насколько неправъ Фейербахъ, увѣряя, будто бы привнесеніе христіанскихъ религіозныхъ мотивовъ въ нравственную жизнь благопріятствуетъ превращенію неправственныхъ дѣйствій въ высоко-нравственныя. По Фейербаху, всегдашнее дѣвство будто бы противорѣчитъ разуму и нравственности, а между тѣмъ христіанство почитаетъ дѣвство самой высшей добродѣтелью. Почему Фейербахъ объявляетъ дѣвство противнымъ разуму и нравственности, трудно понять. Вѣдь никто не рѣшится сказать, будто бы поступаетъ совершенно несогласно съ разумомъ и съ нравственностью тотъ ученый, который ради интересовъ науки и блага чловѣчества подвергаетъ опасности не только здоровье свое, но и самую жизнь, то испытывая на себѣ дѣйствіе тѣхъ или другихъ сильныхъ ядовъ, то пускаясь въ опасныя экспедиціи, то поднимаясь на воздухъ на аэростатъ, то надолго уединяясь въ кабинетъ или лабораторіи отъ вѣшняго міра и т. д. Почему же поступаетъ несогласно съ разумомъ и нравственностью только тотъ, кто не чувствуя потребности въ семейной жизни или отказываясь отъ ней въ силу уважительныхъ причинъ, вседѣло отдается дѣлу своего нравственнаго совершенствованія и *вмѣстѣ* самоотверженнаго служенія благу ближнихъ? Непостижимо! Нападать на дѣвство былъ бы въ правъ Фейербахъ тогда только, когда оно непременно предпринималось бы изъ-за нечистыхъ

мотивовъ и для достиженія нечистыхъ цѣлей, но въдѣ такіе мотивы и цѣли наиболѣе строго осуждаетъ христіанская же религія. Что дѣвство, предпринимаемое по особымъ высшимъ мотивамъ, есть нѣчто, совершенно соответствующее разуму и нравственности, видно изъ слѣдующаго: не одинъ Шопенгауеръ, а и нѣкоторые другіе выдающіеся мыслители находили дѣвство въ высшей степени разумнымъ и нравственнымъ явленіемъ при извѣстныхъ условіяхъ. Не менѣе трудно понять, откуда взялъ Фейербахъ, будто бы христіанская религія считаетъ дѣвство самой высшей изъ всѣхъ добродѣтелей¹¹⁾. Не потому ли вообразилъ это Фейербахъ, что всегдѣшнее дѣвство есть тяжкая жертва со стороны чувственной природы человѣка? Но въ такомъ разѣ слѣдовало бы не забывать словъ апостола Павла, что еслибы человѣкъ отдалъ свое тѣло даже на сожженіе, но оказывался чуждымъ любви къ людямъ, все-таки поступокъ его былъ бы совершенно бесполезнымъ, но отнюдь не вышею изъ добродѣтелей (1 Кор. 13, 3). Самоотверженная любовь къ ближнимъ, соединенная съ любовью къ Богу и ею одушевляемая, вотъ высшая изъ христіанскихъ добродѣтелей. Нѣтъ въ христіанинѣ этой горячей и всецѣлой любви къ Богу и ближнимъ, и тогда онъ даже не можетъ называться достойно именемъ христіанина, на какія бы лишенія и жертвы не обрекалъ себя. Потому-то Господь нашъ Иисусъ Христосъ къ этой единой и нераздѣльной любви сводитъ всю совокупность Божескихъ велѣній и требованій въ отношеніи къ намъ (Матѣ. 22, 37—40). Въ частности касательно любви къ ближнимъ Спаситель говоритъ: *потому узнаютъ всѣ, что вы мои ученики, если будете имѣть любовь между собою* (Іоан. 13, 35). Эта-то любовь къ Богу и ближнимъ и дѣлаетъ того человѣка высшимъ въ нравственномъ отношеніи съ христіанской точки зрѣнія, кто болѣе проникнуть ею и кто наиболѣе проявляетъ ее во всѣхъ случаяхъ и отношеніяхъ своей жизни, въ какія бы внѣшнія формы ни облекалась эта жизнь. Итакъ, изъ чего же видно, будто бы привнесеніе религіозныхъ мотивовъ въ нравственную жизнь превращаетъ недостойное въ самую высокую добродѣтель? Напротивъ, христіанскій нравственный мотивъ: любовь къ добру, воплощен-

¹¹⁾ Упреки Фейербаха католицизму въ общемъ воплѣ основательны.

ному въ Богѣ, ведетъ къ тому, что дѣлаетъ немислимою никакую добродѣтель, если она не истекаетъ изъ любви къ Богу и ближнимъ и не соединена съ этой любовью неразрывно.

г) Но религіозность имѣетъ столь существенное значеніе и столь необходима для нравственности не потому только, что она даетъ для этой послѣдней единственно-твердыя основы и предлагаетъ наиболѣе сильныя и возвышенныя мотивы. Недостаточно того только, чтобы человѣкъ видѣлъ, на какихъ прочныхъ и непререкаемыхъ основахъ покоятся нравственныя требованія, и чтобы онъ имѣлъ достаточно сильныя и чистыя побужденія къ добру. Необходимо, чтобы человѣкъ находилъ могущественную опору и поддержку во время самаго процесса своего нравственнаго дѣланія и достигалъ по мѣрѣ возможности того нравственнаго совершенства, которое служить цѣлью его нравственныхъ стремленій и усилій. Ничто, кромѣ религіи, не въ состояніи быть для человѣка таковой опорой и поддержкою на пути къ достиженію предпоставленной ему цѣли.

Нравственно-добрая жизнь — великій и трудный для человѣка подвигъ, если только не смотрѣть на нее слегка, поверхностно. Она отовсюду окружена препятствіями и соблазнами. Эти препятствія и соблазны постоянно встрѣчаетъ человѣкъ и въ себѣ самомъ, и во всемъ, что окружаетъ его.

Въ какихъ разнообразныхъ формахъ проявляется противодѣйствіе нашимъ лучшимъ духовнымъ стремленіямъ и намѣреніямъ со стороны нашей тѣлесной природы! Кто привыкъ присматриваться къ ходу своей нравственной жизни и давать себѣ отчетъ въ различныхъ проявленіяхъ ея, тотъ на самомъ себѣ, конечно, видѣлъ, чего иногда стоитъ борьба съ противодѣйствіями, выходящими отсюда. Какъ ни неправильна мысль, будто бы тѣло есть коренной источникъ зла, но для насъ до нѣкоторой степени понятно, почему и какъ приходили къ такому взгляду даже величайшіе умы. Люди, превратно или легкомысленно смотрящіе на дѣло нравственной жизни, недоумѣваютъ, зачѣмъ великіе аскеты такъ измощали свое тѣло, зарывались по-понясъ въ землю, подвергали себя различнымъ другимъ истязаніямъ и вообще вели какую-то ожесточенную войну противъ тѣла? Ближайшее же знакомство съ исторіею жизни такихъ аскетовъ говоритъ, что они иногда испытывали столь сильныя вспышки

животныхъ страстей, что невольно располагались искать побѣды духа надъ плотью въ ожесточенной борьбѣ съ нею, пока не достигали этой побѣды. Да и кому не приходилось вести въ той или другой мѣрѣ эту борьбу съ позывами и вспышками чувственности? Не вель и не ведеть ее только тотъ, кто слишкомъ стоитъ за права плоти, считаетъ безразличнымъ дѣломъ удовлетвореніе какимъ бы то ни было путемъ чувственныхъ влеченій и вообще погрузился въ животную жизнь, недостойную человѣка. Борьба съ плотью и въ настоящей дѣйствительности можетъ быть и бываетъ для нѣкоторыхъ лицъ весьма страшною. Напр. человѣкъ переиспыталъ всѣ законныя средства къ тому, чтобы выбиться съ семьей своей изъ угнетающей нищеты и не умереть отъ голода, но все осталось бесплоднымъ. Ему остается или погибнуть отъ голода, или воровать и грабить. Поймите всю трагичность этого положенія и войдите всѣмъ вашимъ существомъ въ душевное состояніе такого несчастливца. Не окажи ему поддержки религія, и что же другое остановить его отъ преступленія? Напрасно указываютъ примѣры безрелигіозныхъ людей, но рѣшившихся лучше умереть, чѣмъ рѣшиться на воровство или грабежъ. Еслибы и дѣйствительно такіе люди не стали воровать или грабить, то скорѣе за отсутствіемъ возможности къ этому, а не почему-либо иному, коль скоро они послѣдовательные люди. Во всякомъ случаѣ, и самая смерть ихъ ничего не можетъ говорить за безрелигіозность. Не умерли ли они такъ, какъ умираетъ животное, не вынесшее борьбы за существованіе? Еще чаще такіе люди сами лишаютъ себя жизни при дурно сложившихся обстоятельствахъ жизни. Совсѣмъ иное дѣло — умереть отъ голода, но съ мольбою за людей и съ словами всепрощенія, какъ это свойственно истинному христіанину. Только такая смерть и достойна человѣка, какъ нравственнаго существа. Не одна ли только христіанская религія способна такъ возвышенно настроить человѣка и превратить самую горестную и мучительную смерть его въ живую проповѣдь любви къ добру, къ людямъ?

Не менѣе сильныя препятствія въ дѣлѣ нравственной жизни исходятъ изъ нѣдръ нашего духа. Вы обязаны любить даже злѣйшихъ враговъ своихъ, а въ васъ бушуетъ и рвется наружу чувство страшнаго гнѣва, нестовой мести. На васъ вле-

вещуть, чернятъ лучшія ваши намѣренія, осмѣиваютъ самыя святыя чувства, всячески вредятъ вамъ на поприщѣ вашей общественной дѣятельности и службы, изобрѣтаютъ всякіе низкіе способы и пути, чтобы причинить вамъ душевную боль и наиболѣе унижить васъ. Какая буря негодованія поднимается въ вашей душѣ противъ таковыхъ людей! Между тѣмъ вы нерѣдко не только не имѣете возможности дозволенной христіанствомъ защиты вашего добраго имени и вашихъ законныхъ правъ, но и становитесь, благодаря вашимъ врагамъ, предметомъ укоризнъ и осужденія даже для тѣхъ, кто былъ вашимъ другомъ и покровителемъ. Что же при всемъ этомъ поможетъ вамъ сохранить возможный душевный миръ и проникнуться благожелательствомъ и всепрощеніемъ къ гонящимъ васъ? Только живая вѣра въ Бога любви и правды и только покорность Его святой воли способна помочь вамъ достигнуть этого. Такого нравственнаго настроенія преисполниться возможно только при горячей любви ко Спасителю и при живомъ общеніи съ Нимъ, внушавшимъ намъ: *любите враговъ вашихъ, благославляйте проклинающихъ васъ, благотворите ненавидящимъ васъ и молитесь за обижавшихъ и гонящихъ васъ* (Марк. 5, 44).

Стараясь свѣтъ сѣмена добра и правды въ окружающей средѣ, человѣкъ весьма часто встрѣчаетъ усиленное противодѣйствіе. Что хорошаго онъ ни предприметъ, ничто часто не ведетъ къ преслѣдуемой цѣли. Въ виду этого человѣкъ невольно можетъ придти къ убѣжденію, что одинъ въ полѣ не воинъ, а это дѣйствительно часто и говорится, и вмѣстѣ съ этимъ способенъ опустить руки. Не вѣра ли въ промыслъ Божій, ведущій человечество Ему только вѣдомыми путями къ предположенной цѣли, способна поддержать падающую энергію въ человѣкѣ, окрылить его свѣтлыми надеждами и воодушевить на новые подвиги добра? Дѣлая съ своей стороны все возможное для торжества правды и добра въ окружающей его средѣ, вѣрующій и при явныхъ неудачахъ своихъ подумаетъ не о сдѣлкахъ съ интригою, съ неправдою и со всяческимъ зломъ, а тѣмъ болѣе не о самоубійствѣ, но о болѣе энергическомъ и всецѣломъ служеніи добру, начиная каждый свой шагъ молитвою объ успѣхъ его, а оканчивая словами: да будетъ, однако, воля не моя, а твоя, Господи!

Но человѣкъ въ нравственномъ своемъ дѣланіи часто падаетъ, т.-е. грѣшитъ. Онъ не можетъ убаюкивать свою совѣсть тѣмъ, что природа-де его ограничена и слаба. Это самоубаюкиваніе и это самоснихожденіе было бы новымъ грѣхомъ и способно вести къ оправданію всякой нравственной грязи. Въ нравственной области происходитъ и должно происходить совершенно противоположное этому: чѣмъ выше человѣкъ въ нравственномъ отношеніи, тѣмъ болѣе мучается онъ при совершеніи каждаго дурнаго дѣйствія или при наплывѣ грѣховныхъ мыслей, чувствъ и желаній. Чѣмъ же, кромѣ религіи, можетъ быть выведенъ человѣкъ изъ такого мучительнаго состоянія и примиренъ съ своей совѣстью, съ Богомъ? Философія, по справедливому замѣчанію даже небогослововъ, какъ напр. Черина, не можетъ сдѣлать этого, такъ какъ философія-то и призвана доказать человѣку, что нравственный законъ имѣетъ абсолютное значеніе, что человѣкъ непремѣнно долженъ исполнять его и что всякое отъ него уклоненіе должно вести за собою наказаніе. Примирить человѣка съ совѣстью и Богомъ еще менѣе способна автономическая мораль, такъ какъ она, что мы уже видѣли, заставляетъ скорѣе человѣка грѣшить противъ Бога и совѣсти, чѣмъ дѣлать что-либо иное. Примирить человѣка съ совѣстью и съ Собою можетъ только Тотъ, Кто есть не только верховный Мздовоздатель, но и Спаситель человѣка, единственно способный даровать прощеніе грѣховъ человѣку. Въ таинствахъ крещенія и исповѣди христіанинъ и получаетъ желаемое прощеніе, тогда какъ въ таинствѣ муропомазанія онъ воспринимаетъ благодатную силу къ совершенію подвиговъ добра.

Сводя къ общему знаменателю все, сказанное по вопросу о значеніи религіозности для нравственности, мы получаемъ слѣдующій выводъ: автономическая мораль чрезъ разрывъ свой съ религіею поднимаетъ *убійственную* руку на нравственность. вычеркивая изъ нравственной жизни надлежащія отношенія человѣка къ Богу, роняя достоинство человѣческой природы, ея свободу, отвѣтственность и т. д., лишая нравственность какъ твердыхъ объективныхъ основъ, такъ и могущественныхъ и чистыхъ мотивовъ, и отнимая у ней единственно твердую опору и поддержку.

А. Гусевъ.

БРАТЬЯМЪ СЛАВЯНАМЪ*.

«Аще кто о своихъ, паче же о присныхъ не
промыслитъ, въры отвергся есть и невѣрнаго
горшій есть» (1 Тим. 5, 8).

То не можетъ подлежать сомнѣнiю, что славяне произошли
отъ одного корня и по крови между собою братья. Но то уже
вопросъ—когда, откуда и какъ они появились въ Европѣ, при-
шельцы ли они въ Европѣ, или же аборигены съ незапамятныхъ
временъ. Если и аборигены, то было же время, когда ихъ не
было и когда они только-что откуда-то и какъ-то появились. А
если пришельцы, то откуда они пришли? Конечно, изъ Азии, но
какимъ путемъ, изъ-за Каспiя ли, не черезъ Кавказъ ли, или
же переплыли черезъ моря, Черное и Средиземное, или же
только перерѣзали одинъ изъ проливовъ. Но то уже стано-
вится ясно, то уже освѣщено исторiей, больше или меньше, что
славяне видѣлись въ Европу по двумъ полосамъ, по теченiю
двухъ большихъ рѣкъ, вверхъ и внизъ, по Дунаю и Днѣпру, а
даже по Лабѣ и Одери на западъ и по Волхову на сѣверъ.
Уже одно это раздвоенiе по мѣсту жительства, по направленiю
разселенiя, сдѣлало славянъ, единокровныхъ братьевъ по корню
происхожденiя, болѣе или менѣе чуждыми другъ другу, славянъ
юго-западныхъ сдѣлало менѣе присными славянамъ сѣверо-вос-
точнымъ. Славяне при-дунайскiе пошли въ жизнь своимъ, а при-
днѣпровскiе своимъ путемъ-дорогой, и каждый отдѣлъ наслѣдо-
валъ свою особую историческую судьбу.

* Изъ «Херсонскихъ Епарх. Вѣдомостей». Прибавл. къ № 7 отъ 1 февраля 1889 г.

Но съ теченіемъ вѣковъ единовѣрные братья славяне еще больше разошлись между собою по другому направленію, духовному, по духовному принципу вѣры, по которому однако же очень глубоко разошлись жизненные историческіе пути того и другаго славянства. Нижне-дунайскіе и при-днѣпровскіе славяне приняли православную вѣру отъ грековъ, а верхне-дунайскіе католичество отъ Рима. Принятіе римскаго католичества было коренною роковою измѣною славянъ славянству.

Не даромъ католичество называется латинствомъ. Окрестившись въ римское католичество, славяне приняли и усвоили себѣ именно латинство. Приняли латинскій языкъ, какъ богослужебный, какъ священный, особенно сердцу любезный и дорогой, какъ благоговѣнно чтимый и хранимый, употребляемый и распространяемый, какъ высшій своего роднаго, необработаннаго, не развитаго славянскаго. Тогда какъ принятіе православія отъ грековъ, съ принятіемъ славянской азбуки отъ святыхъ Мессодія и Кирилла, возродило, утвердило, возвысило, осватило и образовало славянскій языкъ; усвоеніе славянами латинства нанесло роковой ударъ славянскому языку, а вмѣстѣ съ тѣмъ и славянству. Православіе, вмѣстѣ съ языкомъ, возродило славянскій духъ, славянскій разумъ, славянское народное самосознаніе. Латинство же, съ теченіемъ вѣковъ, подмѣнило славянскій духъ, славянскій разумъ, славянское народное сознаніе: сознаніемъ, разумомъ, духомъ сперва латинскими, а затѣмъ и западно-европейскими, подрѣзавъ истую славянскую жизнь въ самомъ корнѣ. Доказательства этому на лицо.

По своему внутреннему вліянію латинство стало мертвящимъ, враждебнымъ славянству началомъ въ самомъ славянствѣ. Двоясь своею привязанностію между двумя языками, высшимъ священнымъ латинскимъ и низшимъ простонароднымъ роднымъ языкомъ, латинскіе славяне мало по малу охладѣвали, особенно же въ высшихъ образованнѣйшихъ слояхъ, къ сему послѣднему и окруженные чужеродными народностями, съ забвеніемъ роднаго говора, постепенно теряли всякое отличіе отъ сосѣднихъ инородцевъ, теряли, пока на закраинахъ и совсѣмъ не потеряли свое народное обличіе. Гдѣ теперь славяне, жившіе нѣкогда по Одеру, по Лойбѣ, въ Боруссіи, въ Поморіи? долго ли просуществовать славяне, какъ славяне, а не нѣмцы, въ Познани? Много

ли славяне остались въ Богеміи, Моравіи, Саксоніи? Гдѣ теперь славяне, жившіе нѣкогда не только по восточному, но и по западному берегу моря Адриатическаго, напримѣръ, въ Венеціи? Тамъ вездѣ, поглотивъ славянство, какъ языкъ, латинская вѣра и культура поглотили его и какъ славянскую жизнь, славянскую душу, славянскую народность.

Этого мало. Съ первыхъ же годовъ отдѣленія своего отъ восточнаго православія, латинство налегло на православныхъ и въѣшнымъ своимъ вліяніемъ, какъ непримиримо враждебная политическая сила. Въ эпоху всемогущества папъ, латинство, какъ вѣра, не могло терпѣть не только рядомъ съ собою, но и около себя никакой другой вѣры, а всего менѣе могло терпѣть около себя вѣру православную, по чувству соперничества съ греко-византійскимъ вліяніемъ, по чувству возгорѣвшейся международной вражды, по чувству самопревозношенія Рима и оскорбляемой гордыни, оскорбляемой уже самымъ бытіемъ народностей, которыя осмысливаются не падать къ подножію трона мнимаго намѣстника Божія на землѣ, къ лобызанію папской туѣли. Отсюда нескончаемыя нападенія латинства на весь православный міръ, частіе, нескончаемыя войны латинства противъ славянскаго разновѣрія, начиная съ покоренія юго-западныхъ славянъ латинскому ярму огнемъ и мечемъ Карла Великаго, продолжая войнами гуситскими, неустанными подстрекательствами со стороны папъ всякой враждебной намъ силы, крестовыми походами противъ насъ польско-литовскихъ крудей, тевтонскихъ рыцарей, шведскихъ удальцовъ, и оканчивая благословіемъ Пія IX турецкому противъ насъ оружію и всякими іезуитскими происками противъ православія и противъ насъ, благословляемыми Львомъ XIII. Едва ли ошибемся въ существѣ дѣла, сказавъ, что не только Григорій VII, конечно, не оканчивается въ Львѣ XIII, но и Карлъ Великій оканчивается только пока, но не совсѣмъ, въ князь Бисмаркъ, который напрягаетъ всѣ силы своего мощнаго ума и вуетъ неслыханное отъ начала міра множество нѣмецкаго оружія, чтобы кровію и желѣзомъ отиѣтити грани нѣмецкаго оатерланда повыше Риги, такъ примѣрно около Ревеля, и пониже Царяграда, какъ замышлялъ, да не успѣлъ еще Карлъ Великій, тамъ гдѣ-либо около Смирны, а не то и поглубже въ Азіи и Африкѣ, неся впередъ свою нѣмецкую культуру, какъ

папы встарь несли свою вѣру, не терпя рядомъ съ собой никакой другой непапской вѣры, немѣмецкой культуры.

Своимъ несомнѣннымъ вліяніемъ латинство сдѣлало нашихъ присныхъ единовѣрныхъ братьевъ славянъ, въ лицѣ поляковъ, нашими злѣйшими кровными врагами, натравивъ на насъ эту злосчастную Польшу-Литву на цѣлый рядъ вѣковъ. Эта непримиримая вражда Польши противъ насъ имѣла злосчастныя послѣдствія, какъ для насъ, такъ и для всего славянства, злосчастныя потому, что политически независимые славяне разбились на два противные, взаимно ослаблявшіе себя лагеря, изъ которыхъ одинъ тяготѣлъ своими симпатіями къ востоку, къ Царюграду, а другой къ западу, къ Риму, къ единовѣрной Европѣ, а прочіе, зависимые отъ другихъ народовъ, единовѣрные намъ балканскіе и средне-европейскіе славяне были надолго и далеко отдѣлены отъ своихъ единовѣрныхъ восточныхъ братьевъ, отъ насъ славянъ русскихъ. Между южными и сѣверо-восточными славянами, отбивъ у насъ исконное наше достояніе Кіевъ, со всѣмъ поднѣпровьемъ, олатиненная Польша успѣла было вколотить себя клиномъ отъ устьевъ Нѣмана и Вислы и почти до устьевъ Днѣпра и Дуная. Чтобы устранить отъ злобнаго сосяда, непримиримаго, хотя и родственнаго врага, русское славянство вынуждено было передвинуться всею своею осядлостію съ береговъ родного Днѣпра на чуждые сперва берега Волги. Но опьяненная нашею кровію Польша по пятамъ гналась за нами и туда, тѣсня насъ всякими мѣрами, и оружіемъ и ухищреніями, и при какихъ обстоятельствахъ? Бѣдная Русь, казалось, погибла. Какъ загнанный жадными на нее охотниками звѣрь, она тѣснима была съ сѣверо-востока татарами-монголами и другими инородцами, съ юго-востока разными инородцами, татарами и турками, съ сѣверо-запада шведами, тевтонами и Литвою, съ юго-запада родственною Польшею-Литвою. Всѣ рвали ее на части. Польша, силой и коварствомъ, пробралась было въ самое сердце Руси—Москву. Помогающаго кромѣ Бога, да собственнаго самоотверженія, у Руси не было. Тутъ-то поддерживаемая Промысломъ святая Русь, какъ мощный въ самомъ зародышѣ и въ первомъ развитіи, багатырскій, полножизненный организмъ, судорожно тряхнула всѣми своими жизненными центрами, начиная съ Нижняго-Новгорода, всѣми своими нервами и силами.

И что же вышло? Татары сметены, какъ политическая единица, съ лица земли до самаго Самарканда. Шведы отгнаны за Торнео и сидятъ себѣ тамъ пока смирно. Грозная для всего свѣта, для всей Европы турецкая сила стерта единственно нами, и русскій шить чуть не прибитъ на вратахъ Царяграда въ наши дни. И если не прибитъ, то единственно потому, что мы пока не захотѣли этого. Преступная противъ насъ Польша, сряду по изгнаніи поляковъ изъ Москвы во время междуцарствія, стала терпѣть отъ насъ ударъ за ударомъ, нести потерю за потерей, такъ что къ нашимъ днямъ очутилась сперва у ногъ нашихъ, а затѣмъ и въ нашихъ русскихъ объятіяхъ, да братскихъ объятіяхъ. Да мы ничего полякамъ не желаемъ, кромѣ добра, но хотимъ дѣлать его по нашему, по-русски, чтобы намъ отъ нихъ, по крайней мѣрѣ, не было скверно. Забранныя поляками встарь русскія племена съ своими землями, храня свою древне-православную благочестивую вѣру, которую поляки всячески гнали, вынуждая насъ „приклячиць предъ свѣтымъ оицемъ“, — русскія племена Малороссіи, Волини, Бѣлороссіи, Подоліи, даже Литвы, даже самой Польши, однимъ своимъ движеніемъ въ сторону Россіи легко скинули съ себя вражескую сѣть польскаго рабства, и сейчасть же всецѣло слились съ возмужавшею русско-славянскою народностію, такъ что гдѣ вчера было польско-католическое кружево, тамъ сегодня стало настоящее руско-православное царство. А олатиненная Польша привязывается къ Руси сколько приговоромъ судебъ, сколько политическою необходимостію, столько же и благодѣяніями, которыми коренной польскій народъ осыпается со стороны русской государственности, столько же условіями благоденствія, которыми теперь ограждается его, если не политическая, то народная самобытность, которая примѣрно въ сосѣдней Пруссіи такъ жестко и неумолимо стирается.

Велѣніемъ судебъ, при пособіи собственной русской мудрости и удачъ, вышло теперь, что могучая Русь, какъ политическое государственное тѣло, какъ воинствующая, отстаивающая свою самобытность единица, уперши свой базисъ въ недоступные пока для нашихъ враговъ, совершенно безопасные для насъ берега сѣверно-ледовитаго и восточнаго океановъ, обезопасивъ свой тылъ отъ всякаго вражескаго нападенія, уперлась своимъ

челомъ и руками въ самую сердцевину южнаго славянства, съ которыми разлучали насъ тысячи миль пространства, цѣлые вѣка времени и враждебная намъ среда Польши. Теперь это средостѣніе преграды пало. Когда Русь была загнана на Волгу и тамъ со всѣхъ сторонъ окружена врагами хищниками, которые все наше силились забрать въ достояніе себѣ и насъ самихъ въ рабство, тогда намъ было не до братьевъ славянъ. Тогда намъ было довольно заботы, чтобы отстоять свое собственное бытіе. Русь тогда была огонекъ, на который со всѣхъ сторонъ дули, чтобы задуть его совсѣмъ. Нѣтъ, не задуги, не потушили. Теперь онъ разгорѣлся на огромной площади земнаго шара. Теперь не зальешь это мощное народно-славянское пламя кровію даже милліоновъ. Теперь намъ волею неволею приходится причесться къ южнымъ славянамъ не только въ стародавнюю извѣчную родню, но и въ ближайшее сосѣдство. Приходится, по русской поговоркѣ, сѣсть съ ними рядкомъ и посоветоваться ладкомъ.

О чемъ же посоветоваться между собою?

О томъ, вопервыхъ, что „еже Богъ сочета, человекъ да не разлучаетъ“. Мы съ ними связаны самимъ Богомъ; мы братья по крови. Они пошли въ жизнь по Дунаю, мы по Днѣпру. Историческая судьбина, разлучивъ насъ съ ними, погнала насъ на берега Волги, Сѣверной Двины, Урала, догнала до сѣверноледовитаго, восточнаго океановъ; утвердивъ тамъ наше твердостояніе, та же милостивая судьба повернула намъ фронтъ назадъ отъ Урала—Волги къ Невъ, Западной Двинѣ, Вислѣ, и Нѣману — Днѣпру и Дунаю. Едва-ли какая сила повернуть насъ назадъ. Едва-ли снова отодвинетъ насъ отъ нашихъ южныхъ братьевъ. Это одно.

Другое. „Кто о своихъ си нерадитъ, паче же о присныхъ, тотъ вѣры отверглся есть и невѣрнаго горшій есть“. Не скажу, съ каждымъ царствованіемъ, но ближе и тѣснѣе — съ каждымъ десятилѣтіемъ, мы русскіе больше и больше выясняемъ себѣ, что съ зарубежными славянами мы единовременные братья; что мы обязаны любить ихъ и промышлять о нихъ, какъ о своихъ кровныхъ, любить не словами и языкомъ, но дѣломъ и истинною. Мы это и дѣлаемъ уже около 200 лѣтъ, если не больше. Даже крови мы пролили за нихъ уже цѣлыя рѣки, своего золота рассыпали на нихъ цѣлыя горы. „Больше сея любви никтоже имать,

да кто душу свою положить за други своя“, кто и достояніе свое положить на друзей своихъ. Мы русскіе бѣдны, въ большинствѣ народа мы почти нищіе, между прочимъ и потому, что живаемъ себя на славянскую братію. Мы, безъ сомнѣнія, то же будемъ дѣлать и впредь, дѣлать и больше, чѣмъ дѣлали, чѣмъ больше станемъ понимать наше родство съ ними по крови и вѣрѣ. Въ послѣднее время для нихъ добро, для нихъ благодѣяніе уже то одно, что мы существуемъ, что мы сила, съ которою приходится считаться всякому, и можемъ быть грозой, которой не мѣшаетъ и поопаситься. Турція уже не забудетъ это послѣ данныхъ ей уроковъ. Австрія, даже въ своемъ самохвальствѣ, въ своемъ шовинизмѣ, твердитъ себѣ, чтобъ не забыть, тотъ же самый урокъ, данный пока не ей самой.

Третье, затѣмъ—не естественно ли намъ пожелать и себѣ самихъ того же отъ нашихъ братьевъ славянъ? Чего же именно? Прежде всего ужели съ насъ довольно только того, чтобъ утучнить славянскія земли своею кровію, своимъ потовымъ состояніемъ? Чтобы они удивляли міръ своею неблагодарностію, своею неновѣтливостію? Чтобы они вдыхали къ намъ, къ нашей силѣ, когда ихъ душитъ вражеская напасть, а когда мы эту напасть отъ нихъ отгонимъ, чтобы они видали намъ въ лицо свои проклятія, свои чуранія отъ нашей дружбы, дѣлали съ своими ласками и угодливостію къ той же враждебной намъ силѣ и науськивали ее на насъ, съ другими враждебными намъ силами всего свѣта? Надобно сказать, что міръ подобнаго зрѣлища, увы! подобной низости ума и сердца, народнаго толка и чувства, не видѣлъ, хотя видалъ и множество унижительныхъ зрѣлищъ; что братья наши славяне рискуютъ дѣйствительно удивить міръ подобною чернотою, пока не получаютъ урокъ и на свою долю, какой получили поляки. Нѣтъ, не такъ, не то намъ нужно. Славяне и съ своей стороны должны крѣпко на крѣпко вспомнить, да и не забывать, что и они намъ, какъ и мы имъ братья, что мы имъ не чужіе, а свои присные; что и они обязаны промышлять о насъ, какъ о своихъ присныхъ, какъ и мы промышляемъ о нихъ; что не только по русски, но и по обще-человѣчески, долгъ платежей красенъ; что чернотою неблагодарности не только изумишь міръ, но и отвратишь, и себя унизишь предъ своими и чужими; что мы ждемъ отъ нихъ не измѣны

ихъ отечествамъ, а только твердой памяти, что мы братья, что мы помогаемъ ихъ бытію въ качествѣ народностей славянскихъ самымъ бытіемъ своимъ въ качествѣ великой славянской державы; что кто о своихъ, о присныхъ, о братьяхъ не промышляетъ, тотъ вѣры отвергся и хуже невѣрнаго.

Посоветоваться между собою намъ приходится и о томъ, что именно среди славянскаго міра выходило наглядно, что кто о своихъ не промышлялъ, не заботился о поддержаніи родственной связи, тотъ отвергался и отъ вѣры, тотъ становился и хуже невѣрнаго, какъ и наоборотъ, кто отвергался вѣры, тотъ не радѣлъ и о своихъ присныхъ, не радѣлъ и о своемъ славянствѣ, даже больше того—тотъ становился злѣйшимъ врагомъ и гонителемъ славянства. Посмотрите на этихъ славянъ итальянскихъ они встарь приняли латинство, и гдѣ они теперь, какъ славяне? И слѣдъ ихъ простылъ. Посмотрите на славянъ старо-германскихъ, они встарь приняли латинство, и гдѣ они теперь? И слѣдъ ихъ простылъ. Остались только славянскія наименованія урочищъ: Померанія, Одеръ или Одръ, Садовая, Королевецъ. Посмотрите на эту опять-таки злосчастную Польшу, она встарь приняла латинство, и лучше бы слѣдъ ея спервоначала же простылъ, а то сколько она пролила славянской крови? Чуть было не погубила все славянство. И гдѣ она теперь, что она такое теперь, и что она скоро будетъ въ Познани? Нѣмецкая провинція, населенная нѣмцами? Посмотрите вы опять на этихъ турецкихъ янычаръ, на албанскихъ, боснійскихъ, герцеговинскихъ беговъ. Потурченныя славяне, сколько зла они сдѣлали славянству? Имѣли ли турецкіе султаны богѣ преданныхъ и горячихъ слугъ для наложенія тягчайшаго рабства на славянъ балканскихъ? Имѣла ли христіанская религія у Балканъ богѣ злыхъ гонителей? Посмотрите вы на всѣхъ этихъ заправилъ болгарскихъ, румынскихъ, сербскихъ. Кто изъ нихъ отвергся свято-отеческой вѣры, тотъ непремѣнно врагъ славянства, врагъ православной Россіи, врагъ своего собственнаго православнаго народа; тотъ охотно, скоро и дешево продаетъ его исконнымъ врагамъ славянства. Посмотрите вы на этихъ мудрыхъ западныхъ политиковъ. Чтобы укрѣпить враждебную славянамъ въ ихъ средѣ силу, чтобы поколебать славянскій духъ, чтобы подорвать родственное ему вліяніе Россіи, они пускаютъ въ сла-

ванскія земли вѣроисповѣдную пропаганду, частіе именно латинскую пропаганду. Это уже извѣданная въ славянствѣ роковая для славянства сила. Гдѣ между славянами она появится, тамъ сейчасъ же изъ своихъ, изъ присныхъ, единоуровныхъ она сдѣлаетъ кровныхъ враговъ кореннаго славянства; она сейчасъ же обратитъ симпатіи славянскихъ поворотней въ обратную сторону, отъ востока къ западу, обращая къ востоку только враждебные и пронрыдливые замыслы.

Враждебны ли мы римскому католичеству, въ славянскомъ ли мѣрѣ, виѣ ли его? По совѣсти, лично за себя и многихъ скажемъ: нѣтъ. Мы желаемъ жить и съ католиками по братски. Государственная сила наша при Екатеринѣ II, при Павлѣ I, при Александрѣ I, даже въ первые годы царствованія при Александрѣ II, стремилась дать даже предпочтеніе слабѣйшей покоренной народности предъ выносливою своею. При всѣхъ государяхъ нашихъ положено много усилій, чтобы привязать къ намъ Польшу именно ея благоденствіемъ, котораго подъ русскимъ скипетромъ она и достигла, о какомъ не могла и мечтать при своихъ круяхъ, подъ безтолковымъ владычествомъ своей родной шляхты. Забывать, прощать, за обиды добро творить, вчерашнему врагу видаться на шею русскимъ сердцамъ всегда достолюбезно и обычно. Я помню еще 30-е годы, годы предъ 30-мъ и послѣ онаго. Помню въ Бѣлоруссіи, что русскій народъ былъ глубоко покоренъ польскому панству. Помню, что и сельское духовенство глубоко преклонялось предъ тѣмъ же грознымъ панствомъ. Такъ русскому человѣку какъ будто на роду написано—клянуться всякому инородцу не только страха ради, но и по воспитанной историческимъ его жребіемъ, природной склонности. Помню и хорошо знаю, что и высшіе духовные чины отверзали тогда не только свои объятія, но и сердца римско-католическимъ духовнымъ чинамъ. Это слово чести. Скажу, что и самъ я состоялъ въ близкомъ дружествѣ съ римско-католическимъ епископомъ и ректоромъ семинаріи въ Саратовѣ. То, что сказалъ митрополитъ кievскій Платонъ въ коростышевскомъ костелѣ о родственности и близости намъ римскихъ католиковъ, то сказано имъ по старому долгому опыту, то въ большей или меньшей мѣрѣ повторили бы и многіе изъ насъ. Разновѣрие не мѣшаетъ нашей мирности, непритязательности, даже благо-

говѣйному уваженію хотя къ чужой, но близкой намъ христіанской вѣрѣ. Пусть вспомнятъ поляки, какъ православный архіепископъ Іоанникій въ Варшавѣ, въ самый разгаръ мятежа и фанатизма польскихъ страстей, подъ страхомъ собственной кровавой смерти, прибылъ въ домъ католическаго архіепископа, если не ошибаюсь, Дюховскаго, къ его смертному одру, чтобы только проститься съ нимъ, по молитвѣ къ единому нашему Богу христіанскому. Пусть бы сдѣлалъ это, и сдѣлалъ ли когда-либо римско-католическій епископъ у смертнаго одра архіерея православнаго? Наша доброта, наша немстительность, наша любовь и ко врагамъ засвидѣтельствованы тысячами фактовъ жизни и исторіи. Но жизнь и исторія постоянно напоминаютъ русской забывчивости незабвенное слово величайшаго мудреца, приснопамятнаго святителя московскаго Филарета: „такъ, да, но чѣмъ больше вы будете сближаться съ ними (поляками-латинянами), тѣмъ болѣе будете чувствовать, что между вами есть преграда“. Такъ и между ними есть любезные люди. Но между ими и нами исторія положила преграду. И какъ только мы оплошаемъ, они эту преграду сейчасъ же и подбрасываютъ намъ подъ ноги, чтобы мы упали и разбились. Такъ, чѣмъ заплатили намъ поляки, не говоря о старомъ времени, въ 1830, въ 1863 годахъ? Ввроломно-коварными, кровавыми замыслами противъ неповинныхъ людей! Въ Могилевѣ въ 30-мъ году лѣзли ночью въ окно, чтобы убить благостивѣйшаго вротчайшаго архіепископа Гавріила; гнались за моимъ отцемъ священникомъ, чтобы зарѣзать, унесли только лошади. Въ послѣдній польскій мятежъ вѣшали православныхъ священниковъ просто на деревьяхъ. Платили издавна и постоянно усиліями вызвать противъ насъ кровавую вражду всей Европы. Одна и та же историческая погудка — всячески губить схызматыцкую Русь. Ну и вызвали наконецъ возмездіе, въ старинномъ историческомъ родѣ, но на новый ладъ.

Кстати слово объ этой злополучной Болгаріи. Она начинаетъ напоминать собою злосчастную Польшу. Впрочемъ, она имѣетъ и свою исторію, не нерокую не только для православія, не только для славянства, но и для всего какъ восточнаго, такъ и западнаго христіанскаго міра. Еще въ началѣ Греко-Болгарской церковной распри одинъ русскій архіерей говорилъ одному ум-

ному, способному и пофилософствовать генералу, говорилъ съ прискорбными предчувствіемъ: „вотъ болгары возстали теперь противъ греческой церкви. А не надо было бы забывать, что греческая церковь есть мать болгарской, какъ и русской церкви. Греки проклянуть болгаръ. Наши русскія симпатіи на сторонѣ болгаръ, какъ славянъ, мы отъ нихъ не отступимся. Проклятіе греческой церкви падеть и на насъ, И посмотрите, что это принесетъ намъ бѣду.—Э, ваше преосвященство“, шутить умный генералъ, „кто теперь въ политикѣ руководятся церковными анахемами, вообще такого рода принципами? По-вѣрьте, ровно ничего не будетъ“. Въ ту пору никто не помышлялъ ни о сербской, ни о послѣдней турецкой войнѣ. А сколько съ тѣхъ поръ мы пролили крови? Не обидели-ль Россію до страха финансоваго кризиса? Не истощили-ль себя на десятки лѣтъ? Герои побѣдители, не сидѣли ль мы на скамьѣ подсудимыхъ на берлинскомъ конгрессѣ? Даромъ или не даромъ мы воевали? Не даромъ, конечно, Турція это знаетъ, не досчитываясь у себя цѣлаго полцарства. Но нынѣ изстари, отъ отцовъ и дѣдовъ, честно-грозное имя топчуть въ прахъ какіе-либо Каравеловы-Стамбуловы, наши же недоросли недоучки, которыхъ мы въ приличную пору мало съѣли. За то они принялись безъ толку съѣд другъ друга. И по дѣломъ. А грозить или не грозить намъ эта болгарская булга свалкою со всею Европой? Спаси и сохрани Боже отъ этого великаго зла. Но оно кажется неизбѣжно. А сколько милліоновъ тогда падеть изъ-за этой ничтожной Болгаріи? Сколько народныхъ судебъ измѣнится и въ какую сторону? То сфинксова загадка: „угадай, съѣмъ я тебя или не съѣмъ?“ Изъ-за этой же ничтожной Болгаріи впервые разошлись христіанскій востокъ съ западомъ при патріархѣ Фотіи, при папѣ Николаѣ I. Востокъ съ тѣхъ поръ пошелъ къ умаленію, западъ къ чудовищному возвышенію. Молимъ Бога, чтобы послѣ грядущей свалки изъ-за той же Болгаріи насталъ обратный порядокъ вещей, востокъ востока, а если не западъ запада, то поворотъ запада къ востоку.

Но для этого необходимы двѣ вещи, чтобы Болгарія, покаившись и обдумавъ способы своего покаянія и обращенія, приемлема на себя святое материнское благословеніе своей по духу матери греко-православной церкви; а второе, чтобы хранила,

яко зеницу ока, свое святое православіе, которое даже до сего дня сохранило ее, какъ особенный словенско-христіанскій народъ, въ продолженіе многихъ вѣковъ, подъ тяжкимъ турецкимъ игомъ. Тогда не уцѣлѣетъ надъ ея выею нечестивое, то безбожное, то латинское иго никакихъ Стамбуловыхъ-Мантовыхъ, никакихъ Баттенберговъ-Кобурговъ. Все рассыплется, всѣ тучи разсыются и возсіяетъ надъ нею на вѣки тихій свѣтъ православнаго креста Христова.

Привѣтствуемъ васъ, благочестивые іерархи болгарскіе, страдальцы за вѣру Христову, исповѣдники Христова имени, доблестные воины Христова. И молимъ Христа Господа нашего, чтобы ваше святое самоотверженіе во славу Божию разогнало мглу низкихъ страстей, которая такъ огустѣла надъ вашу злосчастною родиню. Да взойдетъ ваша жертва къ престолу Божию, въ вою благоуханія Господу, какъ дымъ кадильный, о грѣсѣхъ народа, о людскихъ невѣжествіяхъ. Да будете вы сѣмя святое, въ очахъ Бога и всѣхъ благородныхъ богопреданныхъ людей, стояніе вашей мятущейся земли.

Никаноръ, архіепископъ херсонскій и одесскій.

БИБЛЕЙСКІЯ ЖЕНЩИНЫ.

Жены первыхъ патриарховъ.

Пятикнижіе и прочія священныя книги Ветхаго Завета написаны были не для того, чтобы изобразить всеобщую исторію человечества или же частную исторію народа израильскаго въ особенности: онѣ служатъ высшей цѣли, а именно — показанію намъ путей домостроительства Божія о спасеніи. Цѣлыя вѣка обозначаются часто немногими чертами и на видъ выдвигаются именно только главнѣйшія личности, имѣющія прямое отношеніе къ божественному плану спасенія. Пятикнижіе мало сообщаетъ намъ о потомкахъ первой четы людей. О Каинѣ, бѣжавшемъ изъ Едема, сообщается намъ только, что онъ „позналъ жену свою; и она зачала и родила Еноха“ (Быт. 4, 17). Этою женою, послѣдовавшею за Каинномъ добровольно въ изгнаніе, могла быть только одна изъ дочерей Адама, слѣдовательно сестра Каина. Если вообще роду человеческому предстояло произойти отъ одной четы людей, въ такомъ случаѣ въ началѣ были совершенно неизбѣжны браки между братьями и сестрами¹⁾, потому что дѣти Адамовы представляли не только семейство, но вмѣстѣ съ тѣмъ и родъ. Только уже съ возникновеніемъ нѣсколькихъ семействъ рѣзко разъединились узлы братско-сестрин-

¹⁾ *Теодоритъ*, q. in. Gen. ср. 4. int. 43. *Данте*, Божественная комедія: рай, 26, 92.

ской и супружеской любви и сложились въ твердыя, неизмѣнныя нормы, нарушение которыхъ сдѣлалось грѣхомъ ²⁾. Запрещеніе браковъ въ близкомъ родствѣ имѣеть свое основаніе не только въ *hoggor patucae*, но и въ томъ, что дѣтское отношеніе подчиненія и братско-сестринское отношеніе соподчиненія непреложны и что смѣшеніемъ отдѣльныхъ семействъ достигается болѣе полное единство ³⁾. Бытописатель сообщаетъ намъ только о рожденіи Еноха, потому что съ нимъ связывается основаніе перваго города (селенія). И тотъ, и другой — и сынъ, и городъ — служить для изгнанника (Каина) основополагающимъ началомъ особаго, исходящаго отъ него историческаго развитія. Потерявъ единство въ общеніи съ Богомъ, Каинъ старается взаимно его создать для своего поколѣнія другой пунктъ единенія, ведущій къ развитію мірскаго духа и нечестія ⁴⁾. Что сообщается апокрифами о женѣ Каина, это мы уже видѣли выше *.

Это каинитское направленіе завершается въ Ламехѣ, седьмомъ членѣ въ линіи Каина: „и взялъ себѣ Ламехъ *двѣ* жены: имя одной: Ада, и имя второй: Цилла (Селла)“ (Быт. 4, 19). Итакъ Ламехъ первый ввелъ двоеженство, обратилъ чрезъ это основной творческій законъ брака въ похоть очей и похоть плоти и положилъ вмѣстѣ съ тѣмъ основаніе многоженству со всѣми его мерзостями ⁵⁾. На чувственное возбужденіе указываютъ уже имена этихъ женъ; ибо Ада значить украшенная, а Цилла — тѣнистая или пріятная. Приводятся также и сыновья обѣихъ этихъ женъ: „Ада родила Іавала: онъ былъ отецъ живущихъ въ шатрахъ со стадами. Имя брату его Іуваль: онъ былъ отецъ всѣхъ играющихъ на гусляхъ и свирѣли. Цилла также родила Тувалкаина (Товела), который былъ ковачемъ всѣхъ орудій изъ мѣди и желѣза. И сестра Тувалкаина Ноема“ (Быт. 4, 20—22). Изобрѣтенія, сдѣланныя каинитами въ области искусствъ и на-

²⁾ *Enūphania*, Cont. haer. l. 1. tom. 3: *Августинъ*, Civ. Dei l. 15. c. 16. *Заплатоустъ* ad Gen. 4, 7.

³⁾ *Августинъ*, Civ. Dei l. c.

⁴⁾ *Gregor. lib.* Mor. 16, 6: Злые любятъ градъ на землѣ, а добрые — на небѣ. О направленіи и свойствахъ этихъ двухъ поколѣній см. *Августина*, Civ. Dei l. 14. c. 28 и l. 15. c. 1. 2. 4. 5. 17. 21.

* См. апрѣль, статью «Ева».

⁵⁾ *Иеронимъ*, c. 79 ad Salv.: *Тертуліанъ*, lib. de ext. cast. c. 5. и *Lib. de monogam.*

увѣ, подтверждають стремленіе ихъ къ улучшенію и усовершенствованію мірской жизни. Между тѣмъ какъ дѣти обѣтованія въ Сновоомъ поколѣніи направляли свои помышленія, свои стремленія и вообще всю свою жизнь къ Богу и находили удовлетвореніе себѣ въ своемъ собственномъ сердцѣ, Каиново поколѣніе, потерявшее внутренней миръ и общеніе съ Богомъ, находило свою цѣль въ чувственномъ и видимомъ. То, что главнѣйшія ремесла и искусства были изобрѣтены каннитами, подверженными служенію міру, имѣеть культурно-историческое значеніе. „Во всѣхъ искусствахъ и наукахъ“, говоритъ Деличъ *), „заключается магическая черта, старающаяся отвлечь сердце отъ простоты въ Богъ и запутать его въ сѣти природы, плоти, мірской жизни“. Всѣ человѣческія способности и умѣнья были проникнуты грѣхомъ и осквернены служеніемъ ему. Тѣмъ не менѣе всѣ изобрѣтенія и искусства сдѣлались общимъ достояніемъ человѣчества, потому что они способны къ освященію и въ этомъ освященномъ состояніи могутъ быть употребляемы во славу Божию. И въ имени дочери: Нома, то есть, прекрасная, прелестная, также отражается мірской духъ; въ ней чувственная красота начинаетъ вовлекать въ свои обольстительныя сѣти и показывать свою соблазнительную силу и надъ тѣми, которые до сихъ поръ жили духомъ. Какая противоположность между этимъ нареченіемъ именъ и именами, данными Адамомъ и Евою своимъ дѣтямъ! Гордость и превозношеніе Ламеха, для котораго Богомъ служить его сила (Авак. 1, 11), высказываются въ воинственной пѣсни, въ которой онъ воспѣваетъ предъ своими женами изобрѣтеніе Тувалнаина:

«Ада и Цилла! послушайте голоса моего;
Жены Ламеховы! внимайте словамъ моимъ:
Я убилъ мужа въ избу мнѣ
И отрока въ рану мнѣ.
Если за Каина отмстится всемеро;
То за Ламеха въ семьдесятъ разъ всемеро» (Быт. 4, 23. 24).

Этимъ пѣснопѣніемъ торжества завершается древнѣйшая каннитская исторія въ седьмомъ поколѣніи. Ламехъ не находитъ нужнымъ обращаться за защитой къ Богу: онъ можетъ доста-

*) Комментарій на книгу Бытій. Изд. 4. Лейпцигъ 1872 г. стр. 176.

вить ее себѣ самъ. Поэтому онъ обращается къ своимъ единомысленнымъ съ нимъ женамъ, чтобы онѣ вмѣстѣ съ нимъ радовались на такихъ дѣтей. Такимъ образомъ каинитское поколѣніе начинается братоубійцею и завершается страстію къ убійству. Ламехово поколѣніе предается роскоши, музыкѣ и пѣнію. Итакъ первая пѣсня, облеченная въ поэтическую форму, посвящается не прославленію Бога, но возвеличенію убійственного оружія, самообожанію. Отъ этого гордаго, высокоумнаго поколѣнія, достигшаго въ семействѣ Ламеха высшей точки нечестія, да и не имѣющаго прочной будущности ⁷⁾, Моисей переходитъ къ богобоязненнымъ потомкамъ Сіеа; между тѣмъ какъ относительно послѣднихъ онъ замѣчаетъ только, что они рождали сыновей и дочерей, и не называетъ ни одной жены по имени, въ каинитской линіи (Ламехъ) приводятся жены, ихъ прелести и искусства, безъ сомнѣній для показанія того, что нечестіе и мірской духъ проникли не только въ мужскіе, но и въ женскіе круги, слѣдовательно во всю семейную жизнь, и что каинитскія женщины распространили вскорѣ грѣхъ и въ поколѣніе сифитовъ ⁸⁾. Только вполне проникнутыя мірскимъ духомъ и чувственныя женщины были въ состояніи войти въ бигамію, унижавшую ихъ нравственное достоинство. Каинитская линія заканчивается женщиною (Ноемою), обозначающею своимъ именемъ плотское похотѣніе, господствовавшее въ этомъ родѣ. быть-можетъ въ знакъ того, что грѣхъ первой женщины особенно гнѣздился въ женскомъ поколѣніи каинитовъ, достигъ здѣсь зрѣлости и вовлекъ въ бездну пагубы также и поколѣніе Божіе за немногими исключеніями ⁹⁾.

Малое Бытіе ¹⁰⁾ называетъ женъ первыхъ патріарховъ по именамъ, которые мы воспроизводимъ здѣсь ради курьеза. „Еношъ женился на сестрѣ своей Ноамѣ, Каинанъ женился на сестрѣ

⁷⁾ *Августинъ*, *Civ. Dei* 15, 17.

⁸⁾ *Августинъ* I. c. *Isidor Hisp.*, qu in Gen. ср. 6: Достойно замѣчанія, что въ поколѣніи Сіеовомъ не называется по имени ни одна женщина, рождавшаяъ въ немъ, упоминается же женщина только въ поколѣніи Каинномъ. Этими обо значается то, что земной градъ до конца своего будетъ имѣть плотскія рожденія, происходящія отъ соединенія мужчинъ и женщинъ.

⁹⁾ *Августинъ*, *Civ. Dei* 15, 20. *Исидоръ*, I. c. п. 30.

¹⁰⁾ Глава 4 у *Дильманна* въ *Ewalds Jahrb.* II годъ, стр. 240.

своей Муалелитъ (у Синкелла—Малетъ), а Малелемъ—на Дивъ, дочери Боранигела, сестръ-дочери своего отца, Гаредъ—на Баракъ, дочери Розуанла, дочери сестры своего отца, Енохъ—на Аднъ, дочери Даниала, дочери сестры своего отца, Маусалъ—на Аднъ, дочери Азраела, дочери сестры своего отца, Ламехъ—на Битанъ, дочери Варакела, дочери сестры своего отца“. О Ламехъ Талмудъ рассказываетъ странныя вещи: онъ былъ будто бы слѣпъ, и его водилъ сынъ его Тувалкаинъ. Однажды во время прогулки въ полѣ сынъ его сказалъ ему, что онъ хочетъ натянуть лукъ, потому что къ нимъ подходитъ дикое животное; выстрѣливъ изъ лука, онъ убилъ звѣря. Но, при осмотрѣ его, они увидѣли (значить, и слѣпой Ламехъ?), что это—Канъ, ихъ прадедъ. Ламехъ, разгнѣвавшись на это, умертвилъ своего сына. Съ этихъ поръ жены Ламеха возненавидѣли своего мужа, отделились отъ него и вознамѣрились убить его. Поэтому Ламехъ явился къ нимъ, попросилъ ихъ выслушать его и сказалъ имъ: „жены Ламеховы! внимайте словамъ моимъ“ и т. д. ¹¹⁾). Ноема, сестра Тувалкаина, была по Талмуду женою Самюэля и матерью дьяволовъ или по другому извѣстію—женою Шомрона и матерью Асмодея, отъ которой рождаются дьяволы ¹²⁾).

Нравственная испорченность получала все болѣе и болѣе преобладаніе въ дурной и богоотчужденной отрасли Каинова потомства и сдѣлалась всеобщею особенно вслѣдствіе брачныхъ связей снѣтовъ съ канитами; ибо Священное Писаніе повѣствуетъ: „когда люди начали умножаться на землѣ, и родились у нихъ дочери. Тогда сыны Божіи увидѣли дочерей человеческихъ, что онѣ красивы, и брали ихъ себѣ въ жены, какую кто выбралъ... Въ то время были на землѣ исполины, особенно же съ того времени, какъ сыны Божіи стали входить къ дочерямъ человеческимъ, и онѣ стали рождать имъ. Это сильные, издревле славные люди“ (Быт. 6, 1—4). Это важное и трудное мѣсто вызвало цѣлую литературу ¹³⁾, занимавшуюся изслѣдованіемъ того, что здѣсь слѣдуетъ разумѣть подъ словами: „сыны Божіи

¹¹⁾ Эленменгеръ, Разоблач. іудейство I. стр. 470.

¹²⁾ Эленменгеръ, I. с. стр. 416.

¹³⁾ Д. Рейнке, Матеріалы для объясненія В. З. Мюнстеръ 1863. Т. 5. стр. 91

и дочери человѣческія". Взгляды относительно этого раздѣляются на два класса: одни разумѣютъ подъ сынами Божиими ангеловъ, смѣшавшихся съ человѣческими женщинами и произведшихъ поколѣніе исполиновъ, между тѣмъ какъ другіе имѣютъ въ виду благочестивыхъ богочитателей изъ племени Сиеова, которые, будучи прельщены красотой каинитскихъ дочерей, вступали съ ними въ брачныя союзы и производили большихъ, сильныхъ людей. Первые считаютъ ангеловъ или падшими ангелами, демонами, или же добрыми ангелами, которые чрезъ плотское смѣшеніе съ человѣческими женщинами совершили грѣхопаденіе. Этотъ взглядъ былъ распространенъ уже въ глубокой древности. Мы встрѣчаемъ его у Филона ¹⁴⁾, Иосифа Флавія ¹⁵⁾, въ нѣсколькихъ апокрифахъ ¹⁶⁾, въ позднѣйшихъ іудейскихъ Надлоса ¹⁷⁾, у древнѣйшихъ отцовъ церкви ¹⁸⁾ и у многихъ новыхъ протестантскихъ визагетовъ. Взглядъ этотъ опирался главнымъ образомъ на книгѣ Еноха, отвергнутой въ третьемъ вѣкѣ въ качествѣ апокрифической, на посланіи Іуды 6, 2 Петр. 2, 4 и на чтеніи ἄγγελου τοῦ θεοῦ Александрійскаго кодекса, которому содѣйствовала несомнѣнно александрійская и платоническая философія, а также языческое воззрѣніе на смѣшеніе боговъ съ людьми.

Однако единственно правильное объясненіе есть то, которое подъ ангелами Божиими разумѣетъ Божіе поколѣніе сиеитовъ. Мы встрѣчаемъ его въ Климентовыхъ Воспоминаніяхъ (I, 29), въ христіанской книгѣ Адама ¹⁹⁾, у Юлія Африкана, у большей части отцовъ ²⁰⁾, у католическихъ и у большинства новыхъ

¹⁴⁾ De Gigantibus.

¹⁵⁾ Ant. I. 3, 1.

¹⁶⁾ Въ книгѣ Еноха, перев. Дильманномъ 1853, стр. 3. Завѣщаніе двѣнадцати патриарховъ, Test. Rub. Книга Юбилеевъ, у Дильманна I. с. ср. 4.

¹⁷⁾ Напр.: Midrasch Abschir.

¹⁸⁾ *Иустинъ*, Apol. I. § 5. *Авинагоръ*, leg. pro Christ. 24. *Климентъ Алекс.* praed. 3, 2. Strom. 5, 1; 7, 7. *Тертуліанъ*, de idol. ср. 9; de oeland. virg. с. 7; adv. Marc. 5, 18. *Татіанъ*, or. cont. Graec. с. 12. *Киприанъ*, de disc. et hab. mul. с. 11. *Лактанцій*, inst. div. 2, 15. *Амвросій*, l. 1 de virg., de Noë et arca ср. 4. *Евсееій* l. 5 de praep. evang. с. 4. *Меводій*, *Сулмицій Северъ*, *Ириней*, l. 4. contr. haer. с. 16.

¹⁹⁾ *Дильманнъ* l. с. стр. 100.

²⁰⁾ *Philastrius*, de haer. ср. 59. *Златоустъ* hom. 22 in Gen. *Феодоритъ*,

протестантскихъ толкователей ²¹⁾. При увеличивающемся распространеніи рода человеческого благочестивые снѣты все болѣе предавались красивымъ, похотливымъ дочерямъ канитовъ, вслѣдствіе брачныхъ союзовъ съ которыми сглаживалось различіе между двумя нравственно отличными поколѣніями, и такимъ образомъ божественная жизнь была поглощена мірскою жизнью. Нѣкоторые старались стать на средній путь, разумѣя похоть сынами Божиими сыновей правителей, а похоть дочерями человеческими дочерей людей изъ низшаго сословія ²²⁾.

Выраженіе „сыны Божіи“ означаетъ тѣсное, близкое отношеніе, въ которомъ благочестивые снѣты стояли къ Богу, и нерѣдко встрѣчается въ Ветхомъ Заветѣ ²³⁾. Такъ какъ снѣты долѣе канитовъ пребывали въ почитаніи Бога и проявляли богоподобіе въ праведной жизни предъ Богомъ, у канитовъ же въ особенности женскій полъ былъ предавъ плотской похоти, то изъ этой противоположности объясняется употребленіе названія сыновъ Божіихъ въ противоположность дочерямъ человеческимъ отличавшимся мірскимъ настроеніемъ. Въдъ каниты потеряли, какъ мы видѣли выше, единство въ Богѣ и старались замѣнить утраченное спокойствіе своего сердца чувственными удовольствіями. „При господствѣ чувственной силы, проявляемой женщинами“, говоритъ *Вейтъ* ²⁴⁾, не могло не появиться въ противоположность многоженству многомужество, какъ другой полюсъ разнузданной чувственности“. Такимъ образомъ отъ женскаго пола исходила всеобщность зла, совершенно заглушившаго божественную жизнь въ снѣтахъ, бывшихъ доселѣ преданными Богу ²⁵⁾. Порокъ и нечестіе всегда дѣйствуютъ заразительно.

inter. 47 in Gen. Кириллъ Алекс. cont. Jul. c. 9: lib. 2 glaph. in Gen. *Augustinus* Civ. Dei 15, 23. *Иларій* и другіе.

²¹⁾ См. Рейнке I. c. стр. 120 и слѣд. см. также П. Шельца, Браки сыновъ Божіихъ съ дочерями человеческими. 1865.

²²⁾ Таковы Окелдосъ, Псевдоионаванъ, Акина, Симмахъ, Сладія, Самаританскій переводчикъ, Абенъ-Эзра, Рама.

²³⁾ Сл. Цюкке. Богословіе пророковъ В. З. Фгг. 1877. стр. 21.

²⁴⁾ Начатки міра человеческого. Вѣна 1885. стр. 316.

²⁵⁾ По христіанской книгѣ Адама (стр. 95) каниты набрасывались на снѣтовъ, подобно хищнымъ звѣрямъ, равнымъ образомъ и снѣты на канитовъ, и оживлялись съ ними.

Выраженіе „поять жену“ служитъ всегда выраженіемъ установленнаго Богомъ брачнаго союза и не употребляется по отношенію къ порвѣію, чѣмъ исключается толкованіе примѣнительно къ ангеламъ, потому что ангелы не могутъ, какъ говоритъ Христосъ, ни жениться, ни выходить замужъ²⁶⁾. Правда, ангелы и падшіе духи могутъ по допущенію Божию принимать тѣла, но отнюдь не могутъ приобрѣтать несвойственную ихъ природѣ способность рожденія и размноженія своего рода. До сихъ поръ не доказано еще, чтобы ангелы могли дѣлаться способными къ воспроизведенію путемъ разврата. Съ этимъ находится въ согласіи и приговоръ Божій, имѣющій примѣненіе не къ ангеламъ, но только къ людямъ. Богъ хочетъ лишить нравственно развратившіяся родъ человѣческой духа своей божественной жизни и этимъ положить конецъ людскимъ дѣламъ, потому что въ своемъ заблужденіи человекъ есть вполне плоть, то-есть подчинился плоти и потому неспособенъ быть возведеннымъ вновь къ Богу Духомъ Божиимъ²⁷⁾. Люди впали въ такое заблужденіе, что сыны Божіи взирали только на вѣншній видъ и наружную красоту, но не на внутренне-сердечное настроеніе, и вступили въ связь съ роскошными женщинами каинитовъ.

Въ исполинахъ или великанахъ, какъ дѣтяхъ этой прѣтиво-божественной связи, видѣли дальнѣйшее основаніе для объясненія въ смыслѣ ангеловъ. Однако текстъ удостовѣряетъ, что уже равнѣ этихъ браковъ существовало поколѣніе исполиновъ, отличаемое отъ тѣхъ исполиновъ, которые рождались отъ смѣтотвъ и каинитовъ. Они называются Nephilimъ, исполинами или героями—или по причинѣ ихъ атлетической силы и крѣпости или же по причинѣ ихъ разбойническихъ нападеній. „Nephilimъ“ произошли отъ прелюбодѣйной связи нравственно разнузданныхъ женщинъ съ мущинами, ниспадшими съ неба, то-есть изъ области сверхчувственной жизни вѣрм, въ болото грубой чувственности. У породы такихъ людей, въ которыхъ совѣсть почти заглохла и законъ духа былъ подавленъ закономъ плоти, природа могла безпрепятственно развивать полную пластическую

²⁶⁾ Мате. 22, 30. Марк. 12, 25. Сл. Лук. 20, 34 и дол.

²⁷⁾ Быт. 6, 2.

силу, какая проявлялась у этихъ насильниковъ, прославляемыхъ за героевъ, хотя и нѣтъ надобности допускать у нихъ какіе-нибудь чрезвычайные исполнскіе размѣры²⁸⁾. Такъ какъ нечестіе людей было велико и помышленія сердца ихъ были исключительно зло, то Богъ рѣшилъ истребить съ лица земли все человѣчество, за исключеніемъ одного семейства, всеобщимъ судомъ—потопомъ²⁹⁾, чтобы произвести отъ этого семейства новый родъ. Только Ной, его жена и трое сыновей его съ ихъ женами, всего восемь душъ³⁰⁾, спаслись въ ковчегъ³¹⁾. Послѣ того какъ высохла земля, они по повелѣнію Божию оставили ковчегъ³²⁾. По христіанской книгѣ Адама жена Ноя называлась Ганкала и была дочерью Абараца, изъ дочерей сыновъ Еноса, впавшихъ въ развращеніе;³³⁾ по Евтихію³⁴⁾ Ганкала была дочерью Намуса, сына Енохова, брата Маусалова. *Гнифаній*³⁵⁾ пишетъ, что женою Ноя была не являющаяся въ греческомъ сказаніи Пирра и не измышленная гностиками *Norgia* (*igneia*), но Бартека (Батека, то-есть дочь Еноса) По малому Бытію³⁶⁾ Ной взялъ себѣ жену, именемъ Эмзару, дочь Ракила, дочь его сестры (?), и именно въ первый годъ пятой недѣли, родившую ему на третьемъ году Сима, на пятомъ году Хама и на первомъ году шестой недѣли Іафета. По другимъ³⁷⁾ она называлась Ноема, также Титея (*nutrix hominum*) или Тетири, или Титлея. По *Tagum hierosol.* она была изобрѣтательницею стихотворнаго искусства и пѣнія. И зретрейская сивилла Замбета признаетъ себя также невестою Ноя: „Когда міръ потопленъ былъ водами и въ построенномъ домѣ оставался одинъ только человѣкъ... тогда я была его невестою... Поэтому все это должно быть

²⁸⁾ *Вейтс*, Начатки I. с. стр. 318.

²⁹⁾ Быт. 6. 5—7.

³⁰⁾ I Петр. 3, 20.

³¹⁾ Быт. 7. 7. 13. 23.

³²⁾ Быт. 8, 16. 18.

³³⁾ *Дильманъ*, Книга Адама I. с. стр. 98.

³⁴⁾ *Annal. et Nement. aethiop.*

³⁵⁾ *Cont. haer.* I. Tom. 2.

³⁶⁾ *Дильманъ*, I. с. стр. 241.

³⁷⁾ *Cl. Fabricius*, *Cod. pseud.* I. p. 274 ed.

высказано моими устами какъ истина“³⁸⁾. *Коранъ*³⁹⁾ считаетъ женъ Ноя и Лота между невѣрующими, обманывавшими нѣкогда своихъ мужьевъ и за это имѣющими подвергнуться адскому огню. По Гелалу жена Ноева называлась *Вагели*.

Апокрифы называютъ намъ также имена и женъ трехъ сыновей Ноевыхъ. По Евтихію⁴⁰⁾ жена Сима называлась Салита, жена Хама—Налата, жена Іафета—Арисиса; всѣ онѣ были дочери Маеусаила. Въ маломъ Бытіи⁴¹⁾ фигурируютъ другія имена. Жена Хама называлась Неелатамека, жена Іафета—Адотанелека, а жена Сима—Седукательбаба; города, построенные ими, получили свои названія отъ этихъ женъ. И книга Адама⁴²⁾ повѣствуетъ, что трое сыновей Ноевыхъ поженились на дочеряхъ Маеусаила, какъ передали намъ 72 мудрыхъ толковника; въ ковчегъ Ной отвелъ женщинамъ западную сторону третьяго яруса, между тѣмъ какъ самъ съ сыновьями своими оставался при тѣлѣ Адамовомъ на восточной сторонѣ⁴³⁾ и избѣгалъ во все это время супружескаго соединенія.⁴⁴⁾ Далѣе Ной женился будто бы еще на другой женѣ (откуда онъ взялъ ее?) и имѣлъ отъ нея семерыхъ сыновей⁴⁵⁾. Одно армянское преданіе упоминаетъ *Астлицу*, дочь Ноеву, которую потомки Іафета почитали какъ богиню и воздвигли ей храмъ въ долинѣ Кахевлянъ, гдѣ Ной принесъ первую жертву послѣ потопа.

Что внуки Ноевы заключили между собою взаимные супружескіе союзы⁴⁶⁾ объ этомъ нечего не упоминать. По сказанію Ахмеда, сына Магометова⁴⁷⁾ Енака, дочь Адама, (Ноя?) была матерью поколѣнія исполиновъ и въ особенности Ога, а также

³⁸⁾ *И. Фридлиба*, Сивил. предсказанія, Лейпцигъ 1852. Т. 3-й в. 822—828. стр. 89. Сл. Fabric. I. с. р. 278.

³⁹⁾ Сура 66, 10.

⁴⁰⁾ *Annal.* Т. I. р. 35.

⁴¹⁾ Гл. 7. *Дильманнъ* I. с. стр. 247.

⁴²⁾ *Дильманнъ* I. с. стр. 99.

⁴³⁾ *Дильманнъ* I. с. стр. 105.

⁴⁴⁾ *L. с.* стр. 107.

⁴⁵⁾ *L. с.* стр. 109.

⁴⁶⁾ *Теодоритъ*, q. in Gen. 4. 5 int. 43. Богъ сохранялъ въ ковчегъ вмѣстѣ съ Ноемъ и его сыновьями женъ послѣднихъ для того, чтобы дѣти ихъ вступали въ браки съ родственниками и родственницами.

⁴⁷⁾ *Magrassio*, *Alcor.* I. р. 231.

первою публичною женщиною на землѣ; пальцы ея были три локтя въ длину и два локтя въ ширину и имѣли двойные когти, на подобіе пилы. Когда она начала вести азорную жизнь, Богъ послалъ на нее громадныхъ львовъ, волковъ и коршуновъ, которые умертвили и растерзали ее.

Жены Авраама.

Прежде чѣмъ перейти отъ всеобщей исторіи человѣчества къ частному откровенію Бога народу израильскому и именно къ служащей введеніемъ въ него исторіи патриарховъ, Моисей предпосылаетъ въ качествѣ подготовленія генеалогическую таблицу предковъ народа израильскаго. У Тераха (Vulg. Thare) было три сына Аврамъ, Нахоръ и Харанъ; послѣдній родилъ Лота и двухъ дочерей—Милху (Melcha) и Иску (Jescha), но умеръ прежде отца своего. Хотя Харанъ поставляется на послѣднемъ мѣстѣ, однако онъ былъ повидимому старшимъ, а Аврамъ младшимъ сыномъ Фарры; поставилъ же бытописатель Авраама на первомъ мѣстѣ по причинѣ его великаго значенія въ священной исторіи, пзмѣнивъ такимъ образомъ идущую снизу вверхъ послѣдовательность сыновей Фарры. Нахоръ и Авраамъ взяли себѣ женъ изъ своего родства, именно Нахоръ взялъ Милху, дочь своего брата, а Авраамъ—Сарру,⁴⁸⁾ которая по Быт. 20, 12 была сводною сестрою Авраама отъ одного съ нимъ отца, но отъ другой матери. Эти слова остаются нѣсколько темными. Древніе толковники⁴⁹⁾ считаютъ Сарру тождественною съ Искою⁵⁰⁾ и утверждаютъ, что у Фарры было двѣ жены: отъ первой у него родился Аранъ, а отъ второй Нахоръ и Аврамъ; Нахоръ же и Аврамъ женились на дочеряхъ своего старшаго своднаго брата, и именно Нахоръ—на старшей Милхѣ, а Аврамъ—на младшей Искѣ (называвшейся также Саррою). Такимъ образомъ слово дочь, (въ Быт. 20, 12) слѣдуетъ принимать въ болѣе широкомъ смыслѣ за правнучку: слѣдовательно у Арана (а потому

⁴⁸⁾ Быт. 11, 25 и дал.

⁴⁹⁾ Иосифъ Флавій, Талмудъ, Таргумъ, Иеронимъ adv. Helv., Ефремъ, Прокопій

⁵⁰⁾ Иска, т.-е. созерцаемая, потому что всѣ любовались на ея красоту, что шло бы къ Саррѣ.

и у дочери его), точно такъ же какъ и у Аврама былъ одинъ и тотъ же отецъ, но не одна и та же мать. Блаж. Августинъ говорить, что въ то время браки были запрещены и между сводными братьями и сестрами. Другіе же напротивъ того утверждаютъ, что Сарра дѣйствительно была сводною сестрою Аврама, потому что Сарра, точно такъ же какъ и Аврамъ, родилась отъ Фарры, но только отъ другой матери. Евтихій ⁵¹⁾ сообщаетъ, что Фарра родилъ Аврама съ женою своею Іуною; когда же она умерла, то онъ женился на второй женѣ, Товаитъ, отъ которой у него родилась Сарра. Что браки между братьями и сестрами, имѣвшими различныхъ матерей, были дозволены естественнымъ закономъ, это вслѣдъ за Климентомъ Александрійскимъ ⁵²⁾ утверждаютъ Кастанъ и Кальметъ. Несостоятеленъ взглядъ Эвальда, что Иса, сестра Лота, сдѣлалась его женою. Если Сарра именуется невесткою Фарры ⁵³⁾, то это просто объясняется тѣмъ, что она вышла изъ Ура съ Фаррою именно не какъ дочь (внучка), но какъ жена Аврама. Въ виду позднѣйшихъ судебъ замѣчается, что она была бесплодна и не имѣла дѣтей ⁵⁴⁾. Браки въ ближайшемъ родствѣ обоснованы были обстоятельствами времени, именно тѣмъ, что жители Халдеи погружены были уже въ идолопоклонство, и чистое богопочтеніе существовало только въ семействѣ Фарры, хотя и сюда уже начало прокрадываться идолопоклонство ⁵⁵⁾. А племя обитованія могло и должноствовало вступать только въ богоосвященные браки, чтобы имѣть и богоугодныхъ дѣтей.

Когда Аврамъ, повинувшись зову Господа, оставилъ свое отечество и пошелъ въ Хаяанъ, онъ взялъ съ собою жену и племянника своего Лота со всѣмъ имѣніемъ,—это было конечно знакомъ того, что всѣ были одушевлены благочестивымъ расположеніемъ. Св. Златоустъ ⁵⁶⁾ восхваляетъ ревность Сарры, съ радостью оставившей вмѣстѣ съ Аврамомъ свое отечество и терпѣливо переносявшей трудности путешествія. Едва Аврамъ

⁵¹⁾ Annal. p. 64.

⁵²⁾ Strom. 2.

⁵³⁾ Быт. 11, 31.

⁵⁴⁾ Быт. 11, 30.

⁵⁵⁾ Ис. Пав. 24, 2.

⁵⁶⁾ In Gen. hom. 32.

прошелъ землю, обѣщанную его сѣмени, какъ голодъ принудилъ его покинуть ее и искать убѣжища въ Египтѣ. Здѣсь вѣрѣ его предстояло выдержать сильное испытаніе, долженствовавшее вразумить его, что земное благоразуміе сопровождается ущербомъ и что избавленія отъ опасности надлежитъ искать единственно въ Господѣ. Дѣло въ томъ, что когда онъ приближался къ Египту, то сказалъ Саррѣ: „Вотъ, я знаю, что ты—женщина прекрасная видомъ, и когда египтяне увидятъ тебя, то скажутъ: это жена его, и убьютъ меня, а тебя оставить въ живыхъ. Скажи же, что ты мнѣ сестра, дабы мнѣ хорошо было ради тебя и дабы жива была душа моя чрезъ тебя“⁵⁷⁾. Впрочемъ этотъ уговоръ Аврамъ сдѣлалъ съ нею еще до прибытія въ Ханаанъ на всякій случай⁵⁸⁾, потому что онъ могъ предугадывать безирравственность этихъ языческихъ народовъ. Саррѣ было въ это время⁵⁹⁾ 65 лѣтъ отъ роду,—возрастъ конечно довольно преклонный; но такъ какъ она дожила до 127-ми лѣтнаго возраста⁶⁰⁾, то находилась въ это время въ среднемъ періодѣ своей жизни, и такъ какъ ея жизненные силы и свѣжесть не были еще ослаблены родами, то красота ея могла еще быть свѣжею и бросающеюся въ глаза, особенно по сравненію съ темнокожими и по природѣ менѣе красивыми женщинами Египта. Уже святые отцы не мало разсуждали о внутреннемъ достоинствѣ этого уговора. Манихей Фавстъ называетъ Аврама *infamem pudentioresem pudicitiae uxoris suae* (безчестнымъ торговцемъ цѣломудріемъ своей жены);⁶¹⁾ и *Origenes*⁶²⁾ обвиняетъ его во лжи и въ томъ, что онъ подвергалъ опасности цѣломудріе своей жены; также и *Златоустъ*⁶³⁾ находятъ не совсѣмъ извинительнымъ этотъ поступокъ, которымъ жена Аврама подвергалась опасности прелюбодѣнія. Богѣ мягкій приговоръ произносятъ объ этомъ поступкѣ *Амвросій*,⁶⁴⁾ *Авустинъ*⁶⁵⁾ и *Иеронимъ*, при-

⁵⁷⁾ Быт. 12, 11—13.

⁵⁸⁾ Быт. 20, 13.

⁵⁹⁾ Быт. 17, 17; см. 12, 4.

⁶⁰⁾ Быт. 23, 1.

⁶¹⁾ *Авустинъ*, cont. Faust. l. 22. ст. 33.

⁶²⁾ Hom. 6 in Gen.

⁶³⁾ Hom. 32 in Gen.

⁶⁴⁾ L. h. l. de Abraham' sp. 2.

⁶⁵⁾ Civ Dei I 16. sp. 19.

знающіе Аврама неповиннымъ во лжи и говорящіе, что онъ только умолчалъ о правдѣ, не высказавъ при этомъ неправды, потому что Сарра все-таки была ближайшею его родственницею. Такъ какъ опасности подвергалась съ одной стороны его жизнь, а съ другой добродѣтель его жены, то онъ и старался для своего спасенія избрать меньшее зло. Что касалось добродѣтели Сарры, то Аврамъ зналъ ее за добродѣтельную женщину и предоставилъ защиту ея одному Господу, въ каковой твердой увѣренности онъ и не обманулся.

Что предчувствовалъ Аврамъ, то и случилось. Когда египтяне похвалили красоту Сарры своему царю, послѣдній ввелъ ее въ свой домъ, очевидно, съ намѣреніемъ взять ее себѣ въ жену, а Аврама богато одарилъ ⁶⁶⁾. Тогда Самъ Богъ взялъ на Себя охранить отъ оскверненія преданную на произволъ судьбы женщину, родоначальницу Обѣтованнаго Сѣмени: Онъ поражаетъ фараона и домъ его тяжкими ударами, которые были такого рода, что съ одной стороны Сарра была защищена отъ прикосновенія къ ея тѣлу, а съ другой фараонъ могъ признать въ нихъ наказаніе Божіе за свое отношеніе къ Саррѣ ⁶⁷⁾. По всей вѣроятности фараонъ выспросилъ относительно этого самоѣ Сарру и узналъ отъ нея, что она не только сестра, но и законная жена Аврама. По взгляду св. Златоуста ⁶⁸⁾, Самъ Богъ вразумилъ въ этомъ фараона. И вотъ фараонъ, упрекая Аврама за его ложное показаніе, возвращаетъ ему его жену и даетъ имъ охранную стражу для выхода изъ его страны ⁶⁹⁾. Аврамъ не можетъ ничего сказать въ свое оправданіе, молчитъ и съ раскаяніемъ сознаетъ этимъ свою слабость. Это—дѣло Бога, который, воззавъ родоначальника Израиля изъ міра языческаго, защищаетъ теперь и родоначальницу избраннаго народа отъ оскверненія язычниками, дѣло, которое псалмопѣвецъ благодарственно прославляетъ: „И переходили отъ народа къ народу, изъ царства къ иному племени, никому не позволяя (Господь) обижать ихъ и возбраняя о нихъ царямъ: „Не прикасайтесь

⁶⁶⁾ Быт. 12, 14—16.

⁶⁷⁾ *Теодоритъ*, р. 62 in Gen. *Августинъ*, Civ. Dei. l. c.

⁶⁸⁾ *Ном.* 32 in Gen.

⁶⁹⁾ Быт. 12, 17—20.

гь помазанымъ Моимъ и пророкамъ Моимъ не дѣлайте зла“ (Псал. 104, 13—15).

Аврамъ сталъ опять жить съ женою своею въ Ханаанѣ. Послѣ того какъ онъ раздѣлился съ Лотомъ и послѣ того какъ въ побѣдѣ надъ царями востока ему дано было ручательство за возможность овладѣнія странюю, въ душѣ его вѣроятно возродилось опасеніе за будущее, такъ какъ онъ былъ бездѣтенъ. И вотъ Господь является къ нему съ словомъ утѣшенія: „Не бойся: Я твой щить; награда твоя будетъ весьма велика“ (Быт. 15, 1). На это Аврамъ отвѣчалъ въ своемъ смущеніи: Владыка Господи! что Ты дашь мнѣ? Я остаюсь бездѣтнымъ; распорядитель въ домѣ моемъ этотъ Элизеръ изъ Дамаска“. Но Богъ утѣшаетъ своего слушателя: „Не будетъ онъ твоимъ наслѣдникомъ; но тотъ кто произойдетъ изъ чреслъ твоихъ, будетъ твоимъ наслѣдникомъ“, вслѣдъ за чѣмъ ему общается многочисленное потомство. Аврамъ повѣрилъ и эта вѣра вмѣнилась ему въ праведность (Быт. 15, 2—6. Римл. 4, 2. Іак. 2, 23). Такъ какъ Сарра и послѣ заключенія союза Бога съ Авраамомъ остается безплодною, то она слишкомъ преждевременно отказывается отъ надежды на призваніе ея къ содѣйствію обѣтованію и, пользуясь своими брачными правами ⁷⁰⁾, даетъ свою египетскую рабыню Агарь мужу своему въ жену, говоря: „Вотъ Господь заключилъ чрево мое, чтобы мнѣ не раждать; войди же къ служанкѣ моей; можетъ быть я буду имѣть дѣтей отъ нея“ (Быт. 16, 1, 2), собственно—буду воздвигнута изъ нея, потому что по восточному представленію семейство является домомъ, созидаемымъ, воздвигаемымъ изъ камней, т.-е. дѣтей ⁷¹⁾. Агарь была служанка, подаренная Саррѣ фараономъ во время пребыванія ея во Египтѣ и находившаяся въ ея исключительной власти. По обычаю древняго востока этотъ поступокъ былъ безукоризненъ. *Златоустъ* восхваляетъ здѣсь добродѣтель Сарры, не приписывающей бездѣтностію своему мужу, напротивъ того старающейся утѣшить своего мужа указаніемъ на волю Божию: *Господь* заключилъ чрево мое ⁷²⁾, и прославляетъ правдивость ея, потому что она

⁷⁰⁾ Сл. 1 Кор. 7, 4.

⁷¹⁾ Быт. 30, 3; I Парал. 2, 5; отсюда «сынъ» отъ «строить».

⁷²⁾ *Златоустъ*, hom 38 in Gen.

даетъ мужу своему свою служанку въ жену, чтобы ему не умереть бездѣтнымъ (Быт. 16, 2. 3) ⁷³⁾. Когда Авраамъ послушался желанія своей жены, Сарра дала ему Агарь въ жену; и онъ вошелъ къ ней, и она зачала (Быт. 16, 4). Намѣреніе обоихъ этихъ супруговъ во всякомъ случаѣ доброе, потому что они считали необходимымъ оказать съ своей стороны содѣйствіе обѣтованію Божию. Авраамъ, желавшій только по словамъ пророка Малахія (2, 15), *получить отъ Бога потомство*, взялъ въ жену Агарь только послѣ прямого желанія своей жены, чтобы произвести отъ нея сѣмя обѣтованія ⁷⁴⁾. Этотъ поступокъ былъ сколько съ одной стороны выраженіемъ глубочайшаго смиренія Сарры, ставящей на свое мѣсто служанку, столько же съ другой стороны жертвою, приносимою Авраамомъ своей женѣ для утѣшенія ея. Онъ имѣлъ правда обѣщаніе наследника „изъ ея чреслъ“, но онъ отнюдь не зналъ, отъ какой жены Богъ даруетъ ему этого наследника. Что сказать однако о томъ средствѣ, которымъ они воспользовались? Кальвинъ прямо обвинялъ Авраама въ прелюбодѣяннѣ за его связь съ Агарью. Однако святые отцы другаго мнѣнія объ этомъ. *Множество* было употребляемо въ Ветхомъ Заветѣ съ допущенія Божія; слѣдовательно Агарь была не любовницею, но наложницею Авраама, тѣмъ болѣе, что здѣсь дѣло шло не объ удовлетвореніи страсти, но о достиженіи обѣтованнаго сѣмени ⁷⁵⁾. Такъ какъ множество женъ противорѣчило первоначальному моногамистическому установленію брака, то оно могло быть допускаемо въ Ветхомъ Заветѣ только вслѣдствіе соизволенія Божія; это было возможно потолику поколику полигамія не противна ни естественному закону, ни главной дѣли брака, именно—рожденію дѣтей; но она противна второстепеннымъ цѣлямъ брака, которыя однако въ случаяхъ чрезвычайныхъ, какъ здѣсь, могутъ уступать первой цѣли ⁷⁶⁾. Такъ блаж. Августинъ говоритъ, что патріархи не согрѣшали тѣмъ, что присваивали себѣ нѣсколько женъ ⁷⁷⁾. Этотъ обычай онъ называетъ не убо-

⁷³⁾ L. c.

⁷⁴⁾ *Августинъ*, Civ. Dei l. 16. ст. 25.

⁷⁵⁾ *Thomas*, Sum 3. Suppl. q. 65 a 5 ad. 2.

⁷⁶⁾ *Thom*, l. c. a 2.

⁷⁷⁾ *Августинъ*, cont. Faust. l. 22, стр. 47. Lib. de bono conj. ср. 17.

ризеннымъ (*insculrabilis*)⁷⁹⁾ и сообразнымъ съ обстоятельствами времени, такъ какъ размноженіе рода человѣческаго требовало множества женъ⁷⁹⁾ *Иеронимъ*⁸⁰⁾ ссылается въ этомъ случаѣ на авторитетъ апостола. *Амеросій*⁸¹⁾ пишетъ, что связь Авраама съ Агарью была не грѣхомъ, но таинственнымъ предзнаменованіемъ будущаго. *Теодоритъ*⁸²⁾ также не видитъ грѣха въ связи Авраама съ Агарью, такъ какъ множество женъ не воспрещалось въ то время ни естественнымъ, ни другимъ какимъ-нибудь писаннымъ закономъ. И папа Пиннокентій III прямо подтвердилъ это мнѣніе⁸³⁾.

Но въ священномъ Писаніи нигдѣ не упоминается объ этомъ соизволеніи Божию. Да, не упоминается прямо, но упоминается косвенно, потому что такіе браки патриарховъ нигдѣ не порицаются въ немъ; въ основаніе такого соизволенія Божія приводятся: размноженіе рода человѣческаго⁸⁴⁾ и предзнаменованіе будущахъ тайнъ⁸⁵⁾.

Но дала ли Сарра этотъ совѣтъ Аврааму по прямому повелѣнію Божию, какъ думаютъ *Іосифъ Флавій*⁸⁶⁾ и *Августинъ*⁸⁷⁾, этотъ вопросъ мы оставляемъ нерѣшеннымъ, хотя позднѣйшія слова Божія къ Аврааму: „во всемъ, что скажетъ тебѣ Сарра, слушайся голоса ея“ (Быт. 21, 12; см. Быт. 16, 2 и 21, 11), предполагаютъ повидимому внушеніе Божіе; скоро должно было однако оказаться, что ея мысли были не Божія, но человѣческія, и что пути и мысли Божія отличны отъ путей и мыслей человѣческихъ. Нехорошія послѣдствія этого совѣта испытала на себѣ прежде всего Сарра, потому что измѣнившіяся семейныя отношенія внесли разладъ въ домашнюю жизнь, отозвавшійся невыгодно именно для Сарры. Почувствовавъ себя матерью,

⁷⁹⁾ *Августинъ*, l. 3 de doct. christ. c. 12.

⁷⁹⁾ *Августинъ*, Lib. de bono conj. c. 17.

⁸⁰⁾ Ep. 82 (al. 83) ad Oceanum.

⁸¹⁾ Lib. 1 de Ab. c. 4.

⁸²⁾ *Теодоритъ*, qu. 67 in Gen.

⁸³⁾ Cap. Gaudeamus de divortiiis.

⁸⁴⁾ *Августинъ*, Civ. Dei, l. 16. c. 38.

⁸⁵⁾ Гал. 4, 22 и дал.

⁸⁶⁾ *Antiq.* I, c. 10, n. 4.

⁸⁷⁾ *Cont. Faust.* l. 22, c. 32.

Агарь „стала презирать госпожу свою“ (Быт. 16, 4), конечно за ея неплодіе, очевидно оказавшееся теперь на ея сторонѣ. Сарра жалуется Аврааму на это превозношеніе и неуваженіе со стороны служанки, мало того — дѣлаетъ его самого отвѣтственнымъ въ претерпѣваемой ею несправедливости: „въ обидѣ моей ты виновенъ“, и обращается къ правосудію Божію: „Господь пусть будетъ судьей между мною и между тобою!“ Эти жалобы происходили конечно изъ женской ревности Сарры, обвинявшей своего мужа въ послабленіи Агари, въ томъ, что онъ относится совершенно равнодушно къ презрительному поведенію служанки по отношенію къ госпожѣ и не наказываетъ ея⁸⁸⁾. Авраамъ, видя разстройство своей семейной жизни, чтобы отклонить отъ себя всякое подозрѣніе въ послабленіи неодобрительному поведенію Агари, уполномочиваетъ свою жему поступить съ подчиненною ей служанкою по своему благоусмотрѣнію, не ставя рабу, взятую въ наложницы, выше ея положенія. Такимъ образомъ мы видимъ, что самопомощь, которую они устроили себѣ по своему человѣческому усмотрѣнію, не имѣла желаемого результата, напротивъ того причинила обоимъ только досаду и огорченіе и въ концѣ концовъ привела къ потерѣ служанки. Многоженство заключаетъ такимъ образомъ естественно въ своихъ нѣдрахъ внутренній разладъ и потерю или по крайней мѣрѣ нарушеніе семейнаго міра, какъ мы будемъ еще имѣть возможность видѣть неоднократно.

Когда Сарра дала почувствовать Агари свою силу и стала притѣснять ее, то беременная служанка убѣжала, находя свое положеніе невыносимымъ. Между тѣмъ какъ *Амерсій*⁸⁹⁾ обвиняетъ Сарру въ томъ, что она переступила мѣру справедливаго вразумленія, не оправдывая однако поступка возгордившейся Агари (ея бѣгства), *Августинъ*⁹⁰⁾ извиняетъ строгость Сарры какъ справедливую, имѣвшую въ виду исправленіе возгордившейся служанки. И *Златоустъ* находитъ⁹¹⁾ законнымъ поступокъ Сарры, воздавшей Агари должное. Отдавъ Агарь во власть сво-

⁸⁸⁾ *Златоустъ*, hom. 38 in Gen.

⁸⁹⁾ Lib. 1 de Ab. ср. 4.

⁹⁰⁾ *Августинъ*, Ep. 93, ad Vincent. n. 6.

⁹¹⁾ Hom. 4 in voc. vidi dom.

ей жены, Авраамъ показалъ тѣмъ лучше всего, что онъ относился къ ней не съ неблагоюродною страстью, а единственно исполняя волю Сарры и желая имѣть отъ нея потомка. „O virum vigiliter utentem feminis“, говоритъ блаженный Августинъ ⁷⁵⁾, „conjuges temperanter, ancilla obtemperanter, nulla interperanter“!— Агарь бѣжитъ дорогою, ведущею отъ Хеврона чрезъ Вирсавію въ Египеть, ея родину. По отношенію къ бѣгству вѣроятно египетское имя служанки превращено было въ еврейское имя: Агарь ⁷⁶⁾). Когда она находилась въ пустынь Суръ у источника, ей явился ангелъ Господень и спросилъ ее, очевидно съ намѣреніемъ довести ее до сознанія и признанія ея вины: „Агарь, служанка Саррина! откуда ты пришла и куда идешь?“ И она отвѣчала: „я бѣгу отъ лица Сарры, госпожи моей“. Такимъ образомъ она не жалуется на жестокость Сарры, но признаетъ этими словами свою вину. На это ангелъ сказалъ ей: „возвратись къ госпожѣ своей и покорись ей“. Изъ этого по сужденію отцовъ ⁷⁷⁾ явствуетъ, что ангелъ не одобряетъ поступка Агари, напротивъ того увѣщаетъ ее, чтобы она какъ служанка не была неблагоюдарна къ своей госпожѣ, оставила свою гордость и преклонилась предъ своей госпожей съ смиренною покорностью. Въ награду за это смиренное подчиненіе ея онъ обѣщаетъ ей,—очевидно одобряя остальное поведеніе ея,—на основаніи принадлежности ея къ племени обѣтованія большое потомство. Такъ какъ плодъ ея чрева есть сѣмя Авраама, то она должна возвратиться въ домъ свой и родить тамъ еще сына, который, хотя и не есть обѣщанный потомокъ, но ради Авраама удостоивается благословенія—полученія многочисленнаго потомства: „умножая умножу потомство твое, такъ что нельзя будетъ счесть его отъ множества. Вотъ ты беременна, и родишь сына, и наречешь ему имя: Измаиль (Богъ слышитъ); ибо услышалъ Господь страданіе твое“ (Быт. 16, 10, 11). Затѣмъ она получаетъ обѣщаніе, что за то притѣсненіе, которое она терпѣла и еще будетъ терпѣть, сыну ея не придется терпѣть такого притѣсненія: „онъ будетъ между людьми, какъ дикій оселъ“,

⁷⁵⁾ Civ. Dei l. 16, ср. 25.

⁷⁶⁾ Ходить, бѣжать. *Иеронимъ*, ер. ad Gal. 1, 2, ср. 5.

⁷⁷⁾ *Амеросій*, l. с. в *Златоустъ*, hom. 38 in Gen.

то-есть свободолюбивый, необузданный, закаленный и невыскаательный сынъ пустыни, родоначальникъ многочисленнаго, свободнаго, вопнственнаго народа, который будетъ жить во враждѣ со всеми своими сосѣдами и обитать на востокъ,—классическая характеристика арабовъ-бедуиновъ. Агарь признаеть тотчасъ въ явившемся ангелѣ открывающаго Себя Бога и восклицаетъ въ изумленіи: „Ты Богъ, видящій меня (то-есть, всевидящій Богъ, отъ очей котораго я, безпомощная, не укрылась здѣсь въ пустынь); ибо сказала она: точно я видѣла здѣсь въ слѣдъ видящаго меня!“ (Быт. 16, 13). Дѣло въ томъ, что когда ангелъ говорилъ съ нею, она не могла смотрѣть ему въ лицо; когда же онъ исчезалъ, она видѣла хребетъ исчезающей фигуры. Въ воспоминаніе этихъ словъ источникъ получилъ названіе: „Источникъ Живаго, видящаго меня“. Итакъ здѣсь въ пустынь Агарь испытала чудесную помощь Бога Авраамова. Повинуясь словамъ ангела, она возвращается въ домъ своего господина, гдѣ родила 86 лѣтнему Аврааму сына, котораго онъ назвалъ Измаиломъ.

Спустя 13 лѣтъ послѣ рожденія Измаила Господь явился Аврааму на 99-мъ году его жизни, чтобы завершить и запечатлѣть заключенный союзъ: Онъ измѣняетъ его имя и имя его жены и устанавливаетъ знакомъ союза обрѣзаніе. Аврамъ (высокій отецъ) превращается въ Авраама, то-есть отца множества, потому что Богъ сдѣлалъ его отцомъ множества народовъ (Быт. 17, 4). Далѣе онъ не долженъ „Сару, жену свою, называть Сарою; но да будетъ имя ей: Сарра“⁵⁵⁾ И благословлю ее, и дамъ тебѣ отъ нея сына; благословлю ее, и произойдутъ отъ нея народы, и цари народовъ произойдутъ отъ нея“ (Быт. 17, 15, 16). Такимъ образомъ новое имя должно служить залогомъ дѣйствительнаго установленія завѣта, и Сарра вводится такимъ образомъ также въ кругъ обѣтованія.

Обѣтованіе столь велико и возвышенно, что Авраамъ съ благоговѣніемъ повергается ипцѣ и отъ удивленія усмѣхается⁵⁶⁾,

⁵⁵⁾ Сара, т.-е. владычественная, передѣлывается въ Сарра, владычица, *archos* или *potestas mea, princeps mea*; Sarra—*virtus*, см. Евр. 11, 11. Sara virtutem accepit ad emissionem seminis.

⁵⁶⁾ *Апостолъ*, *Civ. Dei* 16, 26: смѣхъ Авраама есть не насмѣшка недоувѣряющаго, но веселость благодарящаго.

говоря самъ въ себѣ: „неужели отъ столѣтняго будетъ сынъ? и Сарра, девяностолѣтняя, неужели родить?“ А такъ какъ Авраамъ озабочивается Измаиломъ, то Богъ даетъ ему новое увѣреніе: „именно Сарра, жена твоя, родить тебѣ сына, и ты наречешь ему имя: Исаакъ (то-есть смѣхъ, во вниманіе къ смѣху Авраама); и поставлю завѣтъ мой съ нимъ завѣтомъ вѣчнымъ потомству его послѣ него“, то-есть Богъ сдѣлаетъ его носителемъ завѣтной благодати. Измаиль получить правда также благословеніе, „но завѣтъ Мой поставлю съ Исаакомъ, котораго родитъ тебѣ Сарра въ сіе самое время на другой годъ“. Вскорѣ послѣ своего обрѣзанія Авраамъ получаетъ новое обѣщаніе сына отъ Сарры во время посвященія его Господомъ съ двумя ангелами у дубравы Мамре. По приказанію Авраама Сарра беретъ поспѣшно три саты ⁷⁷⁾ лучшей муки, чтобы приготовить изъ нихъ прѣсные хлѣбы (Быт. 18, 6), между тѣмъ какъ самъ онъ приготовляетъ своимъ гостямъ нѣжнаго теленка. Во время обѣда гости освѣдомляются о Саррѣ, такъ какъ посвященіе ихъ касалось ближайшимъ образомъ ея. На отвѣтъ Авраама, что она находится въ шатрѣ, Господь говоритъ: „Я опять буду у тебя въ это же время въ слѣдующемъ году, и будетъ сынъ у Сарры, жены твоей“. А Сарра слышала эти слова, стоя у входа въ шатеръ, находившійся позади Говорившаго, такъ, что Онъ не могъ видѣть ея. Такъ какъ, принимая во вниманіе преклонный возрастъ Авраама и свое собственное тѣло, потерявшее способность къ рожденію вслѣдствіе прекращенія женскаго очищенія, она сомнѣвалась въ осуществленіи этого обѣщанія, то она внутренно разсмѣялась и сказала: „мнѣ ли, когда я состарѣлась, имѣть сіе утѣшеніе? и господинъ мой старъ“ (Быт. 18, 11, 12). *Амеросій* ⁷⁸⁾ понимаетъ этотъ смѣхъ какъ знакъ будущей радости Сарры при рожденіи Исаака; напротивъ того по *Авугустину* ⁷⁹⁾ смѣхъ Сарры есть знакъ ея невѣрія и сомнѣнія, слѣдовательно отягченъ отъ смѣха Авраамова, бывшаго смѣхомъ удивленія, изу-

⁷⁷⁾ Блаженный Августинъ (sermo 5, al. sermo 70) видитъ въ этихъ трехъ сатахъ предъизображеніе трехъ Божественныхъ добродѣтелей, въ которыхъ *universae fructus continentur ecclesiae*.

⁷⁸⁾ Lib. 1 de Ab. 5.

⁷⁹⁾ Civ. Dei 16, 3.

мленія и радости. Поэтому она нуждалась въ вѣрномъ вразумленіи, которое долженствовало вмѣстѣ съ тѣмъ укрѣпить ее въ вѣрѣ въ осуществленіе этого обѣщанія со стороны всевъдушнаго и всемогущаго Бога ¹⁰⁰). Потому Господь, отъ котораго ничто не сокрыто, спрашиваетъ: „отъ чего это сама въ себя разсмѣялась Сарра, сказавъ: неужели я дѣйствительно могу родить, когда я состарѣлась? Есть ли что трудное для Господа? Въ назначенный срокъ буду Я у тебя въ слѣдующемъ году, и будетъ у Сарры сынъ“. Итакъ на ней должны были исполниться слова пророка: „у оставленной много дѣтей“ (Исаи 54, 1). Сарра, зная теперь, что ея смѣхъ не укрылся отъ Незнакомца, въ которомъ она узнала Бога, старается отречься отъ своего смѣха, говоря: „я не смѣялась. Ибо она испугалась“. Отреченіе есть дѣйствіе страха, который есть начало вѣры. Ибо узнавъ, что съ нею говорить Высшее Существо, могущее сдѣлать возможнымъ невозможное для людей, она начала вѣровать ¹⁰¹). Поэтому отрицаніе смѣха есть только послѣднее извиненіе пришедшей въ смущеніе. А чтобы подкрѣпить и завершить эту пробужденную вѣру женщины, Господь сказалъ: „нѣтъ, ты разсмѣялась“ (Быт. 18, 15). Рафаэль воспроизвелъ этотъ моментъ въ знаменитыхъ ватиканскихъ ложахъ. Въ другомъ изъ его произведеній еще сильнѣе выступаетъ на передній планъ невѣріе Сарры.

Возведенная къ смиренію вѣры Сарра получила дѣйствительно силу для невозможнаго по естественному порядку вещей. Что зачатіе и рожденіе Исаака заматорѣвшею утробою Сарры было плодомъ вѣры, это подтверждаетъ апостоль Павель, говоря: „Авраамъ сверхъ надежды, повѣрилъ съ надеждою, чрезъ что содѣлался отцемъ многихъ народовъ, и не изнемогши въ вѣрѣ онъ не помышлялъ, что тѣло его, почти столѣтняго, уже омертвѣло, и утроба Саррина въ омертвѣніи“ (Рим. 4, 18, 19), и дагѣ (Римл. гл. 9) тотъ же апостоль выставляетъ на видъ, что какъ при рожденіи Измаила дѣйствующимъ принципомъ былъ естественный элементъ, такъ при рожденіи Исаака такимъ принципомъ было обѣтованіе, потому что обѣтованіе возвратило

¹⁰⁰) *Августинъ*, *Civ. Dei* l. c. *Прокопій*, in *Gen.* cр. 18.

¹⁰¹) *Григорій*, l. 10, *Mor.* cр. 66.

творчески (*praeter naturam*) омертвѣвшему тѣлу Авраама и Сарры способность рожденія, такъ что Исаакъ былъ истиннымъ сыномъ обѣтованія (Гал. 4, 23). Поэтому апостолъ присовокупляетъ и самое обѣтованіе: „а слово обѣтованія таково: въ это же время прійду, и у Сарры будетъ сынъ“ (Римл. 9, 9). Еще яснѣе учитъ Павелъ въ другомъ мѣстѣ, что и Сарра сдѣлалась образцомъ вѣры: „вѣрою и сама Сарра получила силу къ принятію сѣмени (то-есть къ принятію въ себя сѣмени своего мужа) и не по времени возраста родила; ибо знала, что вѣренъ Обѣщавшій. И потому отъ одного, и притомъ омертвѣлаго, родилось такъ много, какъ много звѣздъ на небѣ“ (Евр. 11, 11. 12). И апостолъ Петръ восхваляетъ смиренное повиновеніе Сарры своему мужу и выставляетъ ее образцомъ домохозяйки: „такъ нѣкогда и святыя жены, *уповающія* на Бога, украшали себя, повинувась своимъ мужьямъ. Такъ Сарра повиновалась Аврааму, называя его господиномъ. Вы дѣти ея, если дѣлаете добро“ (1 Петр. 3, 5. 6). Такимъ образомъ какъ Авраамъ сдѣлался отцомъ вѣрующихъ (Римл. 4, 11; Гал. 4, 22 и дал.), такъ и Сарра сдѣлалась матерью вѣрующихъ. На нихъ, какъ на прообразы ожидаемаго дѣла спасенія, указываетъ своимъ современникамъ уже Исаія (15, 1. 2): „взгляните на скалу, изъ которой вы изсѣчены (Авраама), и въ глубину рва (Сарру). изъ котораго вы извлечены (бракъ ихъ представлялъ жесткій, бесплодный камень, изъ котораго Богъ сверхъестественно, чудомъ Своей божественной силы и благодати произвелъ дѣтей). Посмотрите на Авраама, отца вашего, и на Сарру родившую васъ“, на Авраама, который, какъ продолжаетъ пророкъ, при призваніи его былъ одинъ и силою благословенія Божія сдѣлался корнемъ родословнаго древа Израилева и отцомъ множества народовъ.

По Корану ¹⁰²⁾ Сарра, услышавъ предсказаніе о рожденіи сына, подошла съ крикомъ ближе, ударила себя руками по лицу и сказала: вѣдь я старая бесплодная женщина. Ангелъ же отвѣчалъ: такъ сказалъ Господь твой, премудрый и всевѣдущій.

Послѣ погибели пяти городовъ Авраамъ отправился съ своею женою въ полуденную страну. Авимелехъ, царь Герарскій, взялъ

¹⁰²⁾ Сура 50, 24.

въ свой гаремъ Сарру, выдавшую себя опять за сестру Авраама, взялъ для того вѣроятно, чтобы породниться чрезъ это съ богатымъ княземъ номадовъ. *Проконій* говоритъ, что вслѣдствіе сверхъестественнаго возвращенія силы зачатія Сарра возвратила себя свою прежнюю красоту, съ чѣмъ соглашается нѣкоторымъ образомъ п. *Авустинъ* ¹⁰³⁾. Однако вѣрный Богъ союза избавилъ ее п здѣсь отъ оскверненія ея тѣла, тѣмъ болѣе, что угрожавшая ей опасность относится къ тому году, когда она зачала сына обѣтованія ¹⁰⁴⁾. Богъ устрашаетъ во снѣ царя за насильственное взятіе этой женщины, имѣющей законнаго мужа, п угрожаетъ ему смертію ¹⁰⁵⁾. Авимелехъ, не прикоснувшійся еще къ ней вслѣдствіе посланной ему отъ Бога болѣзни ¹⁰⁶⁾, оправдывается тѣмъ, что онъ былъ введенъ въ заблужденіе словами Авраама п ея собственными словами: „онъ братъ мой“, п въ простотѣ сердца не сдѣлалъ ничего несправедливаго. Богъ признаетъ это съ своей стороны справедливымъ, такъ какъ Самъ же Онъ предохранилъ его отъ грѣха—прикосновенія къ Саррѣ, п приказалъ ему сейчасъ же возвратитъ жену мужу ея, ибо онъ, какъ пророкъ, помолится объ немъ п спасетъ этимъ его жизнь, угрожая въ противномъ случаѣ неминуемою смертію ему п всѣмъ его домочадцамъ. Авимелехъ послушался повелѣнія Божія, призвалъ Авраама п сдѣлалъ ему горькій упрекъ за его поведеніе. Авраамъ представляетъ только два слабыхъ основанія въ свое оправданіе: первое, что онъ въ странѣ безъ страха Божія опасался за свою жизнь изъ-за своей жены, п второе, что онъ уже при выселеніи изъ дома отца своего сдѣлалъ договоръ съ своею женою, чтобы Сарра изъ любви ¹⁰⁷⁾ къ нему выдавала его во всякомъ чужомъ мѣстѣ за своего брата п слѣдовательно признавала себя его сестрою, какъ п въ самомъ дѣлѣ она есть его сводная сестра. Затѣмъ Авимелехъ одариваетъ Авраама п возвращаетъ ему Сарру; отпуская же Сарру сказалъ ей: „вотъ я далъ брату твоему тысячу слялей серебра;

¹⁰³⁾ Civ. Dei 16, 30.

¹⁰⁴⁾ Быт. 17, 21 п 21, 2. *Авустинъ*, lib. 1 de octo Dulc. qu. 7.

¹⁰⁵⁾ Быт. 20, 3.

¹⁰⁶⁾ Быт. 20, 6, 17.

¹⁰⁷⁾ *Златоустъ*, hom. 45 in Gen.

вотъ, это тебѣ покрывало для очей предъ всѣми, которые съ тобою⁴, то-есть примпрительный подарокъ за причиненную ей несправедливость, потому что она казалась какъ бы обезчещенною въ глазахъ окружавшихъ ее, а не то, чтобы она купила себѣ на эти деньги покрывало для прикрытія своей красоты, чтобы не являться нигдѣ безъ покрывала и не быть принимаемою за незамужнюю. Вслѣдъ затѣмъ Авимелехъ присовокупляетъ: „и предъ всѣми ты оправдана“, то-есть воздано тебѣ должное. Впрочемъ эти послѣднія слова толкуются весьма неоднаково. Въ Вульгатѣ стоитъ: *memento te deprehensam*, то-есть помни, что ты уличена въ притворствѣ. По молитвѣ Авраама Богъ исцѣляетъ Авимелеха и жену его и рабынь (наложницъ) его, такъ что онѣ стали рожать, ибо заключилъ Господь всякое чрево въ домѣ Авимелеха за Сарру жену Авраамову.

Господь сотворилъ съ Саррою по Своему обѣщанію, и она зачала и родила въ назначенное время Аврааму въ его старости (въ 100-лѣтнемъ возрастѣ) сына, котораго онъ называетъ Исаакомъ и обрѣзываетъ въ осьмой день (Быт. 21, 1—4). Въ этомъ имени Авраамъ обозначаетъ своего сына плодомъ милосердія, дѣйствующаго свыше силъ природы. И Сарра, прежде (Быт. 18, 12) съ сомнѣніемъ и невѣріемъ смѣявшаяся надъ обѣтованіемъ Божиимъ, находитъ въ совершившемся теперь рожденіи обѣщаннаго сына причину для смѣха радостнаго изумленія¹⁰⁸), такъ что, объятая материнскою радостью, высказывается въ поэтической формѣ, не безъ примѣси нѣкотораго чувства стыда: „смѣхъ сдѣлалъ мнѣ Богъ; кто не услышитъ обо мнѣ, разсмѣется (т.-е. будетъ сорадоваться мнѣ съ изумленіемъ). Кто сказалъ бы Аврааму: Сарра будетъ кормить дѣтей грудью? Ибо въ старости я родила сына!“ (Быт. 21, 6, 7). Все—предвозвѣщеніе, зачатіе, рожденіе, кормленіе грудью и отнятіе отъ груди этого ребенка представляетъ обильный матеріалъ для смѣющейся радости. Даже Еліезеръ упоминаетъ объ этомъ чрезвычайномъ случаѣ, когда сваталъ невесту Исааку (Быт. 24, 36). И святые отцы признаютъ рожденіе Исаака неплодною престарѣлою Сар-

¹⁰⁸) *Августинъ, Civ. Dei 16, 31.*

рою чудомъ милосердія Божія ¹⁰⁹⁾, все равно, какъ еслибы Богъ создалъ человѣка изъ камня (сн. Исаян 51, 1) ¹¹⁰⁾. Св. *Златоустъ* ¹¹¹⁾ говорятъ, что гостепріимство Сарры испросило плодородіе у Бога. Богъ не далъ неплодной женѣ Авраама потомка сейчасъ же по приходѣ въ Ханаанъ, но выжидалъ ея преклоннаго возраста, чтобы для всѣхъ видима была на ней рука Божія ¹¹²⁾. Такимъ образомъ, сдѣлавшись матерью Исаака, Сарра сдѣлалась вмѣстѣ съ этимъ матерью Израиля, а слѣдовательно и матерью и прародительницею Мессіи, принявшаго плоть и кровь отъ покладѣнія Исаакова. Отнятіе ребенка отъ груди счастливый отецъ празднуетъ большимъ пиромъ, причемъ Измаиль сдѣлалъ маленькаго Исаака предметомъ своихъ насмѣшекъ, или какъ говоритъ апостолъ Павелъ (Галат. 4, 29), гналъ его; вслѣдствіе чего Сарра требуетъ изгнанія рабыни и ея сына, „ибо—говорила она—не наследуетъ сынъ рабыни сей съ сыномъ Исаакомъ“ (Быт. 21, 10).

Это требованіе, проистежшее изъ законнаго материнскаго негодованія и гордаго, казалось, презрѣнія, не понравилось Аврааму—не ради Агари, остававшейся служанкою его жены, но ради Измаила, котораго онъ любилъ какъ свою плоть и кровь. Однако Богъ требуетъ отъ него отреченія отъ собственнаго чувства: „не огорчайся ради отрока и рабыни твоей; во всемъ, чтѣ скажетъ тебѣ Сарра, слушайся голоса ея; ибо въ Исаакъ наречется тебѣ сѣмя“. Заботу же его относительно Измаила Богъ облегчаетъ повтореніемъ обѣщанія, что Онъ произведетъ великій народъ и отъ сына рабыни, потому что онъ сѣмя Авраама (Быт. 21, 11—13). Рано утромъ Авраамъ беретъ хлѣба и мѣхъ воды, кладетъ его на плеча Агари, передаетъ ей отрока и отпускаетъ ихъ. Агарь заблудилась въ пустынь, и когда не стало воды въ мѣхъ, положила изнемогшаго отъ жажды отрока подъ однимъ кустомъ; и такъ какъ ея материнское сердце не могло видѣть смерти сына, а съ другой стороны не хотѣло и терять его изъ виду, то она сѣла отъ него въ разстояніи на

¹⁰⁹⁾ *Авустинъ*, lib. 3, cont. Julian ep. 11 и 18; qu. 35 in *Hept. Златоустъ*, hom. 45 in Gen.

¹¹⁰⁾ *Златоустъ*, hom. 40 in Gen.

¹¹¹⁾ Hom. 41 in Gen.

¹¹²⁾ *Златоустъ*, hom. 38 in Gen.

одна въстрѣль изъ лука и плакала. И услышалъ Господь плачь и вопль отрока и воззвалъ съ неба Агари и сказалъ: „Что съ тобою, Агарь? Не бойся; Богъ услышалъ голосъ отрока оттуда, гдѣ онъ находится. Встань, подними отрока и возьми его за руку; ибо я произведу отъ него великій народъ“ (Быт. 21, 14—18). На этотъ разъ Богъ не называетъ ея „служанкою Сарры“, какъ прежде, потому что вслѣдствіе формальнаго увольненія изъ дома Авраамова она перестала быть служанкою Сарры. Богъ открылъ глаза ея, и она увидѣла колодезь съ водою, наполнила мѣхъ водою и напоила отрока. *Григорій Нисскій* ¹¹³⁾ видитъ въ этомъ колодезѣ съ водою, изъ котораго Агарь напоила своего сына и тѣмъ спасла его, образъ крещенія. При помощи Божіей отрокъ росъ въ пустынѣ, сдѣлался стрѣлкомъ изъ лука и мать его взяла ему жену изъ Египта, своей родины (Быт. 21, 19—21). По Варуху (3, 23) сыны Агари отличались естественною мудростью. Что произошло далѣе съ Агарью и Саррою, объ этомъ умалчиваетъ бытописатель, потому что дальнѣйшія обстоятельства ихъ жизни не имѣли близкаго отношенія къ планамъ домостроительства Божія о спасеніи.

Св. апостолъ Павелъ придаетъ этимъ событіямъ въ жизни двухъ женъ Авраама *прообразовательно-аллегорическій* смыслъ, ибо онъ пишетъ: „скажите мнѣ вы, желающіе быть подъ закономъ, развѣ вы не слушаете закона? Ибо написано (Быт. 16, 15 и дал.; 21, 2 и дал.): Авраамъ имѣлъ двухъ сыновъ, одного отъ рабы (Агари), а другаго отъ свободной (Сарры). Но который отъ рабы (Измаилъ), тотъ рожденъ по плоти (естественнымъ образомъ); а который отъ свободной (Исаакъ), тотъ по обѣтованію (дѣйствіемъ силы Божіей). Въ этомъ есть *имосказаніе*: это два завѣта (въ смыслѣ образовъ),—одинъ отъ горы Синайской, раждающей въ рабство, который есть Агарь (то-есть Агарь была образомъ ветхозавѣтнаго закона, раждавшаго своихъ чадъ въ рабство), ибо Агарь означаетъ гору Синай въ Аравіи (родинѣ Измаила, сына Агари) и соответствуетъ нынѣшнему Іерусалиму (то-есть до-мессіанской синагогѣ), потому что онъ съ хѣтми своими въ рабствѣ (закону). А вышній Іерусалимъ (новозавѣтная церковь) свободенъ; онъ мать всѣмъ намъ (раж-

¹¹³⁾ In bapt. Christi.

дающая въроу и любовію свободныхъ чадъ). Ибо написано. возвеселись неплодная, нераждающая; воскликни и возгласи немучившаяся родами! потому что у оставленной гораздо больше дѣтей, нежели у имѣющей мужа (Исаи 54, 1). Мы, братія, дѣти обѣтованія по Исааку. Но какъ тогда рожденный по плоти (Измаиль) гналъ рожденного по духу (Исаака), такъ и нынѣ. Что же говоритъ Писаніе? Изгони рабу и сына ея; ибо сынъ рабы не будетъ наследникомъ вмѣстѣ съ сыномъ свободной. Итакъ, братія, мы дѣти не рабы, но свободной. Итакъ стойте въ свободѣ, которую даровалъ намъ Христосъ" (Гал. 4. 21—31; 5, 1). И у святыхъ отцовъ это аллегорическое толкованіе двухъ женъ Авраама составляетъ излюбленную тему¹¹⁴⁾, причемъ оно часто проводилось еще далѣе. Сарра есть образъ мудрости и добродѣтели, бесплодной худыми, но плодородной добрыми дѣлами, не вдругъ раждающей; поэтому ее предупреждаетъ Агарь, то-есть хитрость и пронырливость, и затѣмъ она раждаетъ Господу Исаака — благоуханіе добрыхъ дѣлъ. Она зачинаетъ сверхъ надежды, то-есть противъ недовѣрія плоти. Сарра, изгоняющая изъ дома рабу вмѣстѣ съ ея сыномъ, означаетъ символически добродѣтель, преодолевающую чувственно-плотское возбужденіе¹¹⁵⁾. *Климентъ Александрійскій* (Strom. 1. 1, ср. 5) освѣщаетъ аллегорическимъ объясненіемъ отношенія Агари къ Саррѣ то положеніе, что философія должна служить богословію. По *Оригену* (in Gen. hom. 7) Агарь есть образъ чувственности и плотяности, возмущающейся противъ своей госпожи — разумно-олицетворяемаго Саррою, чувственности, которая должна быть удаляема. Наконецъ Сарра есть образъ благодати Новаго Завета, раждающей свободныхъ гражданъ духовнаго Иерусалима, тогда какъ Агарь представляетъ собою земной Иерусалимъ (Glossa ordin. ср. 16 Gen).

Моисей сообщаетъ намъ еще затѣмъ только о концѣ жизни Сарры. Доживъ до 127 лѣтъ Сарра умерла въ городѣ Арбатъ.

¹¹⁴⁾ *Блаж. Амвросій* смотритъ на Сарру какъ на преобразъ церкви въ ср. 93. Далѣе для Оригена, Иеронима, Амвросія, Кирилла Александрійскаго, Руперта и Кипріана сначала безплодная, а затѣмъ плодородная Сарра служитъ преобразомъ церкви, принимающей въ себя чадъ изъ язычества.

¹¹⁵⁾ *Оригенъ*, in Gen. hom. 6 и 7. *Амвросій*, 1. 2 de Abraham ср. 1 и 11. *Бада*, in Gen. ср. 12.

то-есть Хевронъ (Быт. 23, 1 и дал.). Исааку въ это время было 37 лѣтъ. Сарра—*единственная* женщина, о возрастѣ и погребеніи которой сообщается въ Священномъ Писаніи; ибо она въ качествѣ матери обѣтованнаго сѣмени есть мать всѣхъ вѣрующихъ и потому самая исторически знаменательная женщина Вѣтхаго Завета. Оплакавъ смерть ея, Авраамъ приобрѣлъ по купною у сыновъ Хетовыхъ сугубую пещеру Махпелу у Хеврона для могилы, въ которой и похоронилъ тѣло своей жены (Быт. 23, 19). Св. *Іоаннъ Златоустъ* (in ep. 1 ad Cor. hom. 26, п. 6) восхваляетъ добродѣтели Сарры: когда Авраамъ беретъ съ собою Лота, она не порицаетъ его; безъ ропота слѣдовала она за нимъ въ далекомъ путешествіи и терпѣливо переносила трудности и непріятности пути; когда Авраамъ предоставилъ Лоту лучшую полосу земли, она молчала и не укоряла его; когда онъ изъ-за Лота отправился на войну, она покорно предалась своей судьбѣ, не дѣлая за это никакихъ упрековъ своему мужу; будучи неплодною, она не жалуется и даетъ вмѣсто себя своему мужу въ жену служанку, чтобы получить сына.

По смерти Сарры Авраамъ, имѣя 137 лѣтъ отъ рожденія, беретъ другую жену, именемъ *Хеттуру*, отъ которой имѣлъ еще шестерыхъ дѣтей. Еврейскіе толкователи Лиранъ и Тома считаютъ Хеттуру Агарью, которую Авраамъ послѣ смерти Сарры принялъ опять въ свой домъ и которая получила будто бы имя *Ketura*, то-есть *thurificata* ¹¹⁶⁾, за то, что со времени явленія ей Бога въ пустынѣ она предалась молитвѣ и почитанію истиннаго Бога. Однако Хеттура въ Священномъ Писаніи прямо отпичается отъ Агари. Притомъ же Хеттура не была наложницею Авраама при жизни Сарры; потому что это названіе (*concubina*), предлагаемое какъ къ ней, такъ и къ Агари (Быт. 25, 6. 1 Парал. 1, 32), говоритъ только о томъ, что Авраамъ не ставилъ ихъ обѣихъ на одной линіи съ Саррою, матерью сына обѣтованія, хотя онъ и были все-таки дѣйствительными женами Авраама ¹¹⁷⁾. Притомъ этотъ бракъ не заключаетъ въ себѣ ничего укоризненнаго, тогда какъ Авраама при столь преклонномъ возрастѣ и

¹¹⁶⁾ По Оригену *ketura* означаетъ: *thymiama*, по Амвросію (de Cain et Abel ср. 6,—*odorifera*).

¹¹⁷⁾ *Tournely, praelectiones theolog. de sacr. ord. tom. X. Venet. 1765, p. 113*

легко можно было бы обвинить въ невоздержности ¹¹⁸⁾. Этотъ бракъ съ Хеттурою служить плану благословенія Божія; ибо въ немъ проявляется новая жизнь, открывшаяся старцу-Аврааму для рожденія и съ рожденіемъ сына обѣтованія, такъ какъ Богъ сообщилъ его омертвѣвшему тѣлу новую жизненную и производительную силу ¹¹⁹⁾, а съ другой стороны исполняется слово обѣтованія, предопредѣлившее его въ отца множества народовъ ¹²⁰⁾. Сыновья и внуки Авраама отъ Хеттуры образуютъ какъ бы побочныя вѣтви дерева, какъ рожденные по плоти ¹²¹⁾, поэтому одинъ только сынъ обѣтованія отъ Сарры и дѣлается полнымъ наследникомъ всего; неравноправнымъ же сыновьямъ наложницъ (Агари и Хеттуры) Авраамъ даетъ подарки и отсылаетъ ихъ на востокъ, чтобы отдѣлить ихъ такимъ образомъ отъ Исаака (Быт. 25, 6). *Блаж. Августинъ* ¹²²⁾ придаетъ и Хеттурѣ аллегорическій характеръ: какъ сыновья Агари, въ противность вѣрующимъ, происходящимъ отъ Сарры, прообразуютъ язычниковъ Ветхаго Завѣта, такъ сыновья Хеттуры служатъ прообразомъ еретиковъ Новаго Завѣта. Хеттура, то-есть благоуханіе, есть также символъ молитвы и добрыхъ дѣлъ, свойственныхъ въ особенности старости ¹²³⁾, или же символъ ученья и науки, распространяющей благоуханіе при обученіи другихъ ¹²⁴⁾.

И *апокрифы* содержатъ въ себѣ нѣкоторые извѣстія о женахъ Авраама. Христіанская книга Адама ¹²⁵⁾ замѣчаетъ, что Фаранъ, отпуская Сарру, вмѣстѣ съ другими подарками далъ ей и египтянку Агарь, которую Авраамъ впоследствии взялъ себѣ въ жену. Если далѣе Авраамъ выдавалъ Сарру за свою сестру, то онъ не лгалъ; потому что отецъ его Фарра былъ женатъ на двухъ женахъ: одной было имя *Тона*; это была мать Авраама, умершая вскорѣ послѣ его рожденія. Тогда Фарра женился на

¹¹⁸⁾ *Августинъ*, Civ. Dei 16, 34. *Оригенъ*, hom. 11 in Gen. *Isidor* qu. in Gen. sp. 20. *Ведъ*, hom. 25 gen.

¹¹⁹⁾ *Августинъ*, Civ. Dei 16, 28.

¹²⁰⁾ Быт. 17, 4 и дал.

¹²¹⁾ *Августинъ*, ep. ad Gal.

¹²²⁾ Civ. Dei 16, 34.

¹²³⁾ *Ведъ*, Gen. sp. 23.

¹²⁴⁾ *Оригенъ*, hom. 11 in gen.

¹²⁵⁾ *Ewalds Jahrb.* l. c. стр. 121.

второй женѣ, по имени *Тедесъ*, родившей ему Сарру, на которой затѣмъ женился Авраамъ.

Малому Бытію, приводящему имена женъ допотопныхъ патриарховъ, известны также жены и послѣпотопныхъ патриарховъ. Въ 29 юбилейный годъ Арфаксадъ взялъ себѣ въ жену Разуію, дочь Сусанны, родившую ему Каинана. Каинанъ женился на Мелгѣ, дочери Абадан, сына Іафетова, родившей ему Салу. Сала взялъ себѣ жену, именемъ Муаку, дочь Кезеда, брата отца своего. Еверу отецъ его взялъ жену, именемъ Азураду, дочь Нимрода, родившую ему Фалека, при которомъ земля была подѣлена между дѣтьми Ноя ¹²⁴). У Фалека была жена Ломна, дочь Синаара, родившая Рагава ¹²⁵). Рагавъ женился на Арѣ, дочери сына Кезеда, называвшагося Уромъ. Ара родила Серуха, женившагося на Мелгѣ, дочери Кебера, дочери сестры отца его ¹²⁶). Сынъ ея Нахоръ взялъ себѣ въ жену халдеанку Іосаку, родившую Фарру. Жена послѣдняго называется Эдию: она была дочь Арема (Арама), племянница отца его по матери. По истеченіи шести лѣтъ она родила сына, котораго назвала именемъ отца своего—Авраомъ. И въ арабскихъ сказаніяхъ мать Аврама называется Адию, то-есть пріятною, восхитительною. Аврамъ женился на Сорѣ, дочери отца его (то-есть на своей сводной сестрѣ), и отправился съ нею и съ Лотомъ въ Ханаанъ. Когда Аврамъ пребывалъ съ своею женою въ Египтѣ, на пятомъ году его пребыванія тамъ Фараонъ похитилъ у него Сору, которую онъ возвратилъ опять вслѣдствіе вразумленія со стороны Бога ¹²⁷). Въ дальнѣйшемъ повѣствованіи Малое Бытіе по большей части сходится съ библейскимъ сказаніемъ. По совѣту Соры Аврамъ взялъ себѣ въ жену служанку—египтянку Агарь, родившую ему Измаила. Имя Соры измѣняется затѣмъ въ имя Сары; она получаетъ обѣщаніе о рожденіи сына, котораго родила въ праздникъ собиранія первыхъ плодовъ ¹²⁸). Видя Измаила веселымъ и прыгающимъ, она

¹²⁴) Книга Юбилеевъ въ Ewalds Jahrb. I. с. гл. 8. Т. II, стр. 249.

¹²⁵) Глава 10.

¹²⁶) Глава 11 въ III т. стр. 1 и дал.

¹²⁷) Книга Юбилеевъ въ Ewalds Jahrb. I. с. Гл. 12. 13.

¹²⁸) Глава 14—16.

воспылала ревностію и потребовала у Аврама изгнанія служанки и ея сына. По смерти Сары, о возрастъ и погребеніи которой говорится здѣсь согласно съ книгою Бытія, Аврамъ взялъ себѣ въ жену Хетуру изъ дочерей своихъ домочадцевъ, потому что Агарь умерла прежде Сары; Хетура родила ему шестерыхъ сыновей, которыхъ Аврамъ одарилъ и вмѣстѣ съ сыновьями Измаила отдѣлилъ отъ Исаака ¹³¹⁾). Итакъ этимъ сказаніемъ ясно доказывается отличіе Хетуры отъ Агари.

То, что рассказываетъ о Сарѣ Талмудъ, граничитъ со смѣшнымъ. Онъ сообщаетъ ¹³²⁾, что Аврамъ, отправляясь въ Египеть, положилъ Сару въ ящикъ лицомъ вверхъ и заперъ его, чтобы никто не видѣлъ ея красоты; когда на границѣ ящикъ былъ открытъ таможенными чиновниками, весь Египеть озарился блескомъ ея. Далѣе: „съ того времени, какъ созданъ свѣтъ, ни одна женщина не рождала въ 90-лѣтнемъ возрастѣ(?), какъ говорится въ 17, 17 Бытія: Сарра, девяностолѣтняя, неужели родить? Но всѣ цари земли видѣли это и удивлялись и не хотѣли вѣрить этому. Что же сдѣлалъ святой Богъ? Онъ иссушилъ жилы въ грудяхъ у женъ ихъ, и онѣ принесли своихъ грудныхъ дѣтей къ Саррѣ, чтобы она кормила ихъ, какъ говорится у Іезекіиля 17, 24; зеленое иссохшее дерево означаетъ женъ народовъ, а сухое дерево, сдѣланное зеленѣющимъ, означаетъ нашу мать .. и Сарра кормила грудью всѣхъ этихъ дѣтей, какъ говорится въ книгѣ Бытія 21, 7: Сарра кормила грудью дѣтей ¹³³⁾). Къ этому мы присоединимъ еще слѣдующія болѣе серьезныя указанія. Сарра—значитъ Іиска, ибо она прозрѣвала будущее Духомъ Святымъ, одушевлявшимъ ее ¹³⁴⁾). Авраамъ привелъ къ вѣрѣ мужей, а Сарра—женъ ¹³⁵⁾). Сарра до тѣхъ поръ, пока не рождала, была какъ бы невѣстою подѣ вѣнчальнымъ покрываломъ; украшенная такимъ образомъ, она принимала привѣтствія отъ женъ, которымъ однако Агарь говорила втихомолку: госпожа моя не такъ благочестива, какою она ка-

¹³¹⁾ Глава 17—20.

¹³²⁾ Bereschit gabbā 40 Par. f. 37 у Эйзенменгера, Разоблач. іуд. I. с. I, стр. 394.

¹³³⁾ Эйзенменгера I. с. стр. 613.

¹³⁴⁾ Rab. Megill. 14.

¹³⁵⁾ Mid. R. Gen. 29.

жется, потому что иначе она давно бы уже родила, какъ я. Ей надлежало достигнуть возраста Авраама; когда же она сказала: Богъ да разсудитъ меня съ тобою, ей было сбавлено 38 лѣтъ. Когда Сарра родила, то вмѣстѣ съ нею были призрѣны и родили многія жены, бывшія до сихъ безплодными. Годы ея жизни были $100 + 20 + 7$; въ 20 лѣтнемъ возрастѣ она была дѣтски прекрасною, подобно 7 лѣтней отроковицѣ, а въ 100 лѣтнемъ возрастѣ—столь же непорочною и безгрѣшною, какъ въ 20 лѣтнемъ возрастѣ. Во все время жизни Сарры облако осѣняло входъ въ ея шатеръ, двери были широко открыты, благословеніе и счастье покоилось надъ ея домомъ и отъ одного дня пооя (субботы) до другаго горѣлъ свѣтильникъ; когда Сарра умерла, все это прекратилось, а съ Ревеккою опять возвратилось ¹³⁶). Сарра была попреимуществу пророчицею; Авраамъ же былъ менѣе совершеннымъ, низшимъ товарищемъ ея ¹³⁷). Фараонъ, не прикоснувшійся къ Саррѣ, изъ любви къ ней далъ ей въ свадебное приданое (Ketuba) много золота и серебра, далъ еще отдалъ ей землю Гесемскую (вотъ почему израильтяне впоследствии жили въ ней), а также Агарь, дочь свою отъ наложницы, въ рабыню. Ангелъ Михайлъ явился съ обнаженнымъ мечемъ и хотѣлъ умертвить Авимелеха за Сарру; но послѣдній сказалъ: справедливо ли умерщвлять меня, когда я находился только въ заблужденіи ¹³⁸)?

Жена и дочери Лота.

Лоть, племянникъ (братанпчъ) Авраама, вышелъ вмѣстѣ съ Фаррою и дидею своимъ Авраамомъ изъ Ура въ Халдею ¹³⁹) и сопровождалъ послѣдняго въ Ханаанъ, куда они взяли съ собою и всѣхъ людей, приобрѣтенныхъ въ Харранѣ ¹⁴⁰). Когда тутъ возникли споры между пастухами, Аврамъ и Лоть разлучились, причемъ миролюбецъ Аврамъ великодушно предоставилъ своему

¹³⁶) Mid. R. 1. с.

¹³⁷) Mid. Rab. Lev. 30.

¹³⁸) Pirke di R. Elies. 26.

¹³⁹) Быт. 11, 27. 31.

¹⁴⁰) Быт. 12, 4. 5.

племяннику выборъ мѣстности. Лотъ выбралъ къ своему большому ущербу ¹⁴¹⁾ богатоорошенную, прекрасную, какъ рай, долину Иордана, не обративъ вниманія на нравственную испорченность обитателей ея, и поселился въ Содомѣ ¹⁴²⁾. По разлученіи съ Авраомъ Лотъ образуетъ добровольно побочную вѣтвь, отдѣленную отъ племени обѣтованія, потому что послѣ этого разлученія Аврамъ получаетъ обѣтованія Божіе, относящееся къ нему и къ его сѣмени — доказательство, что это разлученіе соответствовало волѣ Божіей. Когда во время войны Кедорлаомера съ Пентаполемъ Лотъ былъ отведенъ въ плѣнъ съ своимъ имѣніемъ, Авраамъ, предпринявъ походъ противъ этого царя, освободилъ своего племянника ¹⁴³⁾, что было конечно серьезнымъ вразумленіемъ для Лота, долженствовавшего воочію убѣдиться, какъ опасенъ былъ его выборъ и что спасенія своего ему сдѣдуетъ искать только въ союзѣ съ Авраомъ. Съ этого времени Лотъ вступилъ повидимому въ близкія отношенія къ содомлянамъ, потому что у него былъ въ Содомѣ свой домъ ¹⁴⁴⁾. Между тѣмъ мѣра грѣховъ ¹⁴⁵⁾ содомлянъ исполнилась и накликала наказаніе Божіе. Послѣ того какъ Господь на ходатайство Аврама — пощадить это мѣсто, если въ немъ найдется десять праведниковъ, то-есть такихъ, которые изъ страха Божія и благочестія не пріобщались грѣхамъ и беззаконіямъ этихъ городовъ, обѣщавъ пощадить это мѣсто, два небесныхъ вѣстника, посланные Господомъ, пришли вечеромъ къ Содому, гдѣ сидѣвшій у воротъ Лотъ настоятельно приглашалъ ихъ переночевать въ его домъ, такъ какъ онъ хорошо зналъ постыдныя наклонности содомлянъ. Два мужа, въ которыхъ Лотъ не призналъ съ перваго раза ангеловъ, поначалу отклоняютъ приглашеніе, но наконецъ соглашаются воспользоваться его гостепримствомъ, такъ какъ это обстоятельство должно было послужить къ проявленію съ одной стороны внутренняго расположенія Лота ¹⁴⁶⁾,

¹⁴¹⁾ *Златоустъ*, hom. 34 in Gen. 13.

¹⁴²⁾ Быт. 13.

¹⁴³⁾ Быт. 14.

¹⁴⁴⁾ Быт. 19, 2.

¹⁴⁵⁾ Исек. 16, 49. 50.

¹⁴⁶⁾ *Златоустъ*, hom. 43 in Gen. 13.

а съ другой—грѣха содомлянъ во всемъ его безобразіи. Въ то время какъ Лоть угощалъ своихъ гостей, содомляне, отъ молодого до стараго, слѣдовательно и малый, и старый окружили его домъ и требовали съ дерзкимъ презрѣніемъ правъ гостепріимства выдачи прекрасныхъ юношей, чтобы познать ихъ, то есть чтобы сдѣлать ихъ жертвами противоестественнаго разврата (мужеложства), который заклеименъ апостоломъ, какъ проклятіе язычества ¹⁴⁷⁾ и отображеніе демонскаго извращенія ¹⁴⁸⁾. Со стороны Лота было поистинѣ большимъ самоотверженіемъ—жить съ своими дочерьми среди такихъ развратниковъ, у которыхъ ребенокъ уже съ матернимъ молокомъ всасывалъ въ себя самыя грязныя страсти, а отрокъ, лишенный уже великаго божественнаго преимущества дѣтскаго возраста — невинности, не отставалъ отъ своихъ развратныхъ отцовъ въ поискахъ за удовлетвореніемъ своихъ нечистыхъ пожеланій ¹⁴⁹⁾. Онъ хранилъ себя, правда, чистымъ отъ развращенія, сдѣлавшагоси господствующимъ; но какъ часто приходилось ему чувствовать тяжелый гнетъ при желаніи оставаться единственнымъ праведникомъ среди тысячи нечестивцевъ. Лоть, хорошо сознававшій святость гостепріимства, подходит къ двери, которую заперъ за собою, чтобы защитить гостей, и обращается къ толпѣ съ такою рѣчью: „братья мои, прошу васъ, не дѣлайте зла! Вотъ, у меня двѣ дочери, которыя не познали мужа: лучше я выведу ихъ къ вамъ, дѣлайте съ ними, что вамъ угодно; только людямъ симъ не дѣлайте ничего, такъ какъ они пришли подъ кровъ дома моего“. Такимъ образомъ въ этомъ критическомъ положеніи Лоть рѣшается пожертвовать своими отеческими правами святости права гостепріимства вмѣсто того, чтобы пожертвовать самимъ собою и предоставить все остальное Господу, онъ рѣшается подвергнуть своихъ дочерей опасности сдѣлаться жертвами самаго ужаснаго порока и вѣрной постыдной смерти. Священному обычаю онъ рѣшается принести въ жертву естественное право, отеческія чувства, рѣшается грѣхомъ отвратить грѣхъ.

¹⁴⁷⁾ Римл. 1, 27.

¹⁴⁸⁾ Посланіе Іуды ст. 6.

¹⁴⁹⁾ А. Нимейера, Характеристика Библии. Галле 1830. Т. 2, стр. 123.

Святые отцы различно смотрѣли на это предложеніе Лота. Нѣкоторые изъ нихъ ¹⁵⁰⁾, а равно и нѣкоторые изъ богослововъ ¹⁵¹⁾ извиняють эту рѣшимость Лота и даже прославляютъ ее какъ великое дѣло, такъ какъ Лотомъ руководило убѣжденіе въ позволительности предотвращать большее преступленіе меньшимъ; противоестественный развратъ содомлянъ представлялся ему большимъ преступленіемъ, нежели опозореніе его дочерей, тѣмъ болѣе, что сюда примѣшивалась святость права гостепріимства. *Каэтанъ* думаетъ, что Лоть отнюдь не имѣлъ въ виду отдать своихъ дочерей на произволь содомлянъ, а употребилъ только гиперболическій образъ рѣчи для укрощенія ихъ и отвращенія ихъ отъ ихъ постыднаго намѣренія, въ твердомъ убѣжденіи, что содомляне не злоупотребили бы его дочерьми, которыя притомъ же сговорены были за содомлянъ, и ссылается на два подобныхъ случая ¹⁵²⁾. Однако большинство толковниковъ держится того взгляда, что Лота нельзя признать совсѣмъ правымъ. Блаженный Августинъ а за нимъ *Тома Аввинскій*, *Николай Лиринскій*, *Тостать*, *Корнелій а Lapide*, *Кальметъ* и другіе считаютъ непригоднымъ то правило, что болѣе грѣхъ слѣдуетъ предотвращать меньшимъ ¹⁵³⁾. Предлагая своихъ дочерей содомлянамъ, Лоть соизволялъ самому дѣлу, еслибы до него дѣйствительно дошло, а это во всякомъ случаѣ грѣхъ ¹⁵⁴⁾; онъ становился виновнымъ въ содѣйствіи грѣху ¹⁵⁵⁾, тѣмъ болѣе, что содомляне-то и не желали его дочерей. Далѣе отеческая власть не простирается такъ далеко, чтобы Лоть могъ выдавать на посрамленіе своихъ дочерей, да еще и противъ ихъ воли, даже при твердомъ предположеніи, что онъ не изъявлять согласія на грѣхъ. Невинность собственныхъ дочерей долженствовала быть ближе отеческому сердцу, нежели предотвращеніе преступленія надъ посторонними ¹⁵⁶⁾ Однако этотъ грѣхъ Лота ослабляется

¹⁵⁰⁾ Амвросій и Златоустъ.

¹⁵¹⁾ *Dom. Soto* l. 4 de just. q. f. a. *Gabriel Vasquez* 2. 2. qu 43 de scandalo dublo 1. Сл. *Thomas*, qu 1 de malo, art. 5 ad 14.

¹⁵²⁾ Быт. 42, 17. 3 Цар. 20, 8.

¹⁵³⁾ *Августинъ*, qu. in gen. 42.

¹⁵⁴⁾ *Августинъ*, cont. mend. l. c.

¹⁵⁵⁾ *Estius* ad gen. 19, 8.

¹⁵⁶⁾ *Августинъ*, l. c.

обстоятельствами ¹⁵⁷). Лотъ прояснесь эти слова подѣ влияніемъ смущенія и отраха, которыми былъ объятъ. Желая во что бы то ни стало защитить своихъ гостей отъ неистовой толпы и не находя въ торопяхъ и въ затрудненіи другаго исхода, онъ призналъ нужнымъ не падать даже своихъ дочерей, чтобы поддержать святость гостепріимства. Что же слѣдовало сдѣлать Лоту? *Авустинъ* ¹⁵⁸) замѣчаетъ, что ему слѣдовало встѣи силами отражать содомлянъ; а если было невозможно, то предоставить все дѣло Богу, не прибѣгая къ этому грѣховному предложенію.

Это предложеніе со стороны Лота только еще усилило похотливость и дерзость развратнаго народа, дѣлающаго ему упрекъ, что онъ, пришелець, хочетъ еще играть роль судьи. Эти слова показываютъ, что Лотъ неоднократно выступалъ судьей—порицателемъ нечестивой жизни содомлянъ, почему апостоль Петръ и называетъ его праведнымъ, говоря: „Богъ *праведнаго* Лота, утоmlеннаго обращеніемъ между людьми, неистово развращенными, избавилъ; ибо сей праведникъ, живя между ними, ежедневно мучился въ праведной душѣ, видя и слыша дѣла беззаконниковъ“ ¹⁵⁹). И книга Премудрости Соломона признаетъ праведность Лота: „Она (премудрость и промыслъ Божій) во время погибели нечестивыхъ спасла праведнаго, который избѣгалъ огня, нисшедшаго на пять городовъ“ ¹⁶⁰), и: „Они поражены были слѣпотою, какъ тѣ нѣкогда при дверяхъ праведника, когда будучи объяты густою тьмою, искали каждый входа въ его двери“ ¹⁶¹). Точно также и отцы церкви изображаютъ Лота святымъ и праведнымъ мужемъ, который своею праведностью и гостепріимствомъ былъ сохраненъ отъ погибели ¹⁶²). Однако праведность его стоитъ на низшей ступени, нежели праведность Авраама: онъ принадлежитъ къ тѣмъ ветхозавѣтнымъ правед-

¹⁵⁷) *Авустинъ*, I. с.

¹⁵⁸) *Cont. mend.* I. с.

¹⁵⁹) Петра 2, 7. 8.

¹⁶⁰) Премудр. Солом. 10, 6.

¹⁶¹) Премудр. Солом. 19, 16.

¹⁶²) *Авустинъ*, I. 21. *cont. Eaust.* ср. 41. *Амросій*, lib. 1 de Ab. ср. 6 n. 51. *Тертуліанъ*, *carmen Eodom.* I. с. ср. 2. *Климентъ Римскій*, ср. 1. ad cor. ср. 11.

никамъ, на которыхъ особенно ярко обнаружилось, что сила плоти не была еще совершенно побѣждена раиѣ смерти Христовой. Въ характерѣ его заключалось нѣкоторое непостоянство колебаніе и шаткость ¹⁶²⁾, потому что именно сознаніе нравственной испорченности народа, среди котораго онъ жилъ, должно бы было расположить его къ прекращенію всякихъ сношеній съ нимъ и къ оставленію этого опаснаго мѣста. Поэтому *Ортенъ* ¹⁶³⁾ ставить его въ серединѣ между Авраамомъ и содомлянами. По взгляду *св. Амеросія* ¹⁶⁴⁾ уже имя Лота выражаетъ его колеблющійся характеръ и его непостоянство, проявившееся въ особенности въ выборѣ пятиградія.

Угрожая поступить съ Лотомъ еще хуже, чѣмъ съ его гостями, содомляне сильно приступаютъ къ Лоту; но ангелы волегли его назадъ въ домъ и поразили толпу, бывшую при входѣ въ домъ, слѣпотою въ наказаніе за совершенное ея ослѣпленіе грѣхомъ и въ предзнаменованіе грядущаго на нее суда ¹⁶⁵⁾. Затѣмъ вѣстники Божіи повелѣваютъ Лоту уйти изъ этого мѣста и вывести съ собою всѣхъ, кто у него есть въ городѣ—зятьи, сыновья ли, дочери ли, потому что они пришли истребить это мѣсто. Сыновей у Лота повидимому не было, такъ какъ объ нихъ далѣе ничего не говорится, но были зятьи. Къ нимъ-то, желавшимъ взять за себя дочерей его, Лоть и обращается, говоря имъ, чтобы они поскорѣе собрались и оставили это мѣсто. *Блаж. Иеронимъ* ¹⁶⁷⁾ замѣчаетъ по этому поводу, что на основаніи перевода LXX и таргума: „съ зятьями своими, которые брали за себя дочерей его“, нѣкоторые утверждаютъ, что у Лота были уже замужнія дочери, отличаемыя отъ двухъ остальныхъ дочерей, бывшихъ еще дѣвицами (ст. 8), и погибшія во время истребленія Содома. Однако это мнѣніе весьма невѣроятно, потому что еслибы у Лота были уже замужнія дочери, въ такомъ случаѣ онъ навѣрное убѣдилъ бы и ихъ къ бѣгству. Такимъ образомъ, вслѣдъ за Іосифомъ Флавіемъ и большинствомъ тол-

¹⁶²⁾ *Филозъ*, de migr. Abh. p. 410. 411.

¹⁶³⁾ *Нот.* 5 in Gen.

¹⁶⁴⁾ *Lib.* 1 de Ab. ср. 3. n. 14.

¹⁶⁵⁾ Премудр. Солом. 19, 16.

¹⁶⁷⁾ *Guaeret.* heb. in Gen. 19.

говняковъ, здѣсь слѣдуетъ признать правильнымъ переводъ Іеронимовъ, по которому двѣ дочери Лота были просватаны за содомлянъ, но еще не вышли за нихъ замужъ. Эти женихи двухъ дочерей и слѣдовательно будущіе зятья Лота отнеслись къ вызову его съ величайшей насмѣшкой, такъ какъ, зараженные плотскою увѣренностью и общимъ ослѣпленіемъ, они не вѣрили въ судъ надъ Содомомъ. Какая разница въ этомъ отношеніи между Лотомъ и Авраамомъ, который посылаетъ слугу своего въ Месопотамію взять жену сыну своему изъ своего родства, тогда какъ Лоть не затрудняется искать для своихъ дочерей жениховъ среди жителей города, безнравственная жизнь котораго была хорошо извѣстна ему, чѣмъ онъ вовлекъ бы и ихъ въ погибель; ибо зятья, смотря на его предостереженіе какъ на шутку, показали, что и имъ недоставало вѣры и истиннаго сердечнаго настроенія. Лоть могъ бы безъ-сомнѣнія найти мужъ-свѣ для дочерей своихъ изъ многочисленныхъ домохозяевъ Авраама.

Когда взошла заря, Ангелы торопятъ Лота: „Встань, возьми жену свою и двухъ дочерей своихъ, которыя у тебя, чтобы не погнѣбнуть тебѣ за беззаконія города“. Когда Лоть еще медлилъ, безъ-сомнѣнія потому, что ему тяжело было разстаться съ прекраснымъ городомъ и съ своимъ имѣніемъ, Ангелы берутъ за руку его, жену его и двухъ дочерей его, потому что Господь хотѣлъ пощадить ихъ, выводитъ ихъ изъ города и велятъ имъ, если они хотять спасти свою жизнь, не оглядываться назадъ и не останавливаться, но поспѣшно спасаться на гору. И здѣсь опять проявляется слабость вѣры и послушанія Лота. Въ-мѣсто того чтобы охотно и радостно исполнить повелѣніе Божіе, онъ изъ страха, чтобы начинающаяся катастрофа не застигла его прежде, чѣмъ онъ достигнетъ горы, хотеть лучше остаться въ ближайшемъ городѣ Сигорѣ, и потому молитъ Господа о сохраненіи этого городка, возбуждающаго состраданіе своею незначительностью. Бдящее надъ нимъ милосердіе Божіе исполняетъ и эту просьбу его, такъ какъ у него оказывается вѣры хоть настолько, чтобы повѣрить слову Божію и приближающемуся суду. Какъ глубоко однако вкоренилось неразуміе и непослушаніе по отношенію къ божественному въ самыя бли-

жайшія лица, окружавшія Лота, это показываетъ поведеніе *ю жены*. Въ то время какъ огненный и сѣрный дождь разрушалъ города, она, идя позади своего мужа, оглянулась назадъ вѣроятно изъ сожалѣнія о неохотно покинутомъ жилищѣ и земномъ имѣніи ¹⁶⁶), а можетъ быть и изъ любопытства и изъ состраданія и соблазнованія къ любимому городу ¹⁶⁷), и за презрѣніе къ повелѣнію Божию ¹⁷⁰) сдѣлалась солянымъ столбомъ. Поэтому книга Премудрости Соломоновой ¹⁷¹) называетъ жену Лота невѣрующею душою. Іосифъ ¹⁷²), а вслѣдъ за нимъ и Казтанъ думаютъ, что жена Лота не разъ оборачивалась къ городу. Относительно образа превращенія жены Лота взгляды различны ¹⁷³). Наиболѣе вѣроятное мнѣніе состоитъ въ томъ, что жена Лота была убита наполнявшимъ воздухъ огненнымъ и сѣрнымъ паромъ и затѣмъ окружена и обтянута соляною корою, такъ что сдѣлалась похожею на соляной столпъ, точно такъ же, какъ и теперь, вслѣдствіе соляныхъ испареній Мертваго Моря, всѣ предметы по близости его отвердѣваютъ (сл. Второз. 29, 23). Что касается этого солянаго столба, то его показывали еще во времена писателя книги Премудрости Соломоновой ¹⁷⁴), во времена Іосифа Флавія ¹⁷⁵), который самъ видѣлъ его, Климента Римскаго ¹⁷⁶), и Иринея ¹⁷⁷). Прекрасное стихотвореніе озаглавленное: „Содомъ“ и приписываемое Тертуллиану ¹⁷⁸), говоритъ объ этомъ соляномъ столбѣ, что будучи уродуемъ, онъ восполняется самъ собою—Иринея ¹⁷⁹) утверждаетъ тоже самое и находить въ этомъ прообразовательный смыслъ. По *Targum hierosolymitanum*

¹⁶⁶) Сл. Лук. 17, 31, 32.

¹⁶⁷) *Иеронимъ*, ср. 122.

¹⁷⁰) *Luganus*.

¹⁷¹) 10, 7.

¹⁷²) *Ant. l. 1. q. 11. n. 4.*

¹⁷³) Сл. *Calmet*, *Dictionarium historicum, crit... ss. scripturae*. Статья: *Лотъ* в его Комментарій на быт. 19.

¹⁷⁴) 10, 7.

¹⁷⁵) *Ant. l. 1. cp. 11, 4.*

¹⁷⁶) *Epist. 1. ad Cor cp. 11.*

¹⁷⁷) *Cont. haer. l. 4. cp. 81, 3.*

¹⁷⁸) *T. 2, стр. 1161, cp. 8.*

¹⁷⁹) *L. c. cp. 31. n. 3.*

и Ионавану этотъ столбъ будетъ существовать до послѣдняго суда. И въ Новомъ Заветѣ, по словамъ Христа, повѣствованіе о соляномъ столбѣ есть дѣйствительная исторія ¹⁸⁰⁾. Св. Кирилль Іерусалимскій, св. Іоаннъ Златоустъ и нѣкоторые другіе говорить о существовавшемъ еще въ ихъ время соляномъ столбѣ. Егезиппъ (180 г. по Р. Хр.) рассказываетъ, что слѣды солянаго столба, въ который обращена была жена Лота, видны даже съ другаго берега Мертваго Моря. Съ этого времени извѣстія становятся рѣже, потому что южная оконечность Мертваго Моря посѣщалась немногими путешественниками. Ограничусь только Θεодоромъ ¹⁸¹⁾ († 613) и Іоанномъ Вюрцбургскимъ ¹⁸²⁾ († 1224), которые оба видѣли столбъ. На юго-западной оконечности Мертваго Моря, въ нѣсколькихъ стахъ футахъ отъ него, лежитъ узкій горный хребетъ (Джебелъ Уздумъ), имѣющій около 2¹/₂ часовъ протяженія въ длину и 110—150 футовъ въ вышину, состоящій весь изъ каменной соли: это—гора Содомъ, на восточной сторонѣ которой стоитъ надъ глубокою, узкою и крутою пропастью высокій, круглый, массивный солекаменный столбъ, который давно уже признавался среди сотни другихъ небольшихъ соляныхъ вершинъ окаменѣлою женою Лота ¹⁸³⁾. Послѣдній посѣтитель солянаго столба, мой другъ Альб. фонъ-Германнъ, защищающій подлинность этого солянаго столба, описываетъ его слѣдующимъ образомъ ¹⁸⁴⁾: „Высота столба, нѣсколько суживающагося вверху, простирается до 30 футовъ, продольный діаметръ (потому что поперечникъ его образуетъ эллипсисъ) имѣетъ около 70 футовъ, онъ состоитъ изъ массы кристаллизованной соли (образующей твердый и связывающій элементъ), слоистой извести и темно-коричневой глины, придающей свою окраску и столбу. Вершина его оканчивается нѣсколько выдающеюся болѣе свѣтлаго цвѣта“. Этотъ соляной столбъ соответствуетъ представленію объ исполинской фигурѣ патріарховъ. Раціонализмъ относитъ, разумѣется, и это превращеніе жены

¹⁸⁰⁾ Лукъ 17, 32; сл. 9, 62.

¹⁸¹⁾ Liber de situ terrae 18 in Palaestinae descript v. Tobler. 1869.

¹⁸²⁾ Descriptio terrae sanctae n. 22.

¹⁸³⁾ Сл. Робиксона Палестина. Галле 1841. т. 2, стр. 435; т. 3, стр. 22. Петер-ляйна, Географическія Сообщенія. 1858, стр. 268.

¹⁸⁴⁾ Святая Земля, Кельвъ 1870. Т. 14. стр. 74.

Лота въ соляной столбъ къ области мивовъ: по *Эйхорну* жена Лота упала въ смоляной потокъ, по *Клерикю* она оцѣпенѣла отъ страха; *Михаэлисъ* провозглашаетъ, что родственники воздвигли ей памятникъ изъ содомской соли¹⁸⁵⁾. „Именно такіа апокрифическія прикрасы, примыкающія къ каноническому повѣствованію“, пишетъ *Ауберленъ*¹⁸⁶⁾, „выставляютъ въ истинномъ свѣтѣ историческій характеръ послѣдняго, и потому слѣдуетъ признать произвольнымъ извращеніемъ истиннаго положенія дѣла, если Ф. Боленъ (Книга Бытія, стр. 213) замѣчаетъ: „Въ той мѣстности встрѣчаются столбы изъ каменной соли, въ которыхъ фантазія туземцевъ видитъ окаменѣлыхъ людей, и такимъ образомъ единственно только такая игра природы подала поводъ къ этой изукрашивающей чертѣ повѣствованія, точно такъ же какъ подобный же мифъ связываетъ превращеніе Ниобы съ извѣстною мѣстностью“. И въ греческомъ мифѣ Летея за свое высокоуміе превращается вмѣстѣ съ мужемъ ея Оленомъ въ камни, которые можно бы видѣть на горѣ Идѣ¹⁸⁷⁾ Даже у краснокожихъ въ Америкѣ есть басня о матери превращенной въ камень¹⁸⁸⁾. Мифическая критика пыталась и чудесное спасеніе семейства Лотова признать мифомъ и поставить на ряду съ мифомъ о Филеонѣ и Бавкидѣ¹⁸⁹⁾. Положимъ однако, что связь между обоими повѣствованіями имѣетъ мѣсто; всетаки именно только эта дѣйствительная исторія образуетъ ядро упомянутаго мифа, такъ какъ великая катастрофа, о которой повѣствуетъ Библия, была извѣстна повсюду¹⁹⁰⁾. Трупъ жены Лотовой, окруженный солью, есть въ одно и тоже время и трепъ, и гробъ, какъ это высказывается въ одной загадкѣ¹⁹¹⁾.

Остается еще вопросъ, почему жена Лота обращена была въ

¹⁸⁵⁾ См. Комментаріи на книгу Бытія Розенмюллера, Кнобеля и Гримма, книга Премудрости Соломоновой.

¹⁸⁶⁾ Реальная Энциклопедія *Герцога*, т. 8, стр. 495.

¹⁸⁷⁾ *Ovid. Metam.* X, 69 sq.

¹⁸⁸⁾ *Ausland* 1859, стр. 922. См. *Зеппа*, Иерусалимъ и Святая Земля. 1873. т. 1. стр. 816.

¹⁸⁹⁾ *Ovid. Metam.* VIII, 611 sq.

¹⁹⁰⁾ *Тацитъ*, Исторія V, 7. *Страбонъ*, XVI, 374.

¹⁹¹⁾ Трупъ, а безъ гроба; гробъ, а безъ трупа; между тѣмъ внутри и гробъ, и трепъ. У *Corn. а Lar.* на Быт. 19, 26.

соляной столбъ. Вслѣдъ за Лораномъ равнины отвѣчаютъ—потому что въ предшествующій вечеръ, когда Лотъ попросилъ у нея соли, чтобы посолить пищу гостей, она отказалась подать ее, имѣя, подобно содомлянамъ, нерасположеніе къ чужестранцамъ. Однако превращеніе жены Лота въ соляной столбъ должно было быть постояннымъ памятникомъ Божественнаго наказанія и вразумленіемъ для всѣхъ будущихъ родовъ—слушаться Бога и, вступивъ уже однажды на путь спасенія, не возвращаться болѣе на старыя грѣховныя пути и къ прежнимъ страстямъ по слову Господа: „Никто возложившій руку свою на плугъ и озирающійся назадъ, не благонадеженъ для царствія Божія“¹⁹²). Въ этомъ смыслѣ понималъ дѣло уже Мудрый въ Ветхомъ Заветѣ, когда писалъ: „Премудрость во время гибели нечестивыхъ спасла праведнаго (Лота), который избѣжалъ огня, ниспавшаго на пять городовъ, отъ которыхъ во свидѣтельство нечестія осталась дымящаяся пустая земля и растенія, не въ свое время приносящія плоды, и памятникомъ невѣрной души—стоящій соляной столбъ“¹⁹³). Точно также и Христосъ, впусая своимъ ученикамъ мысль о послѣднемъ бѣгствѣ, присовокупляетъ, какъ примѣръ послѣдствій неисполненія этой заповѣди: „Вспоминайте жену Лотову“¹⁹⁴). Въ такомъ же смыслѣ разсуждаютъ и святые отцы¹⁹⁵), и учителя, и толковники¹⁹⁶). По словамъ раввина Пирке Еміезера (гл. 25) жена Лотова называлась *Эдитою*. Это слово означаетъ: *свидѣтель* или *свидѣтельница*. Такимъ образомъ уже самое имя ея показываетъ, что она сдѣлалась свидѣтельницею кары Божіей, совершаемой Богомъ надъ невѣрующими слову Его¹⁹⁷). Откуда Лотъ повелъ себѣ эту жену, этого мы не можемъ сказать по отсутствію извѣстій. Вѣрно одно, что, такъ какъ ее постигла казнь Содома, значить ей недоставало необходимой вѣры въ судъ Божій и сердечнаго страха, и значить внутреннее расположеніе ея было если не одинаково, то весьма сходно съ внут-

¹⁹²) Луки 9, 62.

¹⁹³) Премудр. Солом. 10, 6. 7.

¹⁹⁴) Луки 17, 31. 32.

¹⁹⁵) Климентъ Римскій, Златоустъ, Августинъ, Оригенъ, Исидоръ,

¹⁹⁶) Вода. Рупертъ. Просперъ, Тиринъ, Корн. а Лан., Кальметъ и др.

¹⁹⁷) Сл. *Fabricii*, Pseudep. 1. p. 431.

ренимъ расположеніемъ содомлянъ. Діонисій Картузіанскій считаетъ грѣхъ жены Лотовой тяжкимъ, но большинство толковниковъ—легкимъ и думаютъ, что потому именно, что она понесла такое строгое наказаніе, душа ея спасется отъ вѣчной смерти, такъ какъ проступокъ ея (то, что она оглянулась назадъ) есть *levis materia* ¹⁹⁸). По *корану* ¹⁹⁹) жена Лотова была невѣрующею, обманывала своего мужа и попадетъ нѣкогда въ геенну огненную. По толкователю Гелату ²⁰⁰) она называлась Вавлою (*Vaela*) и давала знать содомлянамъ о гостяхъ своего мужа ночью—огнемъ, а днемъ—дымомъ. И Ангелы возвѣстили Лоту о предстоящей гибели его жены ²⁰¹). По объясненію Гелата ²⁰²), она, оглянувшись, воскликнула: „О, народъ мой!“ При этихъ словахъ она поражена была ваннемъ и умерла.

Не знаменательно замѣчаніе священнаго бытописателя: „И было, когда Богъ истреблялъ (всѣ) города окрестности сей, вспомнилъ Богъ объ Авраамѣ и выслалъ Лота изъ среды истребленія, когда нисповергалъ города, въ которыхъ жилъ Лоть ²⁰³). Лоть былъ, какъ мы видѣли, праведнымъ въ болѣе широкомъ смыслѣ слова; поэтому недостававшее ему для совершенной праведности восполнялось ходатайствомъ Авраама. Вотъ почему *св. Златоустъ* ²⁰⁴) пишетъ, что Лоть былъ спасенъ вслѣдствіе ходатайства Авраама и ради заслугъ его.

Лоть чувствуетъ себя небезопаснымъ и въ Сигорѣ и переселяется съ двумя дочерьми своими на гору, куда прежде не хотѣлъ идти. Здѣсь (въ Моавитской известковой горѣ) онъ поселился съ дочерьми своими въ пещерѣ. Это глухое уединеніе становится невыносимымъ для двухъ дочерей Лота. При отсутствіи всякой надежды на выходъ замужъ старшая сестра сообщаетъ младшей отчаянную рѣшимость напоить отца и переспать съ нимъ: „Отецъ нашъ старъ; и нѣтъ человѣка на землѣ, который вошелъ бы къ намъ по обычаю всей земли. И такъ на-

¹⁹⁸) *Corn. a Lap., Tirinus, Menochius.*

¹⁹⁹) *Сура 66, 10.*

²⁰⁰) *Сл. Maracc. Refut. Alcor. p. 734.*

²⁰¹) *Сура 11, 80.*

²⁰²) *У Maracc. l. c. п. 348.*

²⁰³) *Быт. 19, 29.*

²⁰⁴) *Ном. 44 in Gen.*

поймъ отца нашего виномъ и переснимъ съ нѣмъ, и возоставимъ отъ отца нашего племѣ" ³⁰⁵). Такимъ образомъ Лотъ, не сознавая или, лучше сказать, полусознавая грѣховную похоть, въ двѣ слѣдовавшія одна за другою ночи становится слѣпымъ орудіемъ этого пожеланія своихъ дочерей, искавшаго удовлетворенія себѣ грѣховнымъ путемъ. И сдѣлались обѣ дочери Лотовы беременными отъ отца своего.

Это кровосмѣсительное дѣяніе издавна обсуждалось различно. *Ириней* ³⁰⁶) говоритъ, что дочери Лота поступали въ простосердечіи и невинности, думая, что всѣ люди погибли и что остались только онѣ однѣ съ своимъ отцомъ для размноженія рода человѣческаго; поэтому извиненія заслуживаютъ какъ онѣ, такъ и Лотъ, совершившій это дѣло невольно и безъ похотѣнія, чѣмъ прообразовательно указывалось на плодородіе двухъ сынагогъ. Подобнымъ же образомъ рассуждаетъ объ этомъ *св. Златоустъ* ³⁰⁷), по взгляду котораго Священное Писаніе указываетъ основаніе для извиненія то дочерей, то праведнаго Лота, чтобы мы не думали, что этотъ шагъ былъ сдѣланъ propter incontinentiam. Что касается дочерей, то въ своемъ поступкѣ онѣ руководствовались доброю цѣлю. Думая, что весь родъ человѣческой уничтоженъ, и въ виду преклоннаго возраста своего отца, онѣ хотѣли предотвратить погибель рода человѣческаго и прекращеніе своего имени.

А такъ какъ онѣ знали, что имъ никогда не удастся уговорить своего отца къ такому поступку, поэтому онѣ и прибѣгли къ вину: охиженіе Лота произошло *superna dispensatione*, чтобы состояніе безсознательности снимало съ него всякую вину; опьненіе Лота было слѣдствіемъ его въ высшей степени печальнаго расположенія духа. Все произошло по *dispensationi divinae*, какъ и при образованіи изъ ребра спящаго Адама Евы, которая тѣмъ не менѣе сдѣлалась его женою. *Recta sententia hoc faciebant*. Что этотъ поступокъ не былъ *opus incontinentiae*, это доказываютъ имена, данныя дочерьми Лота своимъ родившимся такимъ образомъ сыновьямъ, которые, подобно над-

³⁰⁵) Быт. 19, 31. 32.

³⁰⁶) *Cont. haer.* I. 4. ср. 31.

³⁰⁷) *Hec. 44 in Gen. Cl. Procop.,* Быт. 19.

писи на столбѣ, должныствовали передать поступокъ ихъ матерей. Правда, это могло имѣть мѣсто именно только въ то время, quoniam origo et initia erant et per generis successionem memoriam suam volebant conservare, tantum ejus rei studium fuit justitiam filiarum; но не можетъ быть уже допущено теперь. *Теодоритъ* ²⁰⁸⁾ слѣдуетъ своему учителю: никто не долженъ обвинять Лота въ совокупленіи съ двумя дочерьми, потому что онъ не зналъ, что дѣлалъ. Его опьяненіе можетъ быть извинено тѣмъ, что подавленный тяжелою потерей, онъ принялъ вино изъ рукъ дочерей въ томъ мнѣніи, что онѣ хотятъ уменьшить его скорбь и печаль. И дочери его также свободны отъ всякой вины, потому что онѣ видѣли гибель цѣлой страны и были того убѣжденія, что погибъ весь родъ человѣческій, о сохраненіи котораго имъ предстояло теперь заботиться. А другаго средства для этого онѣ не видѣли, кромѣ своего отца. *Nasc ratione ductae, non ut libidini inservirent, auxilio vini usae sunt... et patrem seminis auctorem reddiderunt.* Богъ допустилъ это, предвидя нечестіе двухъ происшедшихъ отъ этого народовъ и желая предостеречь израильтянъ отъ вступленія въ брачныя союзы съ этими, хотя и родственными народами. Вотъ почему и говорится въ законѣ: „Аммонитянинъ и Моавитянинъ не можетъ войти въ общество Господне, и десятое поколѣніе ихъ не можетъ войти въ общество Господне во вѣки“ ²⁰⁹⁾. *Оригенъ* ²¹⁰⁾ думаетъ, что съ одной стороны Лота нельзя совсѣмъ извинить во грѣхъ, а съ другой нельзя подвергнуть его и совершенному осужденію, такъ какъ онъ не употреблялъ насилія надъ своими дочерьми, напротивъ того самъ былъ прельщенъ ими. Лотъ отчасти виновенъ, отчасти заслуживаетъ извиненія. Заслуживаетъ онъ извиненія потому, что совершилъ этотъ поступокъ не добровольно и не вълѣдствіе похотливости; виновенъ же онъ тѣмъ, что чрезмѣрно предался вину, до того, что могъ быть обмануть, и притомъ не одинъ, а два раза ²¹¹⁾. Однако слѣдуетъ отнестись съ должною

²⁰⁸⁾ Quaest. in Gen. Interr. 70 и 71.

²⁰⁹⁾ Второзак. 23, 3.

²¹⁰⁾ Hom. 6 in Gen. п. 3. И cont. Cels. 1. 4, п. 45: Божественное Писаніе игда прямо не одобряетъ его какъ поступившаго хорошо, но и не защищаетъ и не оуждаетъ какъ поступившаго худо.

²¹¹⁾ Hom. 5 in Gen.: опьяненіе обуло того, кого не могъ обуять Содомъ. Опа-

осмотрительностью и къ рѣшимости дочерей его, *ne forte etiam ipse non tantum quantum putatur accipere criminis mereantur*, такъ какъ и само Писаніе старается нѣкоторымъ образомъ извинить (19, 31 и дал.). Помня о судѣ, постигшемъ во времена Ноя весь родъ человѣческой, и получивъ отъ отца своего понятіе о томъ, что нѣкогда міръ погибнетъ чрезъ огонь, онѣ думали, что онѣ съ своимъ отцомъ единственные люди, которые спаслись отъ гибели и на которыхъ лежитъ возобновленіе рода человѣческаго; и хотя имъ представляется тяжкимъ преступленіемъ вынужденіе отца къ противоестественной связи, однако онѣ считаютъ еще большимъ нечестіемъ — съ сохраненіемъ своего цѣломудрія отказать отъ надежды на потомство²¹²). Такъ какъ онѣ имѣли въ виду только это послѣднее, а не удовлетвореніе страсти, то каждая изъ нихъ и не повторяетъ связи съ отцомъ²¹²). Для него это кровосмѣшеніе чище стыдливости многихъ другихъ женъ, *quae sicut animalia absque ulla discretionе indesinenter libidini serviunt*. Впрочемъ Оригенъ смотритъ на Лота какъ на *figura legis*, на жену его — какъ на образъ народа, исшедшаго изъ Египта и обращающагося назадъ и воспоминающаго съ услажденіемъ о котлахъ мяса въ Египтѣ, а на дочерей его — какъ на образъ двухъ сестеръ Оголы и Оголивы, описываемыхъ Іезекилемъ²¹⁴) и означающихъ единый народъ, разединенный на двѣ части²¹⁵). Онѣ рождаютъ плотскихъ, а не духовныхъ дѣтей, не входящихъ въ церковь Божию²¹⁶). Въ нравственномъ смыслѣ Оригенъ разумѣетъ поль-

зается пламенемъ женщины тотъ, кого не опалило сѣрное пламя. Сл. *Americia*, ер. in Ра. 118, п. 25.

²¹²) Оригенъ, l. с.: имѣла это въ виду онѣ впади въ меньшую, какъ я думаю, вину, руководясь большею надеждою и высшею цѣлю; онѣ ослабляютъ и разрѣшаютъ его скорбь и печаль виномъ.

²¹³) Онѣ не повторяютъ и не требуютъ болѣе соитія. Гдѣ же тутъ вина похоти, гдѣ преступленіе осверженія? Можно ли ставить въ вину то, что не было совершено въ дѣйствительности?

²¹⁴) Іезек. глава 23. Сл. *Исидора*, Alleg. V. Т.: двѣ дочери означаютъ Самарию, освержняющихъ законъ прелюбодѣяніемъ недовольнаго ученія.

²¹⁵) Такимъ образомъ народъ, раздѣленный на двѣ части, произвелъ двухъ дочерей закона.

²¹⁶) Законъ успѣляется, чтобы произвести потомство, не входящее въ церковь Господа.

двумя сестрами высокоуміе и тщеславіе, отъ объятій которыхъ предостерегаетъ своихъ читателей. Поэтому для понимающихъ это повѣствованіе правильно оно, какъ онъ замѣчаетъ въ другомъ мѣстѣ²¹⁷⁾, можетъ служить въ пользу.

Точно также и *св. Аморосій* защищаетъ Лота и дочерей его, которыя, думая, что онѣ одні спаслись отъ всеобщей гибели, прибѣгаютъ къ соитію съ своимъ отцомъ для сохраненія рода человеческого²¹⁸⁾. Лота можно извинить тѣмъ, что онъ дѣлалъ это безъ сознанія; потому что первая причина для извиненія по отношенію къ нему не можетъ имѣть мѣста: ему было хорошо извѣстно, что истреблены были только пять городовъ. Поэтому да избѣгаетъ всякій пьянства, присовокупляетъ учитель церкви, и да поучается даже у грѣшныхъ патріарховъ²¹⁹⁾.

Слержаніе въ приговорѣ своемъ *Геронимъ*, который пишетъ, что Лотъ своимъ невѣріемъ относительно Сигора подалъ своимъ дочерямъ поводъ къ кровосмѣшенію, и то, чѣмъ можно извинить его дочерей, неизвинительно для него²²⁰⁾; онъ, сохранившій себя чистымъ отъ гибели Содома, не устоялъ противъ вина²²¹⁾.

Средній путь избралъ — и совершенно основательно — *блаж. Августинъ*, который говоритъ слѣдующее: Лота и дочерей его слѣдуетъ оправдывать въ поступкѣ ихъ не потому, что имъ приписывается прообразовательное значеніе; ибо иное дѣло то, что онѣ имѣли въ виду въ своемъ поступкѣ, и иное дѣло — что имѣлъ въ намѣреніи Богъ допущеніемъ его. Этотъ поступокъ, хотя и пророчесвенный, для совершителей его — постыдный поступокъ²²²⁾. Съ другой стороны онъ не заслуживаетъ такого чрезмѣрнаго порицанія, съ какимъ отнесся къ нему манихей

²¹⁷⁾ *Ортенъ*, in lib. Reg. hom. 2, n. 18.

²¹⁸⁾ *Аморосій*, lib. 1 de Abr. ср. 6, n. 56.

²¹⁹⁾ Разслабленный виномъ вслѣдствіе преклонной старости, онъ не вѣдалъ совершилъ грѣхъ: ты же пей такъ, чтобы не лишиться ума. Патріархи наставляютъ тебя не только поучая, но и заблуждаясь.

²²⁰⁾ *Quaest. in Gen.* 19, 30.

²²¹⁾ Ер. 69 (al. 83), п. 9: Лотъ вслѣдствія опьяненія не вѣдалъ съ цохотію соединять грѣхъ, и кого не побѣдилъ Содомъ, того побѣдило вино. *Григорій Великій*, ср. 1. 7, ind. 15, ср. 4.

²²²⁾ *Lib. 22 cont. Cels.* ср. 42.

Фавствъ, потому что правосудіе Божіе оцѣниваетъ не поступокъ только, но и мотивъ его. Лотъ не пылалъ къ своимъ дочерямъ *pefagia libidine*, не хотѣлъ пользоваться ими какъ женами; тоже самое слѣдуетъ сказать и о дочеряхъ, которыя, думая, что всѣ люди погибли, хотѣли получить потомство отъ единственнаго оставшагося мужчины—своего отца,—хотя, присовокупляетъ онъ, было бы лучше остаться дѣвцами, нежели сдѣлаться матерями такимъ способомъ ²²³). А такъ какъ онъ зналъ, что отецъ ихъ не согласится на ихъ намѣреніе, то онъ и прибѣгаютъ къ вину для опьяненія его. Поэтому Лота слѣдуетъ обвинять не только въ кровосмѣшеніи, сколько въ неводержности ²²⁴), если даже допустить, что онъ дозволялъ себѣ излишнее употребленіе вина для утоленія своей скорби о потерѣ имущества и жены. То предположеніе, что дочери его подмѣшали въ вино одуряющее вещество, Августинъ отклоняетъ на томъ основаніи, что Священное Писаніе упомянуло бы объ этомъ. Оправдывая Священное Писаніе, которое повѣствуетъ о подобныхъ преступленіяхъ, но не хвалитъ ихъ, онъ отнюдь не оправдываетъ преступленій, потому что тѣ, которые называются въ Священномъ Писаніи праведниками, не суть праведники въ томъ смыслѣ, чтобы уже не могли вовсе грѣшить. Такъ какъ Священное Писаніе, послѣ повѣствованія объ этомъ происшествіи, не называетъ Лота праведникомъ, но молчитъ, то оно отнюдь не имѣетъ въ виду оправдывать этотъ поступокъ тѣмъ болѣе, что въ другихъ мѣстахъ оно осуждаетъ подобные поступки. То, о чемъ оно рассказываетъ здѣсь, выставляется имъ для насъ примѣромъ не подражанія, но избѣганія ²²⁵). По Августину дочери Лота—это образъ

²²³) L. c. ср. 43. Сл. Епиг. in Ps. 59: лучше было остаться неплодными, нежели такимъ способомъ сдѣлаться матерями.

²²⁴) Ср. 44, 1. с.

²²⁵) Сар. 45: мы же защищаемъ Святое Писаніе, а не грѣхи людей. Ибо мы не хлопочемъ объ оправданіи этого поступка, какъ будто бы Богъ нашъ повелѣваетъ дѣлать это или одобряетъ сдѣланное, или какъ будто праведники называются такими въ этихъ книгахъ въ томъ смыслѣ, что они не могутъ грѣшить, хотя бы и хотѣли. Итакъ если въ священническихъ книгахъ, которыя они порицаютъ, Богъ не представилъ въ пользу праведности этого поступка никакого свидѣтельства, не сумазбродство ли съ ихъ стороны — порицать во что бы то ни стало священныя книги за это мѣсто, когда въ другихъ мѣстахъ ихъ заповѣди Божіи

злоупотребляющихъ закономъ, а моавитяне — образъ худыхъ дѣлъ²²⁶⁾.

Сводя вмѣстѣ все вышесказанное, мы приходимъ къ слѣдующему выводу. Поступокъ дочерей Лота есть и остается кровосмѣшеніемъ. Хотя ихъ расположила къ нему не столько плотская страсть, сколько желаніе размноженія своего рода (каждая изъ нихъ переспала съ своимъ отцомъ только *однажды*), тѣмъ не менѣе средство, пущенное ими въ ходъ, было достойно Содома (средства не освящаются цѣлю) и показываетъ, что онѣ были несомнѣно свободны отъ грѣховности содомлянъ, среди которыхъ встрѣчались безъ-сомнѣнія и такія кровосмѣсныя связи. Вѣдь вступали же маги, по свидѣтельству Катудла, въ бракъ съ своими матерями²²⁷⁾. Дочерямъ извѣстна была, повидимому, какъ думаетъ Нимейеръ²²⁸⁾, и слабая сторона отца, именно его непоколебимое спокойствіе, вслѣдствіе котораго онѣ едва-ли бы придали особенную важность случившемуся, еслибы даже и узнали объ немъ. Кромѣ упомянутаго уже желанія имѣть потомство въ пользу дочерей Лотовыхъ можно было бы, пожалуй, привести и другія смягчающія обстоятельства, хотя однако ими нельзя совсѣмъ оправдать ихъ противоестественнаго поступка. Безнравственность, господствовавшая въ Содомѣ, повліяла, конечно, пагубно на юныхъ дочерей Лотовыхъ, хотя нравственный характеръ ихъ остается внѣ всякаго сомнѣнія (онѣ не познали мужа, Быт. 19, 8), тѣмъ болѣе, если принять во вниманіе замкнутость женщинъ на востокѣ строгія требованія мужчинъ по отношенію къ невинности ихъ невѣсть и безукоризненный характеръ Лота въ Содомѣ. Затѣмъ лежащее на нихъ, по ихъ мнѣнію, пятно — прошлое сожитель-

ствившимъ образомъ запрещаютъ такія дѣла. На самомъ дѣлѣ и здѣсь поступокъ дочерей Лота только рассказывается, а не похваляется... Богъ заповѣдуетъ избѣгать этого, но отнюдь не предписываетъ подражать этому.

²²⁶⁾ *Агустинъ*, Епиг. in Ps. 59, n. 10: это было нѣкоторымъ образомъ тѣхъ, которые худо пользуются закономъ... Какъ отъ добраго пользованія закономъ рождаются добрыя дѣла, точно также отъ худаго пользованія худыя. Вотъ почему худо пользовавшіеся отцомъ, т.-е. закономъ, и рождаютъ Моавитянъ, означающихъ злыя дѣла.

²²⁷⁾ См. *Кальмета*, com. ad Gen. 19, 32. Cetul. Epig.

²²⁸⁾ L. с. стр. 126.

ство ихъ съ содомлянами, праздное пребываніе и сожителство ихъ съ отцомъ въ пустынной, мрачной пещерѣ, отсутствіе нравственно-возвышающаго влѣдѣнія со стороны отца, изнемогающаго отъ бездѣйствія и скорби, мрачная, безотрадная будущность дѣвигъ, незадолго передъ этимъ видѣвшихъ себя уже невѣстами, близкими въ осуществленію ихъ желаній, недостатокъ высшей жизни вѣры, которая облагородила бы ихъ дѣвственныя сердца,—все это дѣлаеть понятнымъ для насъ, какимъ образомъ испорченное воображеніе возбудило ихъ пробуждающіяся пожеланія и довело до паденія природу, имѣвшую мало опоры въ разумъ и вѣрѣ. Слова: „Дотъ не зналъ, когда она легла и когда встала“ не говорятъ того, что онъ грѣшилъ въ совершенно безоознательномъ состояніи, какъ толкують раввины (см. выше у Иеронима), но что онъ предавался ему безъ нравственнаго созволенія, по одному темному влеченію. Вино и пробужденная имъ страсть доводятъ его до этого дѣйствія, причемъ онъ въ чаду опьяненія не зналъ, что это были его собственныя дочери.

Дочери Лота считаютъ свой поступокъ столь мало постыднымъ, что даютъ сыновьямъ, родившимся у нихъ отъ отца ихъ, имена увѣковѣчивающія ихъ происхожденіе. Старшая дочь нарекла своему сыну имя: *Моавъ*, то-есть *отъ отца* рожденный или же aqua (i. e. semen) patris; младшая же нарекла своему сыну имя: *Бенъ-Амми*, то-есть *сынъ рода моего*, котораго и зачала не отъ содомлянъ, но отъ моего собственнаго рода. Между тѣмъ какъ первое имя прямо обличаетъ кровосмѣсную связь, во второмъ имени она является болѣе прикровенною. Поэтому младшей сестры нельзя не признать болѣе скромною и благоправною, нежели старшую²²⁹⁾, что явствуетъ еще и изъ того, что старшая первая приходитъ къ мысли о кровосмѣшеніи, общается ея своей младшей сестрѣ, употребляетъ ее въ общицы для опьяненія отца, первая вступаетъ въ связь съ отцомъ и хвалясь своимъ успѣхомъ, возбуждаетъ ее во вторую ночь къ кровосмѣсному совокупленію. Мазуди называетъ дочерей Лота *Зеси* и *Арва*²³⁰⁾.

²²⁹⁾ Такъ разсуждаетъ Николай Лиринъ и другіе.

²³⁰⁾ У *Деличша*, Комментарій на книгу Бытія I. с. стр. 342.

Этимъ оканчивается исторія Лота и его дочерей. Онъ исчезаетъ со сцены, и о дальнейшей судьбѣ его умалчивается; потому что отдѣлившись отъ Авраама внутренно и внешне, онъ уже не имѣетъ никакого значенія для священной исторіи. Только потомки его отъ двухъ его дочерей приходятъ въ послѣдствіи времени въ столкновение съ народомъ израильскимъ, и о происхожденіи ихъ сообщается для правильной оцѣнки отношенія ихъ къ народу обѣтованія. Этого повѣствованія нельзя считать, какъ утверждаютъ рационалисты, начиная съ де-Ветте и до нашихъ дней — продуктомъ національно-іудейской ненависти или пошлымъ вымысломъ, потому что моавитянамъ и аммонитянамъ, какъ народамъ, родственнымъ народу израильскому, происхожденіе ихъ отъ Лота вмѣняется въ честь ²²¹⁾, Израиль предостерегается затрогивать землю, принадлежащую имъ, какъ сыновьямъ Лота. Впрочемъ о постыдномъ образѣ происхожденія моавитянъ и аммонитянъ нигдѣ болѣе не упоминается, и исключеніе ихъ изъ общества Господня мотивируется ихъ собственною виною ²²²⁾. Если впрочемъ въ послѣдствіи отсутствіе цѣломудрія ²²³⁾ и безчеловѣчіе ²²⁴⁾ являются основными чертами въ характерѣ и культѣ этихъ двухъ народовъ, то по меньшей мѣрѣ, съ одинаковымъ правомъ можно допустить, что это — насльдственные грѣхи ихъ съ самаго начала ихъ существованія, а не то, чтобы сказаніе объ ихъ происхожденіи составлено было на основаніи этихъ чертъ ²²⁵⁾. Съ этой же точки зрѣнія слѣдуетъ смотрѣть и на странное мнѣніе *Норка* ²²⁶⁾, открывающаго въ Лотѣ князя тьмы.

Р. Элизеръ ²²⁷⁾ сообщаетъ слѣдующее: Плотось (Plotos), дочь Лота, была замужемъ за правителемъ Содома. Однажды она увидала на улицѣ бѣдняка и почувствовала состраданіе къ нему. Отправляясь за городъ за водою она наволнила пустую посудину для воды пищею и кормила бѣдняка. Жители Содома удив-

²²¹⁾ Второз. 2, 9, 19.

²²²⁾ Второз. 32, 3...

²²³⁾ Числ. глава 25.

²²⁴⁾ 4 Царств. 3, 26.

²²⁵⁾ *Деличишъ*, I. с. стр. 344.

²²⁶⁾ Библейская міеологія В. и Н. Завѣта. Штутгартъ. 1842, т. I, стр. 306.

²²⁷⁾ *Отдѣлъ* 25.

взялись, что этотъ бѣдникъ можетъ жить такъ долго безъ пищи. Когда же они узнали, въ чемъ дѣло, то осудили великодушную женщину на сожженіе. Тогда она возвада къ Богу, и Богъ сказалъ: „сойду и посмотрю“ и т. д. А дѣтъ, женъ Лота, стало жалъ своихъ замужнихъ дочерей, бывшихъ въ Содомѣ: она захотѣла посмотрѣтъ, съдуютъ ли онѣ за нею. Она омянулаь назадъ, увидѣла славу Божию и обратилась въ соляной столбъ. Она стоитъ еще и теперь; дѣти облизаваютъ ее ежедневно: она таеъ, а въ утру онаъ нарастаеъ.

Р е в е к к а.

По возвращеніи съ жертвоприношенія сына своего Исаака, Авраамъ получилъ извѣстіе, что у брата его Нахора отъ жены его Милки (Мелхи) родилось восемь сыновей, а отъ наложницы Реумы (вульг. Ромы) — четверо сыновей. Восьмой сынъ отъ Милки, Вауиль, родилъ Ревекку²³⁸). Писатель Пятокижія присоединилъ эту родословную потому, что Ревекка взята была изъ дома Нахорова въ невѣсты Исааку. Ни объ одномъ выборѣ невѣсты не разсказывается въ Священномъ Писаніи съ такими подробностями, какъ о женитьбѣ Исаака, сына обѣтованія, изображаемой съ трогательною простотою и высокою назидательностію. По смерти Сарры у Авраама, въ особенности въ виду приближающейся старости, лежала на сердцѣ забота женить своего сына, чтобы передать благословеніе Божіе по наслѣдству своимъ потомкамъ. Однако женъ Исаака слѣдовало быть такою, которая соответствовала бы его божественному призванію: она должна была быть не изъ дочерей хананеевъ, но изъ его родства въ Месопотаміи, и должна была имѣть расположеніе и смѣлость оставить домъ отца своего и свою родину и переселиться въ страну обѣтованія. Это столько же важное, сколько трудное дѣло патріархъ возлагаетъ на вѣрнаго управителя своего дома Елезера, котораго заставляетъ поклясться не брать жены для своего сына изъ дочерей хананеевъ, которые погружены были, какъ извѣстно, въ самое грубое идолопоклонство, но отпра-

²³⁸) Быт. 22, 20—24.

виться въ Месопотамію, чтобы взять жену изъ его родства. Поэтому-то Авраамъ беретъ съ слуги своего торжественную клятву, чтобы Еліезеръ въ случаѣ, если Авраамъ умретъ раньше, исполнить данное ему порученіе нерушимо. Прежде чѣмъ дать клятву, добросовѣтный слуга спрашиваетъ своего господина, долженъ ли онъ возвратитъ Исаака въ землю отцевъ его въ томъ случаѣ, если ни одна женщина изъ его родства не захочетъ идти съ нимъ. Авраамъ отклоняетъ это предложеніе, потому что Господь вывелъ его изъ его родины и далъ ему въ наслѣдіе землю ханаанскую; поэтому Исаакъ не долженъ оставлять того мѣста, на которое онъ поставленъ Богомъ, напротивъ того будущая жена его должна быть привязана къ этому мѣсту. На случай, указанный Еліезеромъ, Авраамъ разрѣшаетъ его отъ его клятвы, но присовокупляетъ, полный надежды, что Господь пошлетъ предъ нимъ Своего ангела, съ помощью котораго онъ достигнетъ предположенной цѣли. Здѣсь опять обнаруживается, въ примѣрѣ и подражаніе всѣмъ отцамъ семействъ, заботливость и добросовѣтность Авраама, искавшаго для своего сына не богатой или красивой невѣсты, но такой, которая бы пришлась къ его дому по своей вѣрѣ и душевнымъ добродѣтелямъ ²³⁹).

Еліезеръ съ десятью богато нагруженными верблюдами отправляется въ Месопотамію, въ городъ Харранъ, гдѣ жилъ Нахоръ, братъ Авраама, и располагается тамъ подъ вечеръ близъ колодца, куда обыкновенно въ это время по восточному обычаю жевщины и дѣвицы приходили за водою для домашней надобности. Уповая на благословеніе, высказанное господиномъ его, онъ по прибытіи въ предположенное мѣсто прибѣгаетъ за помощью къ Самому Богу: онъ проситъ Господа, Бога Авраамова, указать и привести къ нему искомую дѣвицу, по правилу Премудраго: „Домъ и имѣніе—наслѣдство отъ родителей, а разумная жена—отъ Господа“ ²⁴⁰). Съ молитвою онъ соединяетъ, очевидно, по внушенію Духа Божія, знакъ, по которому ему можно

²³⁹) *Златоустъ*, *quales duc. sint uxores* в. 5. *Амеросій*, I, 1, de Ab. ср. 9.

²⁴⁰) Притч. 19, 14. Сл. *Амеросія* I. с.: Высказывается такая душевная простота, что въ молитвѣ о невѣстѣ не было даже и тѣни гордости, но Господь—предваритель исполнилъ эту молитву.

было бы узнать предназначенную ему Богомъ дѣвицу: онъ признаеть указанную ему Богомъ невѣсту въ той, которая на просьбу его напѣнтъ его наклонить своей кувшинъ и затѣмъ напѣнтъ также и верблюдовъ, его. Въ этомъ требованіи, предълагаемомъ Богу, Елизееръ руководился, какъ хорошо замѣчаетъ *св. Златоуста*, тѣмъ вѣрнымъ предположеніемъ, что гостепрѣимная и уважительная дѣвица обладаетъ и воими остальными добродѣтелями. Гостепрѣимство же было выдающеюся добродѣтелию дома ея господина ²⁴¹). Едва только онъ кончилъ свою молитву, какъ она была уже услышана. Къ колодцу приходитъ дѣвица, по просьбѣ незнакомца подаетъ ему свой кувшинъ съ водою и вызывается добровольно напоить и верблюдовъ его, причемъ Елизееръ молча и внимательно разсматриваетъ ее ²⁴²) и взвѣшиваетъ обстоятельства, желая уразумѣть, благословитъ ли Господь путь его. Моисей изображаетъ эту дѣвицу, по имени Ревекку (евр. Рыба), немвогими, но мѣткими словами: „Дѣвица была прекрасна видомъ, дѣва, которой не позналъ мужъ“ ²⁴³). Что тѣлесная красота служитъ отображеніемъ внутренней душевной красоты, это оправдывается на Ревеккѣ: она дѣвственна не только тѣлесно, но и въ сердцѣ, и потому бытописатель съ удареніемъ выставляетъ здѣсь на видъ эту славную двоицу добродѣтелей ²⁴⁴). Эту добродѣтель чистоты сердца, говоритъ *Златоуста*, ²⁴⁵) слѣдуетъ

²⁴¹) *Златоустъ*, I. с. п. 6 и hom. 4B in Gen.: Узнай благоразуміе раба; ибо такъ какъ ему было извѣстно гостепрѣимство патріарха и такъ какъ дѣвица, долженствовавшая пойдти съ нимъ, должна была отличатся тѣми же правами, какъ и тотъ праведникъ, то онъ и не ищетъ никакого другаго предназначенія, а хочетъ вывести заключеніе о характерѣ дѣвицы изъ гостепрѣимства. *Теодоритъ*, qu. in Gen. int. 74.

²⁴²) *Златоустъ*, I. с. qual. duc. п. 8: Изъ движеній тѣла заключается о состояніи души.

²⁴³) Быт. 24, 16.

²⁴⁴) *Златоустъ*, I. с. п. 6: Что ты говоришь мнѣ о красотѣ тѣла? Узнай ея великое цѣломудріе, узнай красоту души. Ибо самое цѣломудріе подозрительно въ особенности если око соединено съ красивою наружностію. *Иеронимъ*, adv. Jovin. I. 2. п. 32 и qu. in Gen. 24, 43. *Климентъ Александрійскій*, Strom. I. 4. ср. 25. *Оригенъ*, hom. 10 in Gen.: Поелику Ревекка была дѣвица святая и тѣлою и духомъ, то онъ и воздаетъ ей сугубую похвалу, говоря: дѣва была, которой не позналъ мужъ. Въ качествѣ таковой она есть прообразъ церкви, не имѣющей скверны и порока (Галат.).

²⁴⁵) L. с.

пѣнить въ Ревекѣ тѣмъ выше, что тѣлесная красота часто дѣлается пагубною сѣтлю для дѣвственныхъ душъ; а Ревекка жила не тихою замкнутою жизнію, напротивъ того ей приходилось при ея общественной жизни, часто оставлять родительскій домъ и отправляться въ колоду, гдѣ съ нею могли сближаться праздные зрители. Поэтому *св. Бернаръ*²⁴⁴⁾ смотритъ на нее какъ на прообразъ Пресвятой Дѣвы Маріи. Однако дѣвственность была не единственною добродѣтелью Ревекки. Какъ свидѣлствуютъ ея слова и поступки, скромность и гостепрѣимство блистали въ ней въ чудной гармоніи²⁴⁷⁾. Она не сѣмнитъ нанстрѣчу къ незнакомцу и не заговариваетъ съ нимъ сама—принимая ея скромности и стыдливости; но она не отказываетъ ему въ исполненіи его просьбы, напротивъ того услуживаетъ ему съ величайшею премудростію²⁴⁸⁾. Въ радости Еліезеръ даритъ услужливой дѣвицѣ золотую серьгу и два золотыхъ запястья въ благодарность за ея скорую услуживость и спрашиваетъ ее затѣмъ о ея родѣ и о томъ, есть ли въ домѣ отца ея мѣсто для ночлега. Она отвѣчаетъ терпѣливо и скромно: „Я дочь Ваоуила, сына Милки, котораго она родила Нахору. У насъ много соломы и корму; и есть мѣсто для ночлега“, чѣмъ даетъ знать незнакомцу, что домъ ея открытъ для него съ удовольствіемъ²⁴⁹⁾. Теперь только, когда дѣвица назвала себя дочерью Ваоуила, племянника Авраамова, Еліезеръ увѣряется въ томъ, что она есть жена, назначенная Богомъ для Исаака, и въ то время какъ онъ, колѣнопреклоненный, благодаритъ Господа за эту милость и благодѣяніе, Ревекка спѣшитъ домой разсказать съ свойственную ей живостью и обстоятельностью о случившемся въ домѣ матери своей, то-есть, на женской половинѣ дома²⁵⁰⁾.

²⁴⁴⁾ Sermo de b. Virg.

²⁴⁷⁾ *Василій*, in ср. 3 Is.: Ревекка чудно процвѣтала добродѣтелью гостепрѣимства и красотою скромности.

²⁴⁸⁾ *Златоустъ*, I. с. п. 7. hom. 48 in Gen.: Подумай, какую она была даже въ этомъ возрастѣ: рачительною въ воздержаніи, возвышенною въ скромности и предупредительною въ гостепрѣимствѣ.

²⁴⁹⁾ *Златоустъ*, qual. duc. I. с. Привлекая его всѣмъ уже этимъ и приглашая домой, чтобы воспринять плодъ и награду гостепрѣимства.

²⁵⁰⁾ *Златоустъ*, hom. 48 in Gen.: Смотри, какъ она обнаруживаетъ прежнему скорую предупредительность гостепрѣимства—и послѣдностью, и словами, и мягкостью.

Лаванъ, услышавъ слова своей сестры и видя въ рукахъ ея подарки, поспѣшилъ къ коледу, чтобы пригласить незнакомца въ свой гостеприимный домъ. Прежде чѣмъ вкушать предложенной ему пищи, Елизеръ сообщаетъ о возложенномъ на него порученіи, причемъ подробно рассказываетъ, чей онъ слуга, какъ Авраамъ закинулъ его найти единственному своему сыну и наследнику, котораго Сарра родила ему въ старости его (своей ²⁵¹), жену въ его родствѣ, какъ указаніе Божіе открыло ему въ Ревекѣ избранную, и заключаетъ свое сватовство словами: „И нынѣ скажите мнѣ, намѣрены ли вы оказать милость и правду (любовь) господину моему или нѣтъ; скажите мнѣ, и я обращусь направо или налѣво“, чтобы отыскать жену Исааку въ другихъ семействахъ изъ родства Нахора. Лаванъ и Вауилъ признаютъ въ этомъ устроеніе Божіе и безъ труда даютъ свое согласіе ²⁵²). Затѣмъ чувствующій себя въ высшей степени счастливымъ слуга благодаритъ съ глубочайшимъ благоговѣніемъ своего Бога и, раздавъ обычные подарки невѣстѣ и ея родственникамъ, садится за предложенную ему трапезу. Ревенка охотно и радостно соглашается съ выборомъ своихъ родителей. Вѣрный Елизеръ намѣревается уже на слѣдующее утро отправиться съ Ревенкою въ обратный путь; но братъ и мать хотятъ еще на нѣсколько дней удержать ее у себя. Однако на дальнѣйшія просьбы Елизера обращаются къ самой Ревекѣ съ вопросомъ, хочетъ ли она сейчасъ же отправиться въ путь, на что она отвѣчаетъ рѣшительнымъ: „да“. Достойна удивленія рѣшимость Ревенки такъ скоро оставить отеческій домъ и идти къ своему еще незнакомому жениху въ землю обѣтованія. Тогда они отпустили Ревенку съ ея кормилицею, къ которой она была привязана съ дѣтства и которая должна была заступитъ для нея мѣсто матери въ далекой землѣ ²⁵³). Разставаясь съ нею родственники напутствуютъ ее слѣдующимъ благословіемъ: „Сестра наша! да родится отъ тебя тысячи тысячъ и да владѣть потомство твое

²⁵¹) *Златоустъ*, quales l. c. n. 8: Указываетъ образъ рожденія, поучая, что и родила она по соизволенію Божію, а не по естественному порядку.

²⁵²) *Аверосій*, l. 1 de Ab. ср. q.

²⁵³) *Иеронимъ*, qu. in Gen. ad 24, 59: Надлежало, чтобы дѣвица, отправляясь на свадьбу безъ родителей, услаждалась утѣшеніемъ хоть кормилицы.

жилицами враговъ твоихъ!“ Это благословеніе действительно и исполнилось надъ нею въ обоихъ отношеніяхъ. Ревекка и служанки ея садятся на верблюдовъ и слѣдуютъ за Еліезеромъ, поспѣвающимъ на родину. *Св. Златоустъ* ²⁵⁴⁾ обращаетъ здѣсь вниманіе на простоту этого поѣзда, отправляющагося безъ сопровожденія музыки, потому что глава невѣсты была украшена благословеніемъ Божиимъ какъ драгоценнымъ вѣнцомъ. Она не блистала драгоценными одеждами, за то блистала своею скромностію, благочестіемъ и всѣми другими добродѣтелями. Ее не несутъ на носилкахъ: она садится на верблюда, такъ какъ съ малолѣтства она не изнѣжена, но укрѣплена и закалена трудомъ. Поэтому-то тѣло ея и цвѣло цвѣтущимъ, крѣпкимъ и здоровымъ, которое еще болѣе возвышалось ея красотою и дѣлало ее почитнѣе достолюбезною. И здѣсь, какъ вездѣ, мы видимъ ея невинное, скромное, простое, богопреданное сердце.

Между тѣмъ Исаакъ вышелъ въ поле къ колодезю Агари, чтобы въ торжественной тишинѣ вечера поразмыслить о своей предстоящей свадьбѣ и побесѣдовать съ Богомъ. Уже обстоятельства его рожденія, тщательное воспитаніе исполненнымъ вѣры отцомъ и заботливою Саррою, въ особенности же таинственное приключеніе на горѣ Моріа дѣйствовали на духъ молодого человѣка, который велъ болѣе тихую, сосредоточенную жизнь, посвященную молитвѣ и благоговѣйнымъ размышленіямъ. И вотъ онъ видитъ караванъ путешественниковъ. Увидѣвъ мушину въ полѣ, идущаго навстрѣчу поѣзду, Ревекка *постынно* спускается съ верблюда, чтобы, по восточному обычаю, почтительно привѣтствовать идущаго навстрѣчу ²⁵⁵⁾. Чтобы удостовѣриться, вѣрно ли ея предчувствіе, она спрашиваетъ, кто это такое, и узнавъ отъ Еліезера, что это Исаакъ, она взяла покрывало и покрывалась, какъ подобало цѣломудренной невѣстѣ передъ своимъ женихомъ ²⁵⁶⁾. Послѣ того какъ слуга рассказалъ своему

²⁵⁴⁾ Qual. ux. sint duc. l. c.

²⁵⁵⁾ *Златоустъ*, l. c.: Видишь славу? видишь благорасположеніе? Она спускается съ верблюда.

²⁵⁶⁾ *Амеросій*, l. 1 de Ab. l. c.: Она начала покрывать свою голову, показывая, что стыдливость должна предшествовать браку: отсюда и названіе свадьбы — *пиртіас*, потому что дѣвцы покрываютъ себя — *se obtundunt* прелестью стыдливости. *Сл. Златоуста* l. c.

господиу все случившееся, Исаакъ введъ приведенную къ нему Богомъ въ шатеръ матери своей Сарры, и она сдѣлалась ему женою; и онъ возлюбилъ ее и утѣшился въ печали по матери своей. Ревекка съ своей стороны восполнила пустоту, которая чувствовалась въ душѣ Авраама по смерти Сарры. „И какъ было Исааку“, воспоминаеть св. Златоустъ, „не полюбить скромную, серьезную, дѣвственную, достолюбезную, крѣпкую тѣломъ и духомъ Ревекку“? Исаакъ—единственный изъ патриарховъ, имѣвшій только одну жену. Тѣмъ не менѣе мы отнюдь не должны считать его совершеннѣе Авраама, на которомъ Богъ хотѣлъ уже отчасти исполнить обещанное благословеніе относительно многочисленнаго потомства. При сравненіи, какъ вѣрно замѣчаетъ *блаж. Августинъ*²³⁷⁾ слѣдуетъ смотрѣть не на отдѣльные добродѣтели, но на всю духовную жизнь.

Это увлекательное повѣствованіе, отличающееся сколько простотою, столько же правдою, представляло святымъ отцамъ богатый матеріалъ для аллегорическихъ и прообразовательныхъ толкованій. Авраамъ, ищущій для своего сына невесту, означаетъ Бога Отца, ищущаго для Своего единороднаго Сына невесту (церковь); послѣдняя прообразуется Ревеккою, между тѣмъ какъ Клизеръ служитъ прообразомъ апостоловъ. Св. Амвросій подробно описываетъ²³⁸⁾ въ женитьбѣ Исаака тайну соединенія Христа съ христіанскою, ищущею Бога душою, изображаемою въ лицѣ Ревекки, съ чѣмъ согласны также Оригенъ, Августинъ и другіе. Приведемъ здѣсь вкратцѣ главные пункты. Какъ Авраамъ, желающій дать своему единственному сыну жену, чтобы у него были дѣти обѣтованія, посылаетъ своего слугу въ Месопотамію къ своимъ роднымъ, чтобы найти тамъ единомысленную ему, добродѣтельную жену: такъ и Богъ послалъ пророковъ и апостоловъ для отысканія невесты Христу и Его церкви, родственныхъ Ему, то-есть, украшенныхъ святыми добродѣтелями и нравами. Ревекка, которая была сосватана въ

²³⁷⁾ Civ. Dei. l. 16, ср. 36: Мы знаемъ, что людей слѣдуетъ сравнивать между собою не по отдѣльнымъ добродѣтелямъ, но должно принимать во вниманіе всю жизнь... Конечно, несравненно лучше тотъ, кто проявляетъ больше вѣры и послушанія Богу, лучше, говоря, ниѣющаго менѣе вѣры и послушанія; и если во всемъ остальномъ они равны, то кто усумнится отдать преимущество первому?

²³⁸⁾ Lib. de Isaac et anima.

Месопотаміи, слѣдовательно между двухъ рѣкъ; служить прообразомъ церкви, находящейся также между двухъ рѣкъ — Іардана и Іерусалима (латинскія *gratia* и *fletum poenitentiae*²³⁹). Многія невѣсты (Ревекка, Рахиль, Сепфора) были обрѣтаемы въ Ветхомъ Заветѣ у колодца: такъ и невѣста Христова обрѣтается только у колодезя святаго крещенія²⁴⁰). Почерпьющая воду и напоющая не только слугу Авраамова, но и верблюдовъ его Ревекка есть образъ унижающей себя и ищущей Бога души, которая можетъ быть обречена Христу²⁴¹). Золотые подарки Еліезера Ревеккѣ служатъ символомъ божественныхъ словъ и добрыхъ дѣлъ невѣсты Христовой²⁴²). И отвѣту Ревекки на вопросъ, желаетъ ли она сейчасъ же слѣдовать за Еліезеромъ, *Авустинъ*²⁴³) придаетъ прообразовательный смыслъ. Въ золотыхъ и серебряныхъ украшеніяхъ, данныхъ Еліезеромъ невѣстѣ Исаака, *Амеросій*²⁴⁴) видитъ украшеніе вѣры, получаемое невѣстою Христовою отъ своего Жениха. Ревекка, скоро оставляющая свою родину для того, чтобы поспѣшить къ своему жениху въ землю обитованія, изображаетъ собою языческій міръ, идущій навстрѣчу Господу скорѣе и охотнѣе народа іудейскаго. Въ день своей свадьбы Исаакъ вышелъ въ поле для размышленія и молитвы: такъ и Христосъ сошелъ на землю въ исполненіе времени, чтобы пріобрѣсть Себѣ невѣсту молитвою и слезами; и какъ Исаакъ идетъ

²³⁹) *Амеросій*, l. 1 de Ab. ср. 9. п. 87.

²⁴⁰) *Авустинъ*, сермо 8 (al. de temp. 75): Ревекка нашла сына Авраамова у колодца, и церковь нашла Христа у таинства крещенія. Сл. *Оригена*, hom. 12 in Num. и hom. 10 in Gen. Что Ревекка служитъ прообразомъ церкви, это показываютъ кромѣ того *Авустинъ*, l. 22 cont. Faust. ср. 43. *Иеронимъ*, l. 1 adv. Iov. 19: Исаакъ, мужъ одной Ревекки, предъизображаетъ церковь Христову... Рахиль прекрасная и долгое время безплодная знаменуетъ тайну церкви. *Климентъ Александрійскій*, l. 1 paed. ср. 5. *Бэда*, in Gen. ср. 24. *Рупертъ*, l. 7 in Gen. ср. 14. *Исидоръ*, qu. in Gen. ср. 19.

²⁴¹) *Авустинъ*, сермо 9 de sancta Rebecca: Ревекка, означающая терпѣніе, видя отрока и усмотрѣвъ пророческое слово (Еліезера), сняла съ плеча кувшинъ — и, преклоняясь предъ низкою и простою пророческою рѣчью, сказала: пей... Такова душа, дѣлающая все терпѣливо, слѣдующая почерпать изъ источника вѣдѣній и сочетаться со Христомъ. *Оригенъ*, in Gen. l. c. *Григорій*, hom. 6 in Ezech.

²⁴²) *Амеросій*, l. 1 de Ab. l. c. *Авустинъ*, сермо 8 cit. п. 3.

²⁴³) *Л. с.*: Ревекка не была бы приведена къ Исааку, еслибы не сказала: пойду. И церковь не соединилась бы со Христомъ, еслибы не сказала: вѣрую.

²⁴⁴) *Л. с.*

навстрѣчу Ревеккѣ, такъ и Христосъ предваряетъ Своею благолатію и идетъ навстрѣчу всякой душѣ, соединяющейя съ Нимъ. Какъ Исаакъ ввелъ новорожденную въ шатеръ своей матери и возлюбилъ ее такъ сильно, что забылъ изъ-за нея скорбь о смерти своей матери, такъ и Христосъ на мѣсто потерявшей жизнь синагоги установилъ Свою церковь и въ ней нашелъ лучшее утѣшеніе въ потерѣ синагоги, оплаканной имъ горькими слезами въ саду Геосимаиномъ, приобрѣвъ Себѣ невѣсту изъ языческихъ народовъ ²⁶⁵).

Но Ревекка есть изображеніе и всякой вѣрующей души ²⁶⁶). Она, дѣвственная духомъ и тѣломъ, изображаетъ собою дѣвственную, любящую Бога душу. Избирается она во время труда, какъ и Христосъ любить только дѣятельныя души. Ея любовь и гостепріимство подкупаетъ слугу Авраамова: такъ и Христосъ требуетъ отъ всякой вѣрующей души любви и благотворительности. Она охотно оставляетъ все, чтобы опѣшить къ Исааку: такъ же охотно оставляетъ все и христіанская душа, чтобы соединиться со Христомъ. Какъ Ревекка при видѣ Исаака сходила съ верблюда и смиряетъ себя: такъ и полная любовью душа при видѣ Христа отбрасываетъ свое высокомеріе и приближается къ Нему въ смиреніи. Покрытіе ею себя передъ Исаакомъ вразумляетъ христіанскую душу при взглядѣ на Христа прикрывать покровомъ стыда прошлую жизнь. Соединившись бракомъ съ Исаакомъ, Ревекка уже не возвращается болѣе на свою родину: такъ и невѣста Христова прилѣпляется ко Христу до конца, никогда не разлучаясь съ Нимъ. Супружество Исаака съ Ревеккою оставалось бесплоднымъ цѣлыя 20 лѣтъ ²⁶⁷). Въ Священномъ Писаніи Ветхаго и Новаго Завѣта мы встрѣчаемъ многихъ святыхъ и добродѣтельныхъ женъ, долгое время остававшихся бесплодными и только уже въ старости достигавшихъ разрѣшенія бесплодія ²⁶⁸). По св. Златоусту, это служило какъ

²⁶⁵ *Августинъ*, sermo 8. l. c. n. 5: Христосъ соединился съ церковію и до того возлюбилъ ее, что любовью къ ней утолилъ скорбь, полученную отъ гибели матери синагоги. *Иеронимъ*, ad Eph. l. 3. ср. 4. *Румертъ*, l. 6. in Gen. ср. 45. *Григорій*, l. 1. Мог. in Job. ср. 15; l. 35. ср. 16.

²⁶⁶ *Сл. Евхерія*, l. 2 in Gen.

²⁶⁷ *Быт.* 25, 20; сл. ст. 26.

²⁶⁸ *Златоустъ*, hom. 49 in Gen. и *Оригенъ*, hom. 12 in Gen. *Румертъ*, l. 7 in Gen. ср. 3.

бы подготовленіемъ вочеловѣченія Христа отъ Дѣвы: видя, что Богъ оплодотворяетъ Своею силою матернюю утробу безплодныхъ и прѣстарѣлыхъ женъ, нельзя оставаться невѣрующимъ и тогда, когда слышимъ, что родила Дѣва, пребывая дѣвою. Такъ Сарра, Ревекка, Рахиль, Анна, мать Самуила, и Елисавета, мать Крестителя Христова, долгое время оставались безплодными — въ знаменованіе того, что сѣмя обѣтованія и рожденіе святыхъ мужей должно быть испрашиваемо у Бога молитвами, дабы оно было принимаемо не за простой плодъ природы, но за даръ благодати и милости Божіей. Въмѣстѣ съ этимъ Исааку надлежало учиться терпѣнію въры въ обѣтованіе Божіе. Наконецъ 20 лѣтняя усердная молитва Исаака о женѣ была услышана Богомъ: она зачала во чревѣ ²⁶⁹⁾. Безъ сомнѣнія, и Ревекка соединяла свою молитву съ молитвами Исаака. Однако „сыновья въ утробѣ ея стали биться“. Ревекка видѣла въ этомъ дурное предзнаменованіе — именно, что долго ожидаемая беременность принесетъ ей несчастье и плодъ чрева ея не принесетъ ожидаемаго благословенія обѣтованія Божія; и столь же легко поддающаяся унынію, сколько скорая въ поступкахъ, она восклицаетъ жалобно: „Если такъ будетъ, то для чего мнѣ это? „то-есть, для чего мнѣ жизнь? или, какъ переводитъ Іеронимъ: для чего мнѣ было зачинать во чревѣ? Однако мать не теряетъ изъ виду Господа, но обращается къ Нему за совѣтомъ: „и пошла спросить Господа“ ²⁷⁰⁾. Гдѣ и какъ Ревекка получала откровеніе Божіе относительно этого случая, этого Священное Писаніе не указываетъ, а потому объ этомъ и нельзя сказать ничего рѣшительнаго. Нѣкоторые, и въ томъ числѣ *св. Златоустъ* ²⁷¹⁾, думаютъ, что Ревекка обращалась за совѣтомъ къ какому-нибудь священнику или пророку; другіе ²⁷²⁾ имѣютъ въ виду Мельхиседека, который въ это время былъ еще будто бы живъ, Абеура — Авраама, иные (напр. Іерусалимскій параерастъ) — Сима, котораго однако еще иные отождествляютъ съ Мельхиседекомъ.

²⁶⁹⁾ Быт. 25, 27. *Златоустъ*, hom 49 in Gen.: Видишь ли силу молитвы, побуждающую даже самую природу?

²⁷⁰⁾ Быт. 25, 22.

²⁷¹⁾ Ном. 50 in Gen.

²⁷²⁾ Напр. *Алустинъ*, qu. in Непт. 72.

По инымъ ²⁷³⁾ Ревекка обращалась непосредственно къ Богу. Авторъ *Historia scholastica* и Петръ Каместоръ держатся того взгляда, что Ревекка приносила жертву на жертвенникъ, устроенномъ Авраамомъ на горѣ Моріа, и получила затѣмъ отъ Бога откровеніе во снѣ. Θεодоритъ ²⁷⁴⁾, Діодоръ и Румертъ говорятъ, что Ревекка отправилась къ жертвеннику, воздвигнутому по близости, и получила во снѣ отъ Бога или ангела откровеніе относительно описываемаго случая. Какъ бы то ни было, она получаетъ отвѣтъ Бога, что у немъ во чревѣ два племени и что изъ утробы ея произойдутъ два различныхъ народа, причемъ одинъ народъ сдѣлается сильнѣе другаго, и именно такъ, что большій (первородный) будетъ служить меньшему (младшему). Близнецы, которыхъ Ревекка носила въ матерней утробѣ, близились и боролись за первородство: каждому хотѣлось предупредить другаго въ рожденіи, чтобы получить права первородства. *Historica scholastica* и *Амеросій* ²⁷⁵⁾ сравниваютъ эту борьбу младенцевъ съ разыграніемъ св. Іоанна во утробѣ Елисаветы при посѣщеніи Давы Маріи ²⁷⁶⁾; но оба эти случая существенно разнятся между собою. Борьба близнецовъ въ матерней утробѣ изображала только взаимное отношеніе двухъ народовъ, происшедшихъ отъ этихъ сыновей, именно идумеевъ и парадльтянъ, изъ коихъ первые поработены были Давидомъ и Соломономъ, но впоследствии возвратили себѣ опять свободу, пока наконецъ при Гирянахъ не были совершенно подчинены, или же въ болѣе широкомъ пророческомъ смыслѣ—отношеніе іудеевъ *secundum carnem* (по плоти) къ іудеямъ *secundum spiritum* (по духу) ²⁷⁷⁾, или же отношеніе іудеевъ къ христіанамъ ²⁷⁸⁾, или же добрыхъ къ злымъ въ нѣдрахъ церкви ²⁷⁹⁾. Такъ и синагога какъ старѣйшая должна была служить церкви какъ младшей, приведши языческій міръ къ повнанію закона Божія ²⁸⁰⁾. Ар-

²⁷³⁾ *Иеронимъ*, ср. 123 (al. 11).

²⁷⁴⁾ *Qu.* 76 in *Gen.*

²⁷⁵⁾ *De fide* l. 4. ср. 9. н. 112.

²⁷⁶⁾ *Луки* 1, 41.

²⁷⁷⁾ *Авустинъ*, *qu.* 73 in *Hept.*

²⁷⁸⁾ *Авустинъ*, *civ. Dei* 16, 35. *Тертуліанъ*, l. *adv. Iud.* ср. 1.

²⁷⁹⁾ *Авустинъ*, *ser.* 8 (al. 78 de temp.).

²⁸⁰⁾ *Авустинъ*, l. *c. Orient.*, hom. 12 in *Gen.*

густанъ понимаетъ это мѣсто и въ тропологическомъ смыслѣ; именно, что злые служатъ добрымъ, гонители—мученикамъ, приготовляя послѣднимъ тоненіями и мученіями вѣчный вѣнецъ. Такъ борются въ церкви злые и добрые, пока наконецъ первые, кажушіеся болѣе сильными, не преодолеваются и не подчиняются послѣднимъ въ день суда. По *Ормену* ²⁸¹⁾ и въ насъ самихъ плоть воюетъ противъ духа; если мы отличаемся такими же свойствами, какъ Ревекка, то кажушіеся сильнѣйшимъ будутъ служить меньшему: *servit enim caro spiritui et vitia virtutibus cedent* (ибо плоть служитъ духу и пороки уступаютъ добродѣтелямъ). Эта борьба двухъ братьевъ въ матерней утробѣ происходила не естественнымъ образомъ, но по устроению Божию, чтобы предвосхлѣтить борьбу ихъ за первородство еще до рожденія ихъ. Что старшій служитъ младшему, это—дѣйствіе предопредѣленія Божія; ибо Богъ такъ говоритъ чрезъ Малахію ²⁸²⁾: „не братъ ли Исавъ Іакову? И однако же Я возлюбилъ Іакова, а Исава возненавидѣлъ“.

Когда Ревекка рождала, у нея оказались близнецы. Первый былъ красный и весь, какъ кожа, косматый—предзнаменованіе чувственной силы и дикости. Ему нарекли имя: Исавъ (косматый). Второй держался рукою своею, закинутою за голову, за пята брата, почему ему нарекли имя: Іаковъ (держашійся за пята). Исавъ, дикій человѣкъ полей, былъ любимцемъ отца, любившаго дичь, между тѣмъ какъ матери нравилась болѣе тихая, мягкая и сердечная натура Іакова, нежели бурная и суровая натура первенца. Вообще тихій и миролюбивый, но уже старѣющійся Исавъ видѣлъ себя возражающимъ въ своемъ первородномъ сынѣ, искусномъ въ употребленіи охотничьяго оружія, тогда какъ иѣкогда живая и дѣятельная Ревекка, значительно утратившая за это время свѣжесть своего характера, но все еще остававшаяся благочестивою и богопреданною женщиною, отдавала предпочтеніе младшему сыну за его тихій и спокойный характеръ, имѣя, конечно, въ тоже время въ виду откровеніе Божіе, полученное ею передъ разрѣшеніемъ от бремени. Когда однажды Исавъ возвратился домой съ охоты

²⁸¹⁾ Hom. 12 in Gen.

²⁸²⁾ 1, 2. 3.

голодный, онъ продалъ свое первородство нечестиво ²⁸³⁾ за чечевичную похлебку, продалъ слѣдовательно за матеріальное — духовное, за настоящее—будущее; ибо право первородства обнимало собою не только сугубую часть въ наследствѣ отца, но у патриарховъ также и иречество и господство надъ семьей, а также и ожиданіе благословенія обѣтованія, заключавшаго въ себѣ обладаніе Ханааномъ и завѣтное общеніе съ Богомъ. Плотской разумъ Исава не сумѣлъ оцѣнить этихъ сверхъестественныхъ благъ: для него имѣетъ цѣну только чувственное вользованіе настоящимъ. Напротивъ того Иакову были очень хорошо извѣстны эти благодатные дары, и потому онъ дозволялъ себѣ предупредить волю Божию. Что Исава лишился этихъ правъ, это, по словамъ апостола ²⁸⁴⁾, есть дѣло свободнаго избранія благодати Божіей, но вмѣстѣ съ тѣмъ также, какъ подтверждаетъ исторія, и слѣдствіе чувственнаго легкомыслія и свободнаго самоуниженія Исава. Этимъ однако не оправдывается коварный поступокъ Иакова въ этомъ дѣлѣ: вѣдь и самъ онъ не осмѣливается заявлять передъ своимъ отцомъ пріобрѣтенное имъ притязаніе на право первородства. Тѣмъ не менѣе однако по своему глубоко-религіозному настроенію и стремленію къ достиженію спасенія Иаковъ является богоугоднымъ въ четвѣ близнецовъ, а потому и самый грѣхъ его служитъ къ осуществленію плановъ Божіихъ и къ прославленію благодати Божіей.

При наступленіи голода Исаакъ намѣревается отправиться съ семействомъ своимъ въ Египеть, но на пути въ Гераръ получаетъ повелѣніе отъ Бога остаться здѣсь; здѣсь же повторяется ему благословеніе обѣтованія, данное Аврааму. Подобно Аврааму, и Исаакъ выдаетъ жену свою за сестру ²⁸⁵⁾, точно также боясь, чтобы его не убили изъ-за красоты Ревекки. Однако способъ сохраненія Ревекки отличенъ отъ способа сохраненія Сарры: именно—прежде нежели кто-либо прикоснулся къ

²⁸³⁾ Евр. 12, 16.

²⁸⁴⁾ Рим. 9, 10.

²⁸⁵⁾ *Лукастикъ*, Сив. Dei 16, 36: Онъ сдѣлалъ тоже, что и отецъ, выдавая ее за сестру и умолчавъ о томъ, что она его жена, потому что она была родственна ему по отцовой и материнной крови.

ней, царь филистимскій увидѣлъ въ окно, что Исаакъ обитивался съ мнимою своею сестрою Ревеккою ласками, свойственными нѣжно любящимъ другъ друга супругамъ, вѣроятно, поцѣлуемъ или объятіями ²⁸⁶). Убѣдившись этимъ, что Исаакъ находится къ Ревеккѣ не въ братскихъ, но въ супружескихъ отношеніяхъ, Авимелехъ призвалъ его и сказалъ ему: „вотъ, это жена твоя; какъ же ты сказалъ: она сестра моя?“ на что Исаакъ отвѣчалъ: „потому что я думалъ, не умереть бы мнѣ ради ея“ ²⁸⁷). Послѣ этого царь выставляетъ ему на видъ, что онъ ставилъ свою жену въ опасность быть обезчещенною, и запрещаетъ своему народу подъ угрозою смерти прикасаться къ Исааку и женѣ его. Этотъ Авимелехъ, повидимому ²⁸⁸), тождественъ съ тѣмъ, который взялъ въ свой гаремъ Сарру; объ этомъ говорить тоже цѣломудріе и таже богобоязненность его; притомъ же его теперь уже довольно преклонная старость заставляетъ предполагать, что онъ не имѣлъ намѣренія присвоить Ревекку себѣ, а опасался только обезчещенія ея своимъ народомъ. Къ разнымъ невздамъ, которыя приходилось Исааку переносить въ землѣ филистимлянъ ²⁸⁹), присоединилось еще большое семейное горе — женитьба Исава на ханаанитянкахъ, бывшихъ въ тягость Исааку и Ревеккѣ ²⁹⁰).

Когда Исаакъ состарѣлся (дожилъ до 137 лѣтъ) и притупилось зрѣніе глазъ его, такъ что онъ не могъ уже болѣе видѣть, то, предчувствуя приближеніе смерти, вознамѣрился преподать старшему своему сыну Исаву отеческое благословеніе, не обращая вниманія на приговоръ Божій, состоявшійся до рожденія обоихъ сыновей, а равно и на легкомысленное отреченіе Исава отъ первородства и на его богопротивное соединеніе съ ханаанитянками. Онъ велитъ повтому Исаву наловить ему дичи и приготовить кушанье — не для того (по Кейлю), чтобы подкрѣпить

²⁸⁶) Такъ разсуждаетъ Николай Ливинъ.

²⁸⁷) Быт. 26, 8...

²⁸⁸) По Августину, Оригену, Златоусту и другимъ.

²⁸⁹) Быт. 26, 12...

²⁹⁰) Быт. 26, 34...

его жизненные силы, но для того (по Фомѣ Аквинскому), чтобы испытать охотное послушаніе сыновней любви. Въ то время какъ Исаавъ уходитъ—исполнить желаніе отца, Ревекка, слышавшая эти слова, побуждаетъ своего любимца принести отцу кушанье, которое она приготовить по его вкусу, и получить отъ Исаака заявленное имъ благословеніе „предъ лицомъ Господнимъ“ (то-есть, благословеніе обѣтованія Божія)³¹¹). Когда Иаковъ высказалъ опасеніе, что отецъ ощупаетъ его и узнаетъ по гладкой кожѣ, и тогда вмѣсто благословенія онъ наведетъ на себя проклятіе какъ на обманщика, осмѣливагося издѣваться надъ слѣпымъ отцомъ, мать успокоиваетъ его такими словами: „на мнѣ пусть будетъ проклятіе твое, сынъ мой; только послушайся словъ моихъ и пойди, принеси мнѣ, что я тебѣ велѣла“. Ревекка говорила такъ не потому, чтобы хотѣла дѣйствительно взять на себя проклятіе³¹²), но потому, что, хорошо помни объщаніе Божіе, она была до такой степени убѣждена въ успѣхъ своей хитрости³¹³), что совсѣмъ не боялась возможности проклятія: она хотѣла только воодушевить этимъ колеблющагося. Дѣло въ томъ, что она проникнута была убѣжденіемъ, что ей съ своей стороны слѣдуетъ хлопотать изо-всѣхъ силъ о томъ, чтобы содѣйствовать исполненію предсказанія привлеченіемъ отеческаго благословенія на Иакова. Иаковъ послушался совѣта матери и принесъ двухъ молодыхъ козлятъ, изъ которыхъ изобрѣтательная Ревекка приготовила кушанье по вкусу своему мужу; затѣмъ она надѣла на Иакова богатую, парадную (жреческую?) одежду Исава, а руки его и гладкую шею его обложила кожей козлятъ, и послала его съ лакомымъ блюдомъ къ отцу; послѣ неоднократныхъ вопросовъ, Исаакъ преподалъ ему, принятому имъ за Исава, благословеніе, вънцомъ котораго было обладаніе землею Ханаанскою и многочисленнымъ потомствомъ и подчиненіе братьевъ и ихъ потомковъ. Только сознаніе того,

³¹¹) Быт. глава 27.

³¹²) *Летопись*, том. 53 in. Gen.

³¹³) *Амеросій*, l. 2 de Iacob et vita, ср. 3: Хороша хитрость, если безукоравенна добыча; добыча же благочестія безукоравенна. *Василій*, том. 12 in princ. *proterb.* п. 12: Прекрасна хитрость Ревекки, доставившая великое благословеніе сыну.

что, благословляя, онъ противъ своей воли содѣйствовать осуществленію намѣренія Божія, дало ему нравственную силу преподать вторично благословіе Авраамово отстраненному имъ, но избранному Господомъ Іакову предъ отправленіемъ его въ Харранъ ²⁹⁴⁾. Лишь только Іаковъ получилъ благословіе первородства, какъ Исавъ входитъ къ отцу своему, который вострепеталъ весьма великимъ трепетомъ, замѣтивъ свою ошибку, что вмѣсто первенца онъ благословилъ Іакова. По LXX и блаж. Августину ²⁹⁵⁾ Исаакъ въ состояніи экстаза получилъ повелѣніе Божіе не проклинать сына своего Іакова за обманъ и не отнимать у него даннаго ему благословія. Тогда ему стало ясно, что и онъ самъ съ своей стороны былъ виновенъ въ обманъ, жертвою котораго онъ сдѣлался, и что вина его заключалась въ тѣлесномъ пристрастіи къ Исаву, лишенному всякаго высшаго освященія, и потому въ полнѣйшемъ убѣжденіи, что онъ сдѣлался здѣсь невольнымъ орудіемъ въ рукахъ Всемогущаго и Всевѣдущаго, онъ не можетъ не признать объективной силы своего благословія: „я благословилъ его, онъ и будетъ благословенъ“ ²⁹⁶⁾; ибо благословіе обѣтованія есть дѣло не человѣческой прихоти, но данное Богомъ отеческой власти благодатное право, въ примѣненіи котораго благословляющій, водимый высшею силою, сообщаетъ благословляемому духовныя блага и силы, которыя не могутъ быть самовольно отняты человѣческою волею. Даже громкій и весьма горькій вопль Исавъ не въ состояніи измѣнить расположенія отца, ко-

²⁹⁴⁾ Быт. 28, 3. 4.

²⁹⁵⁾ Quaest. in Gen. 80.

²⁹⁶⁾ Августинъ, Civ. Dei 16, 37: Вотъ Исаакъ искушался дать снова обѣщанное благословіе старшему, дивился тому, что благословилъ одного вмѣсто другаго, и освѣдомлялся, кто онъ таковъ; однако не жалуется на то, что обманулся, напротивъ того, сознавъ отрывшюся сейчасъ же въ его сердцѣ великую тайну, воздерживается отъ негодованія и подтверждаетъ благословіе... Не слѣдовало ли бы здѣсь ожидать скорѣе проклятія со стороны разгнѣваннаго, еслибы это не произошло по внушенію свыше, хотя и земнымъ образомъ? О содѣянное дѣло, но содѣянное пророчески, на землѣ, но по-небесному, людямъ, но божественно! *Генезисъ*, qu. in Gen. int. 80: Не негодуешь, какъ обманутый сыномъ, но признаешь внушеніе Божіе и подтверждаетъ данное благословіе. *Златоустъ*, hom. 53 in Gen.: Сдѣлалъ же это справедливо, потому что устами его управляла премудрость Божія.

торый, вслѣдствіе неоднократныхъ просьбъ Исава, даетъ, правда, и ему благословеніе; но благословеніе это, въ сравненіи съ благословеніемъ, даннымъ Іакову, является не болѣе, какъ смягченнымъ проклятіемъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ набрасываетъ нѣкоторую тѣнь на благословеніе Іакова, добытое мечистымъ средствомъ, которое и подвергается осужденію.

Считаемъ нужнымъ связать еще нѣсколько словъ о поведеніи Ревекки, которая оказала столь сильное вліяніе на сына своего Іакова въ описанномъ случаѣ. Ревекка дѣйствуетъ здѣсь по зрѣ въ полученное ею отъ Бога предсказаніе²⁹⁷⁾; зная хорошо, что Исаакъ заблуждается, желая вопреки опредѣленію Божію благословить старшаго сына, она сопротивляется ему не открытою силою, но старается хитростію доставить отеческое благословеніе младшему сыну, въ томъ предположеніи, что Исаакъ не согласился бы на ея желаніе, а далъ бы благословеніе Исаву по своей чувственной склонности къ нему. Такимъ образомъ оба родителя ревнуютъ о томъ, чтобы тотъ или другой сынъ не былъ униженъ: при этомъ отецъ руководился болѣе разсудкомъ, а мать любовью²⁹⁸⁾. Этимъ объясняется заботливость Ревекки о томъ, чтобы отецъ не замѣтилъ обмана, причемъ она предоставляла разъясненіе этого случая будущему и волѣ Божіей. Поэтому ее нельзя (какъ это дѣлаетъ *Грейминъ*²⁹⁹⁾) упрекать и осуждать какъ безсердечную мать, поступающую наперекоръ материнскому долгу и взявшую сторону своего младшаго сына по нерасположенію къ Исаву. *И Нимейеръ*,³⁰⁰⁾ соглашается, что

²⁹⁷⁾ *Златоустъ*, hom. 53 in Gen. *Теодоритъ*, qu. in Gen. int. 79. Ревекка знала напередъ отъ Бога, виновника всего, что старшій будетъ служить младшему. Довѣряя этому предсказанію, она употребила всѣ силы на то, чтобы Іаковъ получилъ отцовское благословеніе. *Исидоръ*, qu. in Gen. ср. 23.

²⁹⁸⁾ *Амеросій*, lib. de Iacob. ср. 2. Посмотри на добрую борьбу между родителями. Мать руководится любовью, отецъ разсудкомъ. Мать склоняется къ младшему нѣжною любовью, отецъ сохраняетъ къ старшему естественное почтеніе. Последний болѣе уважаетъ, первая болѣе любитъ: благопріятствуя каждый въ отдаленности одному, они не сходятся между собою относительно одного и того же. Такъ патриархъ Исаакъ и святая Ревекка борются между собою благочестивою любовью, чтобы не сдѣлать ни того, ни другаго низшимъ.

²⁹⁹⁾ *Библейскія женщины*. Часть 2-я. Лейпцигъ. 1815. стр. 115.

³⁰⁰⁾ *Характеристика* I. с. часть 2-я, стр. 153.

этимъ все-таки нѣсколько унижается характеръ Ревекки какъ матери, но находить въ обстоятельствахъ извиненіе для ея поведенія. „Конечно,—говорить онъ,—нельзя считать этого поступка достойнымъ подражанія; но чтобы онъ искажалъ весь характеръ Ревекки, чтобы ее слѣдовало обвинять за него въ властолюбіи и злобѣ, этого я не допускаю.“—Такъ какъ дѣйствіе ея было угодно Богу, то Онъ и вѣнчалъ его успѣхомъ³⁰¹⁾; ибо праведный долженъ былъ получить благословеніе³⁰²⁾, потому что онъ превосходилъ своего старшаго брата высшею мудростію³⁰³⁾,—что служить прообразомъ церкви и христіанскаго народа, во свѣтъ вѣры домогавшагося и поднявшаго одѣяніе, которое презрѣла синагога, косившая въ невѣрїи³⁰⁴⁾. Но какъ относиться къ словамъ, которыя Ревекка внушила Іакову сказать слѣпому отцу: „Я первенецъ твой Исавъ?“ На это отцы церкви отвѣчаютъ различно: *Оригенъ*³⁰⁵⁾ и *Златоустъ*³⁰⁶⁾ держатся того взгляда, что Іаковъ хотя и солгалъ, однако не повиненъ во грѣхѣ, потому что ложь иногда позволительна—или для избѣжанія большой опасности или для достиженія великаго блага. Здѣсь мы имѣемъ то же самое, что примѣняется къ больнымъ, которымъ даютъ въ видѣ лѣкарства и ядъ или на войнѣ, гдѣ допускается военная хитрость. Въ своей *ignocantia invincibili* мать и сынъ полагали, что въ настоящемъ положеніи ихъ ложь

³⁰¹⁾ *Златоустъ*, hom. 53 in Gen. p. 2: Іаковъ и Ревекка сдѣлали то, чему, необходимо было совершиться: онъ послушался совѣта матери, а она сдѣлала все зависѣвшее отъ нея. И всеблагой Богъ помогъ совершиться съ великою легкостью тому, что казалось весьма труднымъ, а именно, чтобы Исаакъ не открылъ этого обмана.

³⁰²⁾ *Златоустъ*, l. c. p. 3. Посмотри, какъ праведникъ даже самъ не вѣдалъ послужить исполненію воли Божіей. Все же это дѣлалось для того, чтобы достойный по добродѣтели получалъ благословеніе. *Амеросій*, de Iacob. ср. 2. п. 6.

³⁰³⁾ *Амеросій*, l. c. p. 4. Онъ взялъ одежду брата потому, что мудрость превосходитъ чувственное; младшій братъ разоблачилъ старшаго потому, что блисталъ достоинствомъ вѣры.

³⁰⁴⁾ *Амеросій*, l. c. Эту одежду Ревекка сдѣлала прообразомъ церкви, давъ младшему сыну одежду Вѣтраго Завѣта. Народъ христіанскій облачился въ нее и возблесталъ.

³⁰⁵⁾ Lib. 6. Strom.

³⁰⁶⁾ Hom. 52 и 53 in Gen. lib. 1 de sacerdot.: Обманщикомъ называется по справедливости тотъ, кто обманываетъ съ дурнымъ, а не съ добрымъ намѣреніемъ.

дозволятельна. Однако это мнѣніе отвергалось церковію ²⁰⁷⁾. Напретивъ *Авустинъ* ²⁰⁸⁾ говорить, что слова Іакова, которыми онъ повидимому обманываетъ своего отца, не составляютъ лжи, но заключаютъ въ себѣ *mysterium*, потому что должны быть понимаемы въ переносномъ смыслѣ. Если мы это будемъ называть ложью, въ такомъ случаѣ, продолжаетъ учитель церкви, слѣдуетъ считать ею всѣ тропы и притчи, въ которыхъ скрывается таинственный смыслъ. Если поэтому мы примемъ во вниманіе тайну, прообразомъ которой была употребленная Іаковомъ хитрость, то эту послѣднюю именно и нельзя считать грѣхомъ; ибо, называя себя съ хитростью первенцемъ (*quoad jus, non quoad personam*), онъ былъ прообразомъ язычниковъ, которые вмѣсто невѣрующихъ іудеевъ какъ первенцы получили усыновленіе и благословеніе Божіе, по словамъ Апостола въ посланіи къ римлянамъ (гл. 9 и 10). Этому взгляду слѣдовали *Magister sententiarum Тома Аквинскій* ²⁰⁹⁾. Однако этого взгляда нельзя принять. *Авустинъ* ²¹⁰⁾ самъ не одобрялъ выводовъ, сдѣланныхъ изъ него. Тайна должна быть строго отдѣляема отъ поступка: первая есть дѣло Божіе, а послѣдній—дѣло человѣка. Предполагая даже, что Іаковъ сознавалъ таинственное значеніе своего поступка и былъ вразумленъ относительно того, что онъ имѣетъ прообразовательный смыслъ, чего отнюдь нельзя допустить и что притомъ совершенно невѣроятно,—пришлось бы Самого Бога признать виновникомъ лжи. Притомъ же тайна заключается не во лжи, то-есть въ словахъ Іакова, но въ его поступкѣ, которымъ онъ заявилъ себя первенцемъ передъ своимъ отцомъ. Ужели же у Бога для прообразовательнаго изображенія будущаго нѣтъ другихъ средствъ, кромѣ употребленныхъ въ данномъ

²⁰⁷⁾ Сл. *Авустина*, lib. cont. menduc.

²⁰⁸⁾ L. c. ср. 10: То, что сдѣлалъ Іаковъ, чтобы, по совѣту матери, какъ будто обмануть отца, при болѣе тщательномъ и вѣрномъ разсмотрѣніи, есть не обманъ, а тайна. Если мы это назовемъ обманомъ, то должны будемъ назвать также обманомъ и всѣ притчи и образы означаемыхъ вещей, которыхъ нельзя понимать къ собственномъ смыслѣ, а слѣдуетъ разумѣть подъ ними другое... Есть зрѣнія и дѣйствія пророческія, относящіяся къ тому, что должно быть понято въ собственномъ смыслѣ...

²⁰⁹⁾ *Summa* 2, 2. qu. 110. a. 3 ad. 3.

²¹⁰⁾ Сл. cont. *Faust.* l. 22. cp. 83 и lib. 3 de doctrin. christ. cp. 23.

случаѣ ³¹¹⁾? Такимъ образомъ не остается ничего болѣе, какъ вмѣстѣ съ *Эстиемъ* (*Estius*) ³¹²⁾ сказать: или Иаковъ вообще совсѣмъ не лгалъ, выдавая себя за первенца, правда, не по рожденію, но вслѣдствіе пріобрѣтенія права первородства покупкою или же его нельзя считать совершенно непричастнымъ лжи. Что въ послѣднемъ случаѣ можно указать на смягчающія вину обстоятельства, объ этомъ мы упоминали уже выше. Ревекка, давшая сыну своему совѣтъ восхитить отцовское благословеніе и затѣмъ бѣжать отъ брата своего, признается также прообразомъ церкви и Святаго Духа, а благоухающая одежда Исаака, которую она сберегала и въ которую облекла Иакова, — прообразомъ даровъ Святаго Духа ³¹³⁾.

Исторія подтверждаетъ, что слова благословенія, которыми Исаакъ, прозрѣвая въ вѣрѣ будущее, произнесъ двоимъ сыновьямъ своимъ ³¹⁴⁾ дѣйствительно исполнились надъ ними; ибо благословеніе было пророчествомъ: это извѣстно отцу, матери и сыну. Поэтому оба послѣдніе считаютъ нужнымъ въ рѣшительный моментъ позаботиться о томъ, чтобы это обѣтованіе не осталось тщетнымъ. Но Богъ для осуществленія своихъ намѣреній не нуждается въ человѣческомъ благоразуміи. Благословеніе остается въ силѣ, но всѣхъ членовъ семейства постигаетъ кара Божія, по степени соучастія ихъ во грѣхъ. Исаакъ за свое естественное пристрастіе къ Исаву наказывается тѣмъ, что былъ обманутъ; Исавъ за свое легкомысленное презрѣніе права первородства наказывается лишеніемъ его; Ревекка за устроеніе обмана наказывается разлукою съ своимъ любимымъ сыномъ; а жизнь Иакова представляетъ отсель цѣль лишеній, обмановъ, несогласій и опасностей. Исавъ, считавшій себя обманутымъ, помышлялъ о мести: онъ рѣшается по смерти отца убить брата своего ³¹⁵⁾. Ревекка, узнавъ о намѣреніи Исавъ, совѣтуетъ сыну своему Иакову во избѣжаніе мести брата бѣжать въ Харранъ

³¹¹⁾ Такъ разсуждаютъ *Cornelius* и *a Lap. Calmet.* по поводу этого мѣста.

³¹²⁾ Комментарій на книгу Бытія 27, 19.

³¹³⁾ *Rupertus, de glorif. Trinit.* ср. 6 и 1. 7. in Gen. ср. 14. *Бѣда* in Gen. ср. 27. *Григорій*, 1. 1 in Ez. hom. 6.

³¹⁴⁾ Евр. 11, 20.

³¹⁵⁾ Быт. 27, 41.

къ брату ея Лавану и пожить тамъ нѣсколько времени, какъ она говорила, утѣшая его и смягчая суть дѣла, пока утолится ярость брата: тогда она опять возьметъ его къ себѣ; ибо „для чего мнѣ—говорила она съ сокрушеніемъ—въ одинъ день лишиться обокъхъ васъ?“ то-есть, Иакова лишиться чрезъ Исава, а Исава лишиться какъ убійцы - кровомстителя ³¹⁶). Но чтобы получить согласіе Исаака на этотъ планъ, не огорчая его раскрытіемъ истиннаго положенія дѣла, то-есть, братоубійственнаго намѣренія Исава ³¹⁷), она выражаетъ свою досаду на дочерей Хеттеевскихъ, женъ Исава, и свое полное отчаяніе въ томъ случаѣ, если и Иаковъ также женится на какой-нибудь Хананеянкѣ, чтобы этимъ косвенно внушить Исааку намѣреніе послать Иакова въ Месопотамію къ ея роднымъ чтобы онъ тамъ могъ найти себѣ жену ³¹⁸). Исаакъ, получивъ въ этомъ напоминаніе о своемъ призваніи—заботиться о бракѣ, соответствующемъ домостроительству Божію о спасеніи, посылаетъ сына своего въ Харранъ къ родственникамъ его матери съ приказаніемъ искать себѣ жену тамъ, а не изъ дочерей Хананеянокъ, чтобы сѣмя обитванія было отдѣлено отъ потомковъ Исава, что имѣло мѣсто также и по отношенію къ Исааку и Измаилу ³¹⁹). Предъ отправленіемъ его въ путь Исаакъ преподалъ ему благословеніе Авраамово, ³²⁰) утѣшенный и подкрѣпленный которымъ Иаковъ оставляетъ отцовскій домъ. Ревекка, повидимому уже не дождала до возвращенія своего сына ³²¹), потому, что объ ней болѣе не упоминается. Она погребена была рядомъ съ Исаакомъ въ сугубой пещерѣ въ Маамре ³²²). Упоминается еще разъ только о кормилицѣ ея, именованъ *Девортъ*, сопровождавшей ее въ Ха-

³¹⁶) *Амеросій*, l. de las. ср. 4: Поучимся у Ревекки предугадывать, чтобы зависть не возбуждала гнѣва, а гнѣвъ не перешелъ въ преступленіе... Благочестивая мать переноситъ разлуку съ любимѣйшимъ сыномъ, стараясь быть болѣе полезною тому, кого огорчаетъ, но заботясь вмѣстѣ съ тѣмъ объ обокъхъ, чтобы одного избавить отъ опасности, а другаго предостеречь отъ преступленія.

³¹⁷) *Златоустъ*, hom. 54 in Gen. n. 2.

³¹⁸) Быт. 27, 43.

³¹⁹) Быт. 28, 1.

³²⁰) *Алустинъ*, Civ. Dei 16, 38.

³²¹) *Иосифъ Флавій*, Ant. I. 22.

³²²) Быт. 49, '31.

наанъ: мы встрѣчаемъ ее во время переселенія Іакова изъ Месопотаміи въ Ханаанъ. Она или была послана Ревеккою въ силу обѣщанія ея: „я пошлю и возьму тебя оттуда“³²¹⁾, для ухода за невѣстками и внуками ея, или же сама, по смерти своей госпожи, какъ думаетъ Кастанъ, возвратилась на свою родину. Златоустъ³²²⁾ держится того взгляда, что Девора по отъѣздѣ Ревекки осталась въ Месопотаміи, но воспользовалась представившимся случаемъ—переселеніемъ Іакова для того, чтобы послѣ такого продолжительнаго времени, повидать еще съ своею любимою госпожею. Однако она не достигла своей цѣли: она умерла дорогою въ Веилъ и погребена была тамъ подъ дубомъ, который и получилъ названіе дуба плача или жалобы³²³⁾. Глубокая печаль о смерти ея и увѣковѣченіе памяти ея на мѣстѣ ея погребенія свидѣлствуютъ о томъ, что она была вѣрною слугою и преданнымъ другомъ дома. Если по языческому сказанію въ Скиеополѣ погребена кормилица Діонисія³²⁴⁾, а въ землѣ евреевъ находится могила Силены³²⁵⁾, то это, точно такъ же, какъ и имя и культъ Вэоиль (Vätilien), есть не болѣе, какъ искаженный отголосокъ нашего повѣствованія³²⁶⁾. Девора (то есть пчела) есть образъ древняго закона, бывшаго кормилицею прочихъ народовъ и вскормившаго ихъ медомъ богопознанія; смерть ея указываетъ на прекращеніе закона³²⁷⁾. По Пезиктѣ Захору (Pezikta Sachor) во время плача по Деворѣ Іаковъ получилъ извѣстіе, что и Ревекка также умерла.

Сообщимъ здѣсь вкратцѣ изъ книги *Юбилеевъ* относящееся къ Ревеккѣ. Въ четвертый годъ первой недѣли 42-го юбилея Авраамъ взялъ сыну своему Исааку жену, именемъ Ревекку, родившую Исааку во второй годъ шестой недѣли двоихъ сыновей Исава и Іакова. Авраамъ, любившій Іакова, призвалъ Ревекку,

³²¹⁾ Быт. 27, 45.

³²²⁾ Ном. 69 in Gen.

³²³⁾ Быт. 35, 8.

³²⁴⁾ Плиній, hist. nat. п. 5, 18.

³²⁵⁾ Павзаній, Eliaca с. 24.

³²⁶⁾ Сл. *Деличша*, Комм. на книгу Бытія I. с. стр. 431.

³²⁷⁾ *Румертъ*, I, 8. Gen. ср. 13: Девора погребается подъ дубомъ, потому что при возникновеніи церкви и религіи христіанской, которая вполнѣ духовна, плотской смыслъ закона и всѣ плотскіе обряды погребены были подъ древомъ креста.

и далъ ей приказаніе относительно Іакова оказывать ему предпочтеніе и ввать его въ свое особенное покровительство, ибо онъ видѣлъ, что и Ревекка любитъ богѣ Іакова. Затѣмъ онъ преподалъ ему въ глазахъ его матери свое благословеніе; и съ тѣхъ поръ Ревекка любила своего любимца всѣмъ сердцемъ и всею душою, богѣ, нежели Исава, которому въ свою очередь оказывалъ предпочтеніе Исаакъ (гл. 19). Въ годъ смерти Авраама, во второй годъ первой недѣли 43-го юбилея Исаакъ и Измаиль справляютъ у отца своего праздникъ первыхъ плодовъ. Ревекка приготовляетъ пирогъ изъ новой муки и отдаетъ его любимому своему сыну отнести Аврааму, между тѣмъ какъ Исаакъ посылаетъ его къ Аврааму съ лучшими частями своихъ благодарственныхъ жертвъ. Затѣмъ слѣдуетъ длинное благословеніе, произносимое Авраамомъ надъ Іаковомъ, который засыпаетъ близъ своего дѣда и вторично благословляется имъ (гл. 23).

Вслѣдъ затѣмъ Авраамъ умираетъ, лежа на постели вмѣстѣ съ Іаковомъ, который однако не сейчасъ замѣчаетъ смерть своего дѣда и сообщаетъ объ ней Ревеккѣ; Исаакъ ночью же узнаетъ объ ней отъ Ревекки. Потомъ слѣдуетъ погребеніе Авраама (гл. 23), далѣе разсказъ о томъ, какъ Исавъ подъ клятвою продаетъ брату своему первородство за чечевичную похлебку (гл. 24). Во второй годъ первой недѣли этого юбилея Ревекка призываетъ къ себѣ своего сына Іакова и уговариваетъ его не брать себѣ жены изъ дочерей хананейскихъ, подобно брату его Исаву, котораго хананейскія жены своимъ блудодѣяніемъ и неправдами огорчаютъ ее, но взять изъ родства отца его. Іаковъ обѣщаетъ это, указывая на таковое же приказаніе Авраама, и объявляетъ, что возьметъ себѣ жену изъ дочерей Лавана, хотя Исавъ уже цѣлые 22 года уговариваетъ его жениться на одной изъ двухъ своихъ свояченицъ. Онъ обязывается клятвенно исполнить волю своей матери, и послѣдняя длиннымъ благословеніемъ благословляетъ своего любимца (гл. 25). Послѣ этого идетъ почти тождественное съ библейскимъ сказаніе о томъ, какъ Исаакъ напѣревается благословить Исава, а Ревекка уговариваетъ Іакова подойти къ отцу съ двумя козлятами, чтобы получить отъ него благословеніе, вмѣсто Исава. Что Исаакъ не узналъ Іакова— „это было волею небесъ, отнявшею у него память“. Благословляя вслѣдъ затѣмъ плачущаго Исава, онъ присовокупилъ: „если

ты будешь отказываться служить ему и свергнешь съ своей выи про его, то совершивъ смертный грѣхъ, и все сѣмя твое будетъ истреблено подъ небомъ“ (гл. 26). Ревеккѣ сообщается во снѣ объ угрозахъ со стороны Исава; она уговариваетъ Иакова бѣжать къ брату ея Лавану. Иаковъ сначала не соглашается, находя недостойнымъ оставить старика-отца. Тогда мать беретъ на себя уговорить своего мужа, высказывая досаду на хеттейскихъ женъ Исава, и Исаакъ съ благословіемъ отпускаетъ Иакова въ Месопотамію для женитьбы. Когда Ревекка по отъѣздѣ сына стала печальна и плакала, мужъ ея старался утѣшить ее надеждою на возвращеніе его въ мирѣ (гл. 27). Когда Иаковъ возвращался въ Ханаанъ и перешелъ потокъ Явокъ, онъ четыре раза въ годъ посылалъ отцу и матери въ Хевронъ одежду, пищу и питье, чтобы утолить печаль ихъ (гл. 29). Живя въ Веелѣ, Иаковъ вызывалъ сюда своихъ родителей; но такъ какъ они не соглашались на его приглашеніе, то Иаковъ отправился съ Иудой и Левіемъ привѣтствовать ихъ. Ревекка вышла изъ башни Авраамовой близъ Хеврона, гдѣ она жила съ Исаакомъ, лобызала и обнимала своего сына, ибо духъ ея воспринялъ при извѣстїи, что Иаковъ идетъ. Исаакъ, къ которому возвратилось опять зрѣніе, облобызалъ своего сына и благословилъ своихъ внуковъ Левія и Иуду. На слѣдующее утро Иаковъ проситъ отца своего проводить его въ Веелъ для исполненія своего обѣта, что Исаакъ отклоняетъ вслѣдствіе своей старости; за то съ нимъ отправляются въ Веелъ Ревекка и Девора (гл. 31). Въ 23 день этого мѣсяца ночью умерла Девора, кормилица Ревекки, и погребена была близъ города, подъ дубомъ рѣки; и назвалъ Иаковъ эту рѣку рѣкою Деворы, а дубъ — дубомъ плача по Деворѣ; Ревекка же возвратилась съ подарками къ Исааку (гл. 32). Въ третій годъ шестой недѣли Иаковъ со всемъ семействомъ посѣщаетъ родителей своихъ, которые благословляютъ своихъ внуковъ (гл. 33). Въ первый годъ первой недѣли 45 юбилей Ревекка приказываетъ сыну своему Иакову, чтобы онъ относился всегда съ почтеніемъ къ отцу и брату; и когда Иаковъ обѣщаетъ это, указывая на свою доселѣшнюю безупречность, она говоритъ ему, что ей въ этомъ году умереть: ибо я (говорила она) видѣла во снѣ день моей смерти, именно, что я не проживу болѣе 150 лѣтъ. Иаковъ смѣялся надъ этими словами, видя ее

преть собою въ полномъ цвѣтѣ сплѣ, и не замѣчая, чтобы она ослабѣла; ибо она входила и выходила и смотрѣла, и зубы ея были крѣпки, и никакая болѣзнь не касалась ея во всю ея жизнь, и онъ желалъ себѣ такого же долголѣтія. Затѣмъ Ревекка проситъ мужа своего взять клятву съ Исава, что онъ не будетъ преслѣдовать брата своего; ибо онъ гнѣвается на отца за благословіе, данное Иакову, тогда какъ послѣдній во всемъ старается угождать имъ. Исаакъ соглашается съ нею въ томъ, что Иаковъ заслуживаетъ предпочтенія; прежде онъ (Исаакъ) любилъ больше Исава, — теперь же сердце его потрясено неправдамъ, самоуправствомъ и женитьбою старшаго сына на азычнинахъ. Однако клятвы съ него онъ не возьметъ, такъ какъ это ни къ чему не поведетъ. Впрочемъ, если онъ намѣренъ убить меня, — говорилъ Исаакъ, — я предаю себя въ руки его. Тѣмъ не менѣе Ревекка призываетъ къ себѣ Исава, который является ей въ томъ, что согласно желанію ея, похоронитъ ее рядомъ съ Саррою и будетъ любить брата своего болѣе, нежели кого бы то ни было, и дѣлать ему только добро. Взявъ затѣмъ съ Иакова такое же обѣщаніе и отпраздновавъ съ ними торжество примиренія Ревекка, умерла въ эту ночь, имѣя отъ роду три юбилея, одну недѣлю и одинъ годъ, и сыновья ея, Исаавъ и Иаковъ, погребли ее въ пещерѣ рядомъ съ Саррою, матерью отца ихъ.

Напротивъ того христіанская *Книга Адами* упоминаетъ очень мало о Ревеккѣ, именно, что Авраамъ взялъ съ одного изъ своихъ рабовъ клятву взять сыну его Исааку жену изъ его родства, и затѣмъ, что Ревекка умерла спустя семь лѣтъ по смерти Исаава и погребена вмѣстѣ съ Саррою. По рабби Соломону Ревеккѣ было только три года, когда Исаакъ взялъ ее себѣ въ жену. Что женщина, имѣющая отъ роду три года и одинъ день, способна къ брачному сожителству, этотъ диковинный фактъ допускаетъ и Талмудъ²²⁹⁾. Талмудо-раввинская литература сообщаетъ еще слѣдующее: когда Ревекка нагнулась къ источнику, то вода поднялась ей навстрѣчу. Она сказала также Иакову: „если ты не найдешь двухъ козлятъ, то возьми ихъ изъ принадлежавшихъ мнѣ по свадебному договору, потому что Иса-

²²⁹⁾ *Эйзенменгеръ*, Разоблаченное іудейство, I. с., томъ 1, стр. 323—324.

акъ обязался давать мнѣ ежедневно по два козленка для моего стола“ ³²¹). Ея пророческія слова; „для чего мнѣ въ одинъ день лишиться обоихъ васъ?“ исполнились, потому что Іаковъ погребенъ былъ въ одинъ день съ Исавомъ ³²²). Ревекка была розою среди терній, потому что отецъ и братъ ея были обманщиками ³²³). Въ полдень Еліезеръ отправился съ Ревеккою изъ Харрана, земля неслась предъ ними, чтобы рабъ не оставался наединѣ съ дѣвицею; въ три часа они совершили путь до Хеврона, куда прибыли во время совершенія Исаакомъ вечерней молитвы ³²⁴).

Привлекательный образъ Ревекки давалъ Тинторетто, Николаю Пуссэку и Горацію Верне прекрасные мотивы для ихъ художественныхъ созданій.

Ж е н ы И с а в а.

О женахъ Исавъ сообщается намъ немного: однако даже это немногое даетъ намъ возможность проникнуть во внутреннѣйшее существо старшаго сына Исаака. Къ различнымъ невзгодамъ, которыя Исааку приходилось испытывать въ землѣ филистимлянъ, присоединилось семейное несчастье, сокрушавшее сердце родителей и причинявшее имъ постоянную скорбь. Дѣло въ томъ, что Исавъ, достигнувъ 40-лѣтняго возраста, взялъ себѣ безъ совѣта и согласія своихъ родителей двухъ женъ, но не пзъ своего родства, въ которомъ еще только и сохранялось единобожіе, а изъ отвергнутаго Богомъ за идолослуженіе и пороки племени хананеевъ, обнаруживъ этимъ свое равнодушіе къ отеческой религіи и свою привязанность, обращенную на одно только земное. Эти двѣ жены сдѣлались причиною большаго сердечнаго горя для Исаака и Ревекки ³²⁵),—почему, объ этомъ Писаніе не говоритъ; однако причину угадать не трудно: это ихъ хананейское нечестивое поведеніе, противорѣчащее призванію

³²¹) Mid. Rab. Gen. 60, 65.

³²²) Rab. Sota 13.

³²³) Mid. R. Cant. Cant.

³²⁴) Pirke Elies. 16.

³²⁵) Быт. 26, 34—35.

патріарховъ, ихъ постоянное идолослуженіе и связанная съ этимъ порочная жизнь ²²⁶⁾. Ревекка высказываетъ мужу своему досаду на этихъ двухъ невѣстохъ-хананейнокъ и свое крайнее недовольство жизнью, чтобы внушить ему необходимость для Иакова искать себѣ жену внѣ этой земли, слѣдовательно изъ ея родства: если Иаковъ, прибавила она, возьметъ жену изъ дочерей хеттейскихъ, каковы эти, изъ дочерей этой земли, то къ чему мнѣ и жизнь ²²⁷⁾? Узнавъ объ этой цѣли отъѣзда брата и замѣчая нерасположеніе родителей къ двумъ нечестивымъ женамъ своимъ, Исавъ пытался также сдѣлать угодное родителямъ и отвоевать опять у Иакова его первенство: онъ пошелъ къ Измаилу, то-есть къ семейству Измаила, потому что Измаилъ уже умеръ и взялъ себѣ сверхъ двухъ женъ своихъ еще третью жену—Махалаѳу, дочь Измаила, сына Авраамова, сестру Наваіоѳа ²²⁸⁾, который какъ первенецъ именуется вмѣсто всѣхъ братьевъ своихъ ²²⁹⁾. Этимъ шагомъ Исавъ желалъ безъ-сомнѣнія заслужить благорасположеніе своихъ родителей, не взявъ однако при этомъ во вниманіе того, что Измаилъ былъ отдѣленъ отъ семейства Авраамова, а слѣдовательно и отъ народа обитованія, и далъ этимъ понять, что ему были чужды религіозные интересы семейства обитованія и что слѣдовательно онъ рѣшительно не годился быть носителемъ спасительнаго откровенія.

Что касается именъ женъ Исавовыхъ, то они называются различно. Въ книгѣ Бытія 26, 34 двѣ жены-хананейнки называются: *Геудива*, дочь Беэра Хеттеянина, и *Васемаѳа*, дочь Элона Хеттеянина; въ гл. 36, 1 и дал., гдѣ приводится родословіе Исавы, говорится: „Исавъ взялъ себѣ женъ изъ дочерей ханаанскихъ: Аду, дочь Элона Хеттеянина, и Оливему, дочь Аны, сына Цивелона Евейянина, и Васемаѳу, дочь Измаила, сестру Наваіоѳа“. Достоиню примѣчанія, что всѣ три жены Исавы въ родословной таблицѣ получаютъ новыя имена: дочь Хеттеянина Элона называется Адою (красивая), а въ 26 главѣ—Васемаѳою (благоухающая или пріятная); вторая въ родословной называется

²²⁶⁾ Targum hierosolymit. *Пунертъ*, in Gen. I. 7, ср. 12.

²²⁷⁾ Быт. 27, 46.

²²⁸⁾ Быт. 28, 8, 9.

²²⁹⁾ Быт. 25, 13.

Оливемою (шатерьъ священныхъ высотъ), а въ главѣ 26—Иегуднею или Иудиною (прославляемая или полная славы); и наконецъ третья въ 36 главѣ называется Васемаою, а въ главѣ 28—Махалавою (цитра или сладкая). То обстоятельство, что всѣ три жены получаютъ новыя имена, заставляетъ искать причины различія не въ недостоверности преданія, а скорѣе въ томъ, что одна или двѣ жены носили различное имя. Эти кажущіяся противорѣчія въ именахъ женъ легко объясняются изъ того обычая востока (и теперь еще существующаго у арабовъ), что люди получали прозвища отъ какого-нибудь важнаго и замѣчательнаго событія въ жизни, и прозвища эти обращались затѣмъ въ собственныя имена, напр. Исавъ, которому придавалось имя Эдомъ (красный)³⁴⁰; въ особенности же женщины при выходѣ замужъ принимали новыя имена, чему много содѣйствовало непостоянство женскихъ именъ на востокѣ³⁴¹). Что имена въ 36 главѣ книги Бытія суть позднѣйшія, это вполне естественно, такъ какъ генеалогія пользуется только тѣми именами, которыя принадлежали имъ какъ прародительницамъ. Этимъ различіемъ подтверждается вмѣстѣ съ тѣмъ, что Моисей относительно семейства и поколѣнія Исавъ пользовался генеалогическими памятниками и внесъ ихъ безъ всякихъ измѣненій въ свою книгу. Впрочемъ мы встрѣчаемъ различіе въ имени отца Оливемы, который въ 26 главѣ Бытія называется Беэромъ, а въ 36—Аною. Къ объясненію этого различія даетъ ключъ 36 гл., 24 ст. книги Бытія, какъ справедливо замѣтилъ Генгстенбергъ: Ана, сынъ Цивеона, пася въ пустынѣ ословъ отца своего, нашелъ теплыя воды (Kalirrhoe) и отъ этого находенія получилъ, вѣроятно, имя Беэра (мужъ колодца или источника), которое мало-по-малу затмило его первоначальное имя, однако въ генеалогическомъ отношеніи не могло вытѣснить его совсѣмъ,—новое доказательство точности и добросовѣстности бытописателя въ его сообщеніяхъ, особенно въ генеалогическомъ отношеніи. Если Ана, съ прозвищемъ Беэра, въ 36 гл. 2 ст. называется Евейниномъ, въ ст. 20 той же главы—Хорреяниномъ, а въ 26 гл. 34 ст.—хет-

³⁴⁰) Быт. 25, 30.

³⁴¹) Сл. *Генгстенберга*, Beiträge zur Einl. in's A. T. Берлинъ 1839, томъ 3, стр. 277.

теяниномъ, то это объясняется тѣмъ, что названіе *хеттеянинъ* употреблено въ болѣе широкомъ смыслѣ вмѣсто названія *хаманейца*, точно также какъ и двѣ жены Исава Хеттеянки въ 28 гл. 8 ст. названы дочерьми ханаанскими. Для разказа достаточно было родового названія *хеттеянинъ*; генеалогическая же роспись требовала спеціальнаго названія особой вѣтви ханаанскихъ племенъ. Точно также и наименованіе Евейяна Цивеона среди Хорреянъ объясняется тѣмъ, что онъ переселился въ гору Сеиръ, гдѣ сдѣлался Хоритомъ, т.-е. обитателемъ пещеры. Нѣкоторую трудность представляютъ еще слова (Быт. 36, 2. 14): „Оливема, дочь Аны, дочери Цивеона“³⁴²). Нѣкоторые считают Ану матерью Оливемы и дочерью Цивеона; но Ама есть мужское имя: онъ былъ сыномъ Цивеона³⁴³) и имѣлъ дочь Оливему³⁴⁴); его однако не слѣдуетъ смѣшивать съ его одноименнымъ дядею³⁴⁵). Поэтому второе слово: *дочери* соподчинено первому и слѣдовательно по контексту должно быть переведено: *внуки*. Оливема встрѣчается также какъ названіе мѣстности въ землѣ Сеиръ³⁴⁶); по всей вѣроятности, эта мѣстность получила свое названіе въ честь одной изъ женъ Исавовыхъ, и этимъ обстоятельствомъ подтверждается то, что имя это было позднѣйшее, которое слѣдовательно жена Исавова носила уже по выходѣ замужъ. Быть можетъ, по отношенію къ этому двойному имени Оливемы-Іегудины Іезекиль³⁴⁷) и называетъ царство іудейское Оголивою.

Изъ этихъ трехъ женъ Исава Ада и Васемаа родили каждая только по одному сыну³⁴⁸); не эти два сына, но сыновья ихъ, слѣдовательно внуки Исава были родоначальниками новыхъ племенъ³⁴⁹); напротивъ того отъ трехъ сыновей Оливемы произошли три племена³⁵⁰). Такъ какъ Исавъ, по причинѣ множества

³⁴²) Въ русскомъ переводѣ Библіи въ этихъ мѣстахъ стоитъ: «сына Цивеона».

³⁴³) 1 Парал. 1, 10.

³⁴⁴) Быт. 36, 24, 25.

³⁴⁵) Быт. 36, 20.

³⁴⁶) Быт. 36, 41 и 1 Парал. 1, 52.

³⁴⁷) 23, 4...

³⁴⁸) Быт. 36, 4.

³⁴⁹) Быт. 36, 10.

³⁵⁰) Быт. 36, 5, 14.

стадь своихъ, не могъ жить въ одной землѣ съ Іаковомъ, то онъ взялъ своихъ, сыновей и дочерей и все свое имѣніе и поселился на горѣ Сеиръ³⁵¹⁾, получившей отъ него названіе Идумей (Эдома).

Въ родословіи Эдомовомъ приводятся еще нѣкоторыя женщины, и прежде всего *Оимна* (вульг.: *Оамна*, т.-е. сохранныя, замкнутая), сестра *Лотана*, первенца *Хорреянина Сеира*³⁵²⁾. Одноименная съ нею женщина приводится еще ранѣе³⁵³⁾ въ качествѣ наложницы *Элифаза*, сына *Исава*, родившей ему *Амалика*. Нѣтъ настоящей причины считать обѣихъ этихъ женщинъ тождественными тѣмъ менѣе, что *Оимна*, жена *Элифаза*, не называется сестрою *Лотана*, что одинаковыя имена часто встрѣчаются въ Священномъ Писаніи и что младшіе члены семьи охотно именуется по старшимъ. Противъ тождества этихъ двухъ женщинъ, по развитому нами выше взгляду, говорить уже то обстоятельство, что *Элифазу* пришлось бы поэтому жениться на двоюродной бабушкѣ жены отца его, что весьма невѣроятно. Болѣе вѣроятности имѣть за себя тотъ взглядъ, что наложница *Элифаза* была племянницею или внучатною племянницею *Оимны*, сестры *Лотана*. Другаго взгляда держится *Кейль*, считающій *Оливему* (36, 25) не женою *Исава*, но племянницею его. Если *Оимна*³⁵⁴⁾ приводится въ качествѣ мѣстопробыванія одного изъ идумейскихъ старѣйшинъ, то эта мѣстность получила свое имя, безъ сомнѣнія, отъ *Оимны*, сестры *Лотана*. *Оимна*, наложница *Исава*, приводится здѣсь потому, что она была прародительницею *Амаликитянъ*—народа, который, уже рано отдѣлившись отъ прочихъ *Эдомитянъ*, сложился въ самостоятельную народность и входилъ въ различныя отношенія къ *Израилю*. Если въ 1 Парал. 1, 36 къ сыновьямъ *Элифаза* причисляются также *Оимна* и *Амаликъ*, то это—не богве, какъ простая вольность, которую писатель книги *Парадипоменонъ* могъ позволить себѣ тѣмъ болѣе, что потомки *Исава* были извѣстны читателямъ изъ книги *Бытія* и имл: *Оимна* уже своею женскою формою

³⁵¹⁾ Быт. 36, 6—8.

³⁵²⁾ Быт. 36, 20, 22.

³⁵³⁾ Быт. 36, 12.

³⁵⁴⁾ Быт. 36, 40 и 1 Парал. 1, 51.

предотвращало возможность признанія Еимны сыномъ Элифаза. Наконецъ именована жена, теща и двоюродная бабушка послѣдняго изъ 8 идумейскихъ царей (до времени написанія Пятюнкія), именно Гадара. Жена Гадара называлась Мегетавсель (Богъ благотворить), дочь Матреды (изгнаніе), *дочери* ³⁵⁵) Мезагава (золотая рѣка) ³⁵⁶).

По Книгѣ Юбилеевъ Ревекка спрашиваетъ сына своего Иакова не брать себѣ жены изъ дочерей хананейскихъ, подобно брату его Исаву, взявшему двухъ женъ изъ сѣмени хананейскаго, которыя—продолжаетъ она—сокрушили сердце мое своими поступками своею нечистою, беспорядочною жизнію, и нѣтъ въ нихъ правды, но всѣ дѣла ихъ злы ³⁵⁷). И Исааку она даетъ также знать о своемъ недовольствѣ женами Исавы, ибо дочери земли Ханаанской злы ³⁵⁸). По возвращеніи Иакова, Исаакъ сознаетъ свою ошибку, что любилъ болѣе Исаву, нежели Иакова; ибо—присовокупилъ онъ—Исавъ оставилъ Бога Авраамова и пошелъ, онъ и сыновья его, во слѣдъ женамъ своимъ, во слѣдъ ихъ нечистотѣ и развращенію ³⁵⁹). Далѣе Книга Юбилеевъ, подобно книгѣ Бытія, упоминаетъ еще о женѣ послѣдняго изъ идумейскихъ царей, именно Адата; имя жены его было Майя-Тобитъ, дочь Матриды, дочери Мимитбидъ-Цлоба ³⁶⁰). По Талмуду ³⁶¹) Исавъ, по примѣру діавола Самаеля, имѣлъ *четыре*хъ женъ.

³⁵⁵) Въ русскомъ переводѣ Библии: сына.

³⁵⁶) Быт. 36. 39; 1 Парал. 1, 50.

³⁵⁷) Л. с., глава 25.

³⁵⁸) Л. с., глава 27.

³⁵⁹) Л. с., глава 35.

³⁶⁰) Л. с., глава 38.

³⁶¹) Эйзенштейнъ, Разобл. іуд. 1. с. II, стр. 416.

ИЗЪ ИСТОРИИ ПОЛЕМИКИ СЪ РАСКОЛОМЪ.

Въ послѣднихъ двухъ №№ (4 и 5) журнала „Братское Слово“ напечатано одно изъ полемическихъ противъ раскола сочиненій стараго времени, подъ такимъ взятымъ изъ рукописи заглавиемъ; „Списано съ тетрадей игумена Питирима, 1709 г. юня“. Сочиненіе это является въ видѣ приложенія къ напечатанному предъ этимъ въ томъ же журналѣ „Связанію“ о миссіонерскихъ трудахъ Питирима противъ раскола ¹⁾. Нельзя быть непризнательнымъ профессору Субботину за изданіе этихъ памятниковъ. Архіепископъ Нижегородскій (1719—1738 г.) Питиримъ занимаетъ видное мѣсто въ исторіи раскола—и какъ ревностный православный миссіонеръ, и какъ писатель—полемистъ. Между тѣмъ миссіонерскіе труды Питирима, какъ справедливо замѣчаютъ проф. Субботинъ, не оцѣнены еще надлежащимъ образомъ. Одни о его дѣятельности отзываются съ похвалой и видятъ въ ней достойный подражанія примѣръ, другіе смотрятъ на Питирима по меньшей мѣрѣ неблагосклонно. Таже двойственность усматривается и во взглядахъ на литературные полемическіе труды Питирима. И если напечатанное „сказаніе“ можетъ способствовать къ представленію въ надлежащемъ свѣтѣ миссіонерской дѣятельности Нижегородскаго архіепископа, то обслѣдованіе полемическихъ его сочиненій дастъ почву для устойчивости взгляда

¹⁾ Брат. Слово 1888 г. №№ 19 и 20, 1889 г. №№ 1—3.

изъ его литературные труды. Вышеупомянутое сочиненіе Питирима поѣтому является напечатаннымъ въ высшей степени кстати. Но тѣмъ болѣе нельзя не пожалѣть, что при этомъ въ изданіе вкрались неточности и неправильности. Въ интересахъ науки, въ предупрежденіе могущихъ произойти новыхъ ошибокъ и недоразумѣній, мы и намѣрены сказать нѣсколько нижеслѣдующихъ словъ.

Чтобы быть по возможности краткими, скажемъ прямо въ чемъ дѣло.

Указывая на мотивы напечатанія „списка съ тетрадей“ Питирима, проф. Субботинъ между прочимъ говоритъ: „кромѣ знаменитой Пращицы другихъ полемическихъ сочиненій Питирима намъ неизвѣстно, и это одно уже даетъ не малую цѣну помѣщенной въ нашемъ сборникѣ статьѣ“. По поводу этого замѣчанія слѣдуетъ сказать, что въ литературѣ о нѣкоторыхъ сочиненіяхъ Питирима есть по крайней мѣрѣ упоминаніе, о другихъ же—и подробнѣйшія свѣдѣнія. Думается поѣтому, что указанія въ этомъ родѣ будутъ не излишни и могутъ послужить именно той цѣли, съ какою напечатаны „Сказаніе“ и „списокъ“.

Затѣмъ, напечатанное въ 4 № „Бр. Слова“ сочиненіе принадлежитъ дѣйствительно Питириму и въ литературѣ доселѣ извѣстно было лишь по упоминанію Строева. Но при этомъ нужно замѣтить, что и теперь мы имѣемъ его не въ полномъ видѣ: напечатана только одна часть сочиненія, именно первая половина.

Наконецъ, что касается помѣщеннаго въ № 5 отрывка полемическаго содержанія по вопросу о книжномъ исправленіи и нѣкоторыхъ обрядахъ, подъ тѣмъ же заглавіемъ: „списано съ тетрадей игумена Питирима“,—то относительно его издатель былъ введенъ въ заблужденіе. Это вовсе не продолженіе предыдущаго сочиненія (№ 4) и даже не сочиненіе Питирима. Это отрывокъ изъ особаго сочиненія, принадлежащаго перу другаго лица, писавшаго быть-можетъ даже ранѣе Питирима.

Мы не имѣемъ намѣренія здѣсь ни излагать біографіи арх. Питирима²⁾, ни дѣлать подробнаго разбора его сочиненій. Въ

²⁾ О Питиримѣ см. у Макарія въ «Ист. Нижегород. іерар. 1857 г. стр. 32—103; въ Христ. Чит. 1874 г. III, 1—44, 247—312; Странникъ 1881 г. №№ 1—4, 8—9.

виду нашей задачи ограничимся относительно послѣднихъ краткими дополнительными замѣтками въ существующихъ изслѣдованіяхъ библиографическими замѣчаніями.

Литературная дѣятельность Питирима († 9 мая 1738) началась очень рано, почти одновременно съ его миссіонерской дѣятельностію. Однимъ изъ первыхъ опытовъ и есть именно сочиненіе напечатанное въ 4 № „Бр. Слова“. По всей вѣроятности мы имѣемъ дѣло съ одной изъ записанныхъ устныхъ бесѣдъ Питирима, заимствованной „писателемъ“ изъ тѣхъ „тетрадей“, которыя Питиримъ рассылалъ къ раскольникамъ и давалъ списывать православнымъ еще въ самомъ началѣ своей миссіонерской дѣятельности. Въ полномъ своемъ видѣ сочиненіе это находится въ одномъ рукописномъ началѣ XVIII в. сборникѣ Софійской бібліотеки и занимаетъ въ немъ листы 153—200^{*)}. О самомъ сборникѣ мы будемъ имѣть случай говорить ниже. Здѣсь же замѣтимъ, что въ началѣ рассматриваемаго сочиненія кинноварью сдѣлана такая же пометка, что и въ сборникѣ проф. Субботина, именно: „списано стетратей игумена Питирима, 1709 г. іюня“. Такимъ образомъ не можетъ быть сомнѣнія, что это сочиненіе Питирима написано *до іюня 1709 г.*

Предметомъ сочиненія служитъ вопросъ о перстосложеніи и сугубой аллилуіа. Сначала авторъ критически разбираетъ доказательства въ пользу двуперстія и сугубой аллилуіа. *Эта часть сочиненія и напечатана въ 4 № „Бр. Слова“.* Другую половину составляютъ положительныя доказательства правильности троеперстія; они занимаютъ 13-ть особыхъ „изъявленій“ и изъ нихъ 10—13 содержатъ выписки изъ „древней харатейной книги на подписаніемъ во свидѣтельство святительскою рукою, име во святыхъ отца нашего Θεогноста, митрополита Московскаго“^{*)}.

*) Рукоп. С.-Петербургской Д. Акад. № 1229.

*) Всѣ эти доказательства перечислены въ 68 отв. Пращицы, за исключеніемъ имѣющихся въ послѣдней выпискѣ изъ «Соборнаго дѣнія на еретика Мартына». Правда, въ сборникѣ есть продолженіе «изъявленій» («изъявленія 14—16»), состоящее изъ смылокъ на это дѣніе». Но еще извѣстный археографъ Строевъ, видѣвшій настоящую рукопись, совершенно справедливо считалъ эти три «изъявленія» «прибавленіемъ» къ предыдущимъ 13 (Библиолог. Словарь 1882 г., стр. 411). Можно утверждать, что въ сочиненіи Питирима о крестномъ знаменіи, писанномъ до іюня 1709 г., смылокъ на «Дѣніе» не было. Въ перечнѣ «изъявленій»

Сочиненіе по чертъ миролюбиваго, примирительнаго тона замѣчательно для того времени. „Молются, честный отче, извѣсти мн...“ такъ и въ подобномъ родѣ начинаются „вопросы“. Въ „отвѣтахъ“ „честный отецъ“ т.-е. авторъ сочиненія обращается въ совопроснику не иначе, какъ „любимче мой, возлюбленна,

(л. 177 об.—179 об.) о соборномъ дѣяніи не упоминается, а состоящее на подѣ указаніе на «дѣяніе», очевидно, сдѣлано послѣ. Кроме того, въ нашей рукописи есть прямое показаніе—доколѣ простарается тѣ коломическіе «труды игумена Питирима, которые заключались въ этихъ его «тетрадахъ», именно до четвертаго надесати измѣненія» (л. 1 сн. 200 об.). Такимъ образомъ выписки текста «дѣянія» сдѣланы съ другихъ «тетрадей» Питирима, — кѣмъ сдѣланы—неизвѣстно.

Интереснѣе было бы знать: когда сдѣлано настоящее прибавленіе въ «списку съ тетрадей Питирима», потому что тогда рѣшился бы вопросъ о времени появленія «дѣянія». Но и здѣсь дѣло не можетъ идти далѣе гаданій. Г. Сазаровъ предполагаетъ, что до 1713 г. «дѣяніе» не было извѣстно Питириму, потому что о немъ не упоминается въ сочиненіи Питирима «Копіе». Но утверждать, по нашему мнѣнію, можно только то, что «Копіе» появились не позже 1713 г., т.-е. оно могло быть написано и ранѣе, ибо дату «1713» ни что не можетъ считать послѣдственною передѣлчикомъ, на что давало ему возможность употребленное авторомъ выраженіе «во сей настоящей годъ». Публично Питиримъ выступилъ съ «дѣяніемъ» въ своемъ «объявленіи о сложеніи перстовъ». Но позволительно думать, что на основаніи «дѣянія» Питиримъ писалъ сочиненія и ранѣе «объявленія», которыя вращались прежде всего, конечно, въ кругу близкихъ Питириму лицъ, а затѣмъ вскорѣ стали извѣстны и раскольникамъ. Дѣло въ томъ, что текстъ «соборнаго дѣянія» въ «изъявленіяхъ» отличается отъ: а) печатнаго (изд. 1718 г.), б) отъ «списка», выданнаго Питиримомъ прежде «обрѣтенія» харатейраго и помѣщеннаго въ «объявленіи о сложеніи перстовъ» (Рукол. Импер. Публ. библ. отд. I, въ 4°, № 295, л. 80—109); но с) почти вездѣ согласенъ съ выдержками изъ «дѣянія», помѣщенными въ томъ же «объявленіи» (л. 53—58). Это обстоятельство, наводя на мысль, что выдержки въ трехъ «изъявленіяхъ» сдѣланы именно со списка Питирима, въ то же время показываетъ, что «дѣяніе» съ такимъ текстомъ существовало у Питирима гораздо ранѣе, чѣмъ онъ принялся за написаніе «объявленія». Ибо еслибы выдержки въ «изъявленіяхъ» были прибавлены съ появленіемъ «объявленія», то почему онѣ не были сдѣланы по тексту цѣлаго «дѣянія», помѣщеннаго въ «объявленіи», а—по «отрѣзкамъ» «объявленія»? Почему при этомъ «списатель» не сдѣлалъ о «дѣяніи» никакихъ библиографическихъ замѣтокъ, въ родѣ: «сіе дѣяніе списано съ подлиннаго дѣянія Димитріемъ в. Ростовскимъ»? Почему бы этотъ коліинстъ—списатель сталъ иногда измѣнять текстъ «дѣянія»? Скорѣй всего дѣло слѣдуетъ представлять такъ. Варіанціи въ текстѣ «дѣянія» принадлежатъ перу Питирима, который допускалъ ихъ при кажемъ новомъ разѣ. Онъ же, конечно, добавлялъ выписками изъ «дѣянія» и свое сужденіе о сложеніи перстовъ. Отсюда-то и сдѣлано въ нашей рукописи «прибавленіе» трехъ помѣнутыхъ «изъявленій»,—когда сдѣлано—не извѣстно,—можетъ

брате“ и т. п. и величаетъ его „пожелателемъ истины“. А этотъ послѣдній нигдѣ не называетъ заблуждающихъ рѣзкимъ именемъ раскольниковъ: они извѣстны у него подъ названіемъ „инихъ“. Послѣ отвѣта „честнаго отца“, совопросникъ обыкновенно выражаетъ ему благодарность „за извѣщеніе истины“.

Другое сочиненіе арх. Питирима— „*Копіе духовное*, поражающее расколъ оный, его же содержатъ мнящіеся быти старообрядцы, и вся хулы ихъ яже на церковь весьма закаляющее; пораженныхъ же расколомъ ко истинному соединенію возставляющее и заканныхъ хуленьми покаяніемъ оживляющее“³⁾. Какъ

быть въ томъ же 1709 г. По крайней мѣрѣ замѣчательно, что: а) прибавленіе дѣлается подъ спискомъ 1709 г., а библиографическихъ замѣтокъ въ подобномъ родѣ не помѣщается и б) дата 1709 г. совпадаетъ съ словами Питирима, что о соборномъ дѣланіи онъ узналъ именно въ 1709 г., якобы отъ Дмитрія Ростовскаго (сказаніе о выискавіи... дѣланіи, при Пращидѣ л. 4 об.). А что «соборное дѣланіе» даже раскольникамъ стало извѣстно ранѣе принимаемаго г. Сахаровымъ (Страники 1881 г. I, 459) 1713 г., на это есть положительныя указанія. Въ «Зитуменосѣ» Алексѣя Иродіонова (о немъ см. Тр. К. Д. Ак. 1867 г. I, 48—81 и Бр. Слово 1884 г. I, 335—344) читаемъ: «новѣйшіе россияне... вводятъ (для опроверженія дуперстія) еще нѣкоего Мартина ересіарха... какого ересеначальника ниже слышаша въ Россіи *даже до лета 1711*»... (Тр. К. А. 1867 г. I, 84). Нужно замѣтить, что это говоритъ Алексѣй Иродіоновъ, 15 лѣтъ прожившій въ Выгоріцкомъ монастырѣ, гдѣ собственно и было «учишено, какъ выразился Иродіоновъ, разсмотрѣніе на оное дѣланіе», и гдѣ о «дѣланіи» знали, несомнѣнно, все что можно было знать,—и Иродіоновъ въ частности могъ позаниматься свѣдѣніями отъ самого Семена Денисова. Такъ какъ Питиримъ свидѣтельствовалъ, что ему «дѣланіе» стало извѣстно въ 1707 г., то въ приведенномъ мѣстѣ «Зитуменоса», очевидно, говорится о томъ, когда «дѣланіе» появилось *уже вездѣ*, между прочимъ, и въ Выгоріцкомъ монастырѣ. Впрочемъ, въ «Зитуменосѣ» есть другое мѣсто, гдѣ говорится, что «дѣланіе» «творецъ Пращиды обрѣте лета отъ Христа 1717». Но здѣсь, очевидно, разумѣются обстоятельства «обрѣтенія» «подлиннаго» «на пергаментѣ писаннаго» дѣланія (Пращ. от. 86).

³⁾ Рукоп. Импер. публ. библ. *F. I, № 189*. Въ рукописномъ сборникѣ той же библиотеки *Q. I, № 810*, въ которомъ между прочимъ находится сочиненіе Питирима «Объявленіе о сложеніи перстовъ», послѣднему предшествуютъ два листа слѣдующаго содержанія: «Копіе истинъ на изъясненіе, ересемъ на истребленіе; вѣрныхъ утверждаетъ, противныхъ побѣждаетъ». Это заглавіе сопровождается шестью текстами, напр. Пс. 128, 5. Затѣмъ слѣдуетъ богѣе подробное указаніе и разъясненіе цѣли «Копія». Оно «сыновъ восточныи церкви защищаетъ, разумныя очи просвѣщаетъ, непокорныи церкви сердца прободаетъ» и пр. Далѣе—взставленіе пастырямъ въ стихахъ «еже сіе копіе въ руку держати». Еще: «Господу Богу благодареніе» и «творцу сея книжици похваленіе». Наконецъ, «раз-

видно изъ самаго сочиненія, именно изъ „отвѣта“ 9, „Копіе“ написано не позже 1713 г. Г. Сахаровъ, писавшій объ этомъ сочиненіи, основательно доказалъ, что „Копіе“ принадлежитъ перу Питирима ⁴⁾. Написано въ любимой Питиримомъ еерміи діалога и состоитъ изъ 40 „отвѣтовъ“. Рѣчь обращена къ нѣкому „испытателю“. Всѣ вопросы можно раздѣлить на два разряда: сначала авторъ касается поповщины и безпоповщины, затѣмъ—содержимыхъ православною церковію и излюбленныхъ раскольниками церковныхъ обрядовъ. Многіе отвѣты сходны съ отвѣтами Прощицы.

Третье сочиненіе Питирима—это „Объявленіе о сложеніи перстомъ десныя руки на знаменіе честнаго креста, како славити и кія персты. Къ просившему, паче же рещи ко усумнѣвающемуся о семъ, отвѣты съ достовѣрнѣйшими свидѣтельствами отъ Св. Писанія и отъ множайшихъ соборовъ здѣ предложившася въ собраніи о семъ“ ⁵⁾. Имя автора означено въ концѣ самаго со-

сужденіи на стихи, аже суть писаны во оглашеніи книги сей». Относительно этихъ двухъ описанныхъ листовъ, если не считать ихъ отрывкомъ особаго полемическаго сочиненія первой 1/4 XVIII вѣка съ заглавіемъ «Копіе», можно думать, что они составляютъ къ Питиримову «Копію духовному» нѣчто въ родѣ ли графа, подобнаго тѣмъ, какіе мы встрѣчаемъ при другихъ сочиненіяхъ того времени, напр. при посланіихъ Игнатія Тобольскаго (см. рукоп. сиб. дух. акад. № 1231, 4°, на 77 л., современной (1696) спорониса, ср. рук. казан. академіи въ опис. рукоп. Соловецкаго монастыря 1881 г., ч. I, № 328 и 329, съ котор. сходно печат. изд. въ «Прав. Собесѣд.» за 1855 г.; о м. Игнатіи см. «Страникъ» за 1862 г. I, 161—167), при «Зеркалѣ» (сокращ. ред. изд. 1863 г., полна—въ рукоп. казан. акад. № 1663; объ этомъ соч. см. въ предисловіи къ изд. *Ломедина* соч. Посошкова ч. II, стр. I—X; *пр. Флаарета* въ приб. къ «Чернигов. Епарх. Изв.» 1865 г., стр. 165—167; проф. *Нильскаго* въ «Христ. Чт.» за 1875 г. I, 56—76—зам. на ст. *Брикнера* въ «Русск. Вѣстн.» 1874 г. № 8; *Брикнера* «И. Посошковъ, какъ экономистъ» стр. 20—73; *Архангельскаго* «Дух. обрад. и лит. при Петрѣ I» 1883 г. 138—140; *Царевскаго* «Посошковъ и его сочин.» 1883 г. 101—106, 116—142, ср. «Прав. Соб.» 1888 г. I, 76—91, 235—267) Посошкова.

⁴⁾ «Страникъ» 1881 г. I, стр. 227—249.

⁵⁾ Сочиненіе это извѣстно намъ въ 3 спискахъ. а) По рукоп. Сборнику Импер. публ. библ. отд. I, въ 4°, № 295; написано полууставомъ XVIII в. Въ этотъ же сборникъ есть два «слова», нужно полагать, оба одного автора, именно: «о поднезашейся церкви» и «въ защищеніе св. восточной церкви»—противъ раскола.

б) По рукоп. казан. д. акад.—см. опис. рукоп. Солов. мон. 1881 г. ч. I, № 385.

чиненіи. „Объявленіе“ не было напечатано; но было извѣстно раскольникамъ, будучи послано имъ Питиримомъ, какъ его „Заручная книга“. Въ „вопросахъ“, поданныхъ раскольниками Питириму въ августъ 1716 г., упоминается объ этомъ сочиненіи⁹⁾. Значитъ, оно написано ранѣе 1716 года, и мы не знаемъ, по чему г. Сахаровъ держится именно этой даты¹⁰⁾. Самъ же онъ цитируетъ рукопись, содержащую критическія замѣчанія на „Объявленіе“ и подписанную январемъ 1716 года¹⁰⁾. Затѣмъ, такъ какъ 240 вопросовъ написаны по крайней мѣрѣ: не безъ участія А. Денисова, то чтобы опредѣлить приблизительно время написанія „Объявленія“—отъ дня подачи ихъ Питириму нужно отчислить вадъ порядное количество времени на сношеніе по почте—населенниковъ Керженца, которымъ Питиримъ послалъ свое „Объявленіе“, съ безпоповцемъ Денисовымъ, жившемъ на сѣверѣ въ Выговекой пустыни. Да кромѣ того, по словамъ Питирима, свое „Объявленіе“ авторъ „являлъ“ Стефану Яворскому прежде чѣмъ послать его къ раскольникамъ: и на это нужно было время¹¹⁾. По нашему мнѣнію, потому Питиримъ и рѣшился писать раскольникамъ свои „вопросы“, что *демо* не получалъ отвѣта на свое „Объявленіе“.

„Объявленіе“ имѣетъ: а) приступъ, б) отвѣтъ на вопросы о перстосложеніи и в) заключеніе. Кромѣ того при сочиненіи помѣщенъ „списокъ“ съ „дѣянія на Мартина“,—тотъ самый, который въ „Пожорскихъ отвѣтахъ“ (отв. 9) сравнивается съ харатейнымъ и печатнымъ. Въ этомъ сочиненіи авторъ повторилъ, кое-чѣмъ дополнивъ, сказанное имъ въ своихъ „тетрадахъ“ о перстосложеніи, не считая ссылокъ на „дѣяніе“. Только въ началѣ сочиненія высказаны богословскія соображенія по разби-

в) По сборнику Импер. публ. библ. I, въ 4°, № 810, л. 1 — 59: весь сборникъ писанъ неразборчивою скорописью XVIII в. Онъ заключаетъ въ себѣ и упомянутыя два «слова». Отличіе «Объявленія» по сборнику № 810 состоитъ въ томъ, что текстъ «дѣянія на Мартина» сходенъ съ печатнымъ, какъ въ приложенномъ къ «Объявленію» списокъ «дѣянія», такъ и въ выдержкахъ этого текста въ самихъ «отвѣтахъ» «объявленія», чего нѣтъ въ послѣднемъ по сборнику № 296.

⁹⁾ Прац. вопр. 31 и 86.

¹⁰⁾ «Странникъ» 1881 г. I, 459—460.

¹¹⁾ Ibid. стр. 446 примѣч.

¹²⁾ Прац. отвѣтъ 99.

расколу вопросу, главнымъ образомъ на основаніи „Шеста пражленія“¹²⁾,—а въ концѣ опровергнуто мнѣніе раскольниковъ о троесперстіи, какъ печати антихриста. Въ заключеніе авторъ скорбитъ о заблуждающихся, выказываетъ свой взглядъ на нихъ, и приглашаетъ православныхъ священническаго, монашескаго и мірскаго чина „подшиться“ о погибающей братіи. „Кто дастъ ми главъ мою ногу,—вошеть ошь,—и очима моима источитъ слезъ, да плачуся таковыхъ погибели. Помеже суть братія наша. Но убо невидимъ и весьма неразуміемъ изъ таковое противленіе повергошася. По истинѣ имѣють о спасеніи своемъ ревность велию, но не по разуму св. восточныя вервыя. Видѣтъ, яко мнози сего ради и міра суетнаго избыгша и верки горь достигша и пустынное житіе радостию возлюбивша и множайшія скорби и различная страданія пострадася. Обаче, по словесахъ Павлову, аще не законно постраждеть, не вѣнчается (2 Тимоо. II, 5): поистинѣ прельщенная братія наша, аще и множайшія труды и скорби и бѣды страждуть, не вѣнчаются, зане незаконно страждуть. И сего ради о нихъ вслѣски подобаетъ братолюбивъ попещися...; молю се слезами всехъ православныхъ, благочестно живущихъ, священническаго, и монашескаго, и мірскаго чина, Господа ради, подшитесь о погибающей расколомъ прельщенной братіи нашей, тцаніемъ и усердіемъ во ученіи, еже бы ихъ обратити въ соединеніе ко святѣй восточнѣй церкви...“

Упомянутыя нами „вопросы“, въ количествѣ 130, были посланы Питиримомъ къ раскольникамъ діаконова согласія 1 января 1716 г. Питиримъ требовалъ „на кійждо вопросъ отвѣтствованія, ради удобнаго соединенія ко святой церкви, о ихъ — діаконовцевъ состояніи, да на тыя вопросы отвѣтствуютъ съ показаніемъ достовѣрнаго цдоанія, нѣихъ ради винъ отбодрались отъ единства церкви“¹³⁾. Раскольники обѣщались „отвѣтствовати“. Иеродіаконь Гурій въ своемъ „Сказаніи“ о миссіонерскихъ трудахъ Питирима говорить, что раскольники „вземше тые вопросы, поручиша ихъ мужу писанія свѣдущему, именемъ Василію Флорову... И тые вопросы многое время содержавши, отвѣтовъ не

¹²⁾ Ч. I, издобр. 21.

¹³⁾ Праж. изд. 1752 г. л. 19—19 об. въ «Сказаніи» Питирима къ старцу Александру и др.

учиниша письменно: ибо Духъ Святый не попусти ратовати черновъ, юже стяже Иисусъ Христосъ честною своею кровію¹⁴⁾. Дѣйствительно, долго прошло во взаимной по поводу этого перепискѣ¹⁵⁾. Прежде, чѣмъ дать отвѣты Питириму, раскольники сами приолали ему при особомъ письмѣ 240 вопросовъ. Раскольники „діаконова согласія, — говорится объ этомъ въ „Сказаніи“ Гурія¹⁶⁾, написаша къ нему, отцу Питириму, отъ себе два ста сорокъ четыре вопроса и въ же, Василиемъ (Флоровымъ), сочиненные, требующе на нихъ у него, Питирима, отвѣтовъ, которые вопросы ихъ въ томъ же 1718 году, въ августѣ мѣсяцѣ¹⁷⁾, съ великою радостію принявши, Питиримъ отвѣщая на каждый вопросъ“. 15 мая 1719 года раскольники прислали и отвѣты свои¹⁸⁾ на вопросы Питирима, который въ это время былъ уже епископомъ нижегородскимъ и алатырскимъ.

¹⁴⁾ «Брат. Слово» 1889 г. № 1, стр. 12—13.

¹⁵⁾ Напечатана въ «Странникѣ» за 1881 г. II, 550—567.

¹⁶⁾ «Брат. Слово» 1889 г. № 1, стр. 13..

¹⁷⁾ Именно 1 августа, см. Праж. л. 410 об. по изд. 1752 г. — 240 вопросовъ напечатаны въ Пращцѣ.

¹⁸⁾ Въмѣстѣ съ вопросами Питирима они напечатаны въ «Опис. раскол. сочи.» А. Б. во II ч., стр. 195—304. Съ нѣкоторыми соответствующими измѣненіями тѣ же 130 вопросовъ Питиримъ послалъ къ керженскимъ раскольникамъ Софонтіева скита (напеч. тамъ же стр. 161—195).

Кѣмъ же написаны эти 240 вопросовъ, а равно и 130 отвѣтовъ? По словамъ «Сказанія», вопросы Питирима были отданы на разсмотрѣніе Василию Флорову. По свидѣтельству же раскольническихъ писателей, отвѣты были написаны извѣстнымъ киновіархомъ поморскаго Выгорѣцкаго монастыря Андреемъ Денисовымъ. Такъ передается въ жизнеописаніи А. Денисова (Опис. нѣкот. раск. соч. ч. II, стр. 138—139); тоже говоритъ и раскольническій библиографъ Павелъ Любопытный (Каталогъ, М. 1861 г., стр. 26, № 2). Равнымъ образомъ, тѣмъ же А. Денисовымъ писаны, по мнѣнію изслѣдователей (опис. раск. соч. ч. II, стр. 161), и 240 вопросовъ. Между тѣмъ относительно послѣднихъ въ «Сказаніи» прямо говорится, что ихъ «сочинялъ» Василій Флоровъ. Какъ примирить эти показанія? О «вопросахъ» авторъ «Опис. раск. соч.» справедливо говоритъ, что «все содержаніе ихъ, пріемъ изложенія, новыя предметы въ нихъ введенныя, расстройство многихъ вопросовъ, даже частныя выраженія во многихъ мѣстахъ, слишкомъ сходны съ духомъ, направленіемъ, порядкомъ изложенія и частными выраженіями «Поморскихъ отвѣтовъ» Денисова (ч. II, стр. 160—161). Въ извѣстной мѣрѣ то же слѣдуетъ сказать и о раскольническихъ «отвѣтахъ» и это доказываетъ справедливость показаній упомянутыхъ раскольническихъ писателей. Но мы не можемъ игнорировать и свидѣтельства Гурія. Послѣднее тѣмъ болѣе является нѣмнѣ-

Напрасно мы стали бы искать въ „вопросахъ“ Питирима определенный планъ частей, порядокъ мыслей, ихъ стройность и систематичность. Это замѣчено было авторомъ „отвѣтовъ“, который въ концѣ предисловія къ послѣднимъ счелъ нужнымъ объяснить порядокъ и раздѣленіе частей, которому былъ намѣренъ слѣдовать самъ. „Понеже изволилъ еси,—пишетъ онъ Питириму,— вопросы писати ово о старопечатныхъ книгахъ, ово о древле-церковныхъ содержаніихъ, ово же о тайнодѣйствіихъ, у насъ нынѣ въ нужныхъ случаяхъ бываемыхъ, иѣкая же и небываема наносительнѣя вопрошаеши; сія же вся вопросы, не вѣмы чесо ради не оособенна кѣждо своимъ порядкомъ, но раз-

нѣкъ долъ правды, что Василій Флоровъ былъ, какъ и говорится въ «Сказаніи», «мужъ писанія свѣдущъ..., собиравшій многая писанія св. апостола и соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ правила, и иная собственная святая писанія отечестая» («Бр. Слово» 1889 г., № 1, стр. 12),—по обращеніи въ православіе (ibid.: стр. 13) писавшій дѣльныя сочиненія противъ раскола (Настав. оостяз. съ раск. изд. 1839 г., стр. 21 примѣч.). По нашему мнѣнію, дѣло можно представить такъ образомъ. Въ жизнеописаніи Андрея Денисова разсказывается, что однажды Андрей, вѣрившій въ Москву, познакомился съ однимъ добрымъ человекомъ изъ согласия поповщинъ, и съ нимъ вмѣстѣ отыскивалъ старыя вещи, могущія подкрѣпить ихъ мнимо-древнее благочестіе (Опис. раск. соч. ч. II, 188). Очень можно думать, что этотъ поповецъ былъ именно Василій Флоровъ. Сообща обсуждая вопросы о борьбѣ съ православіемъ, они коснулись и дѣятельности Питирима, подробно свѣдѣнія о которой зналъ Василій. Хотя Питиримъ дѣйствовалъ въ другомъ концѣ Россіи и тревожилъ собственно поповцевъ, однако Денисовъ не могъ не обратить вниманія на этого борца съ расколомъ. И вотъ, по всей вѣроятности, послѣ этого, по свѣдѣтельству Гурія, на Керженецъ приходилъ изъ-за Поморія братъ «славнаго раскольника безпоповщинъ Андрея» Семенъ Денисовъ («О братьяхъ Денисовыхъ» соч. Н. Барсова). «Съ нимъ Питиримъ многіе дни бесѣдуя книги чтяху, о всякой главизнѣ бесѣдуя, не отступяку, не окончавши разума ея. Понеже оный Семенъ нарочно посланъ бысть испускити разума и твердости непоколебимой греко-росейскаго исповѣданія церкви. Бесѣдуя же, отъиде добродѣтно во словеса» («Брат. Слово» 1889 г. № 1, стр. 10). Упомянувъ объ этомъ, авторъ «Сказанія» передаетъ — какъ Питиримъ обмѣнился съ раскольниками вопросами и отвѣтами, причемъ главнаго дѣтеля со стороны раскольниковъ указываетъ въ лицѣ Василя Флорова, приписывая ему авторскую роль при составленіи вопросовъ и отвѣтовъ. Въ соответствии съ этимъ въ жизнеописаніи А. Денисова разсказывается, что послѣ знакомства Денисова съ поповцемъ, вскорѣ настала крайняя нужда нижегородскимъ діаконамъ отвѣчать на вопросы Питирима, и просили убѣдительно пріятеля Андреева пособить имъ (стр. 138). Италъ, можно волагать, діаконамъ просить пріятеля Андреева Василя Флорова

мѣщены между прочими вопросы изволил еси положить: сихъ ради мы вопросы и отвѣты на двѣ части раздѣлихомъ: въ первой части вопросы и отвѣты положихомъ о старо-церковныхъ содержаніихъ, и нѣкія между тѣми о содержателяхъ тѣхъ древно-церковныхъ содержаній; во второй части о яже въ явь бываемыхъ, наисотельнѣ нанесенныхъ, вопросовъ отнесохомъ числомъ 33¹⁹⁾. Въ первой части помѣщены отвѣты на вопросы: 1—23, 25, 46—50, 55, 57—58, 61—69, 71—86, 88—92, 94—95, 98—101, 103—114, 117, 121—125, 128, 130; во второй: 26—27, 29, 31—33, 35—37, 39—40, 42—45, 51—54, 56, 59, 93, 97, 115—116, 118, 126—127. Такое дѣленіе мы находимъ въ діаконныхъ отвѣтахъ. Что касается отвѣтовъ Софонтіевыхъ, то они идутъ по порядку вопросовъ.

Мы уже сказали, что раскольники, прежде чѣмъ дать отвѣты Питириму, сами въ августѣ 1716 г. прислали ему 240 вопросовъ. Питиримъ скоро принялся за составленіе отвѣтовъ на эти вопросы. Къ 17 октября 1717 г. „совершилася сіи отвѣты“²⁰⁾,

помочь имъ, и по выраженію «Сказанія», «шоручаютъ ему вопросы на разсмотрѣніе». По словамъ жизнеописателя Денисова, пріятель послѣдняго, зная ихъ, діаконцевъ, неграмотность и невѣдніе превисеренней богословіи, умоленно просилъ Денисова вступить за нихъ бѣдствующее согласіе, обещая ему все нужное къ написанію отвѣтовъ. Денисовъ сперва отказывался, чтобы не возбудить въ своихъ пѣдоаршія противъ себя, за содѣйствіе чуждому толку; однако вѣдствіи силована на милость изъ описанія, что и ему въ другомъ случаѣ не помогутъ (Опис. А. Б. ч. II, стр. 188—189; Истор. р. раск. Макар, стр. 340). Что дѣйствительно Денисовъ за нѣсколько на скудость пустынную пенязей награжденія» далъ согласіе принять участие и на самомъ дѣлѣ принималъ и не только въ составленіи отвѣтовъ, но и вопросовъ, сомнѣваться въ этомъ трудно. Но замѣчанія жизнеописателя о неграмотности и невѣдніи превисеренней богословіи поповцевъ объясняются тѣмъ, что онъ былъ безпоповецъ и желалъ восхвалять свое согласіе. Въ дѣйствительности же были люди свѣдущіе и среди діаконцевъ, каковъ былъ упомянутый Василій Флоровъ. Онъ могъ оказать услугу самому Денисову, потому что это было въ его интересахъ и средствахъ. Не можетъ быть, чтобы въ словахъ Гурія не было доли правды. Участіе Флорова могло выразиться прежде всего въ собраніи матеріала, систему и литературную обработку которому давалъ Денисовъ. Не на это ли намекаетъ жизнеописатель Денисова, говоря, что послѣднему со стороны поповца было обѣщано все нужное къ написанію отвѣтовъ?...

¹⁹⁾ Опис. раск. соч. II ч., стр. 198—199; «Страникъ» 1881 г. т. II, стр. 566.

²⁰⁾ Прак. изд. 1726 г. л. 410 об. Г. Сахаровъ ошибочно говоритъ, будто Пра-

а 1 октября 1719 года въ селѣ Пашутовоѣ Питиримъ вручилъ ихъ раскольникамъ²¹⁾. Предварительно онъ прочиталъ вслухъ написанное къ раскольникамъ посланіе²²⁾, показавъ книгу народу и громко сказалъ: „отвѣты написанныя противъ діаконскихъ вопросовъ“; затѣмъ съ словами: „сіи мои отвѣты вручаю вамъ за приписаніемъ собственныя моея руки по листамъ“ передалъ книгу діакону Александру. 14 декабря 1721 года²³⁾ отвѣты Питирима были напечатаны подѣ именемъ „Пращицы духовной“²⁴⁾ и разосланы по церквамъ для всеобщаго употребленія²⁵⁾. По „опишемъ книгамъ“²⁶⁾, находившимся на лицѣ въ Александровской типографіи 15 іюля 1725 года²⁷⁾ Пращица значится главою въ 2 р.

Если разсматривать труды Питирима независимо отъ мысли о имѣющихся въ нихъ соотнѣхъ на „дѣяніе“ и требникъ Феогности, то нельзя не замѣтить достоинствъ произведеній нижегородскаго архіепископа. И прежде всего, у Питирима нѣтъ ничего похожаго на ту искусственную форму рѣчи, каковую мы находимъ, напр., въ „Жезлѣ Правленія“. Правда, языкъ сочиненій Питирима не можетъ идти въ сравненіе съ языкомъ „Розыска“ св. Димитрія—яснымъ, правильнымъ и мѣстами сильнымъ и оживленнымъ; Питиримъ иногда выражается довольно темно и не такъ складно. Но за то доказательства представля-

ща написана въ октябрѣ 1716 года («Странникъ» I, 546, прим. св. Пращица л. 248 об., 336 об. и др.).

²¹⁾ Прац. въ «доишени» Варсанофія.

²²⁾ Напечатано при Прац. л. 19—20 по изд. 1752 г.

²³⁾ Удольскаго «Очерк. слав.-русс. библи.» М. 1872 г., № 1630. Показаніе Гурія (89 г. № 1, 13) невѣрно.

²⁴⁾ О Пращицѣ см. Макарія «Истор. нижег. іер.» 1857 г., 76—78; Пекарскаго «Наука и литер.» 1862 г. ч. II, стр. 507—512; Калмыникова «Прибавл. къ Рязанск. Епарх. Вѣдом.» за 1868—69 г. № 2—5, 9—10; Оплохато «Христ. Чт.» 1874 г. III, 260—294; Архангельскаго «Дух. образ. и литер. при Петрѣ I» 1883 г. стр. 131—135; Царевскаго «Посомковъ и его соч.» 1883 г. стр. 113—114; проф. Ивановскаго «Руков. по истор. и общ. стар. раск.» 1886 г. ч. I, стр. 245—246.

²⁵⁾ «Христ. Чт.» 1874 г. III, 260. «Ради обращенія (раскольниковъ) всякая церковь съ прочими святыми книгами, яко инструментъ ко обращенію, книгу Пращицу имѣеть въ себѣ»—говорится въ «Сказаніи» Гурія (89 г. № 2, 94).

²⁶⁾ Пекарскій «Наука и лит.» ч. II, прим. С.

ются у него такъ-сказать непосредственнымъ образомъ, прямо и наглядно. Затѣмъ, справедливо говорятъ, что „Пращица“ доказываетъ въ сочинителѣ начитанность русскихъ книгъ, вниманіе и терпѣливость въ сводѣ и выпискахъ изъ оныхъ, и свѣдѣнія Св. Писанія и св. отцовъ²⁷⁾. Нужно при этомъ помнить, что Питириму первому пришлось имѣть дѣло съ А. Денисовымъ—авторомъ „Поморскихъ отвѣтовъ“, съ человѣкомъ обширныхъ свѣдѣній догматическихъ, историческихъ, археологическихъ, каноническихъ, тщательно изучившимъ различные пункты разногласія между православною церковью и раскольниками, хорошо знакомымъ съ полемическими сочиненіями противъ раскола, хитрымъ и недобросовѣстнымъ; а также съ „свѣдущимъ писаніемъ“ Василиемъ Флоровымъ. Уже вопросы, предложенные Питириму, въ своей совокупности обозначаютъ довольно полно цѣлую систему раскольническаго вѣроученія. Частныя положенія старообрядческаго ученія являются съ своими основаніями и возраженіями противъ основаній противоположнаго раскольническому—ученія православнаго. Въ каждомъ отдѣльномъ вопросѣ приводятся основанія, на которыхъ опирается главное предложеніе вопроса, или же вводится цѣлый рядъ вопросовъ, которые, будучи поставлены вмѣстѣ, подкрѣпляютъ себя взаимно. Въ раскольническихъ „отвѣтахъ“ мысли, намѣченные въ вопросахъ, развиты гораздо обширнѣе и обстоятельнѣе. Но Питиримъ уже не разбираетъ этихъ отвѣтовъ...

Спорящія стороны предлагали одна другой слишкомъ разнообразныя вопросы. Но, если отбросить нѣкоторыя частности, все дѣло сводилось къ рѣшенію слѣдующихъ двухъ: а) справедливо ли и законно ли старообрядцы отделились отъ церкви (о книгахъ и обрядахъ старыхъ и новыхъ) и б) гдѣ истинная церковь—у православныхъ ли или у глаголемыхъ старообрядцевъ? Вопросители Питирима были „искусны во испытаніи“; но и Питиримъ защищалъ православіе съ должнымъ

²⁷⁾ М. Евгенія «Слов. ист.» II, 174.—Въ сочиненіяхъ Питирима цитируется очень много книгъ; въ одной Пращицѣ насчитывается 114 сочиненій. Здѣсь мы находимъ даже «первенцевъ» церковно-славянскою Кирилловскою печатію—изданную въ 1491 г. въ Краковѣ Филоемъ Псалтирь съ возсвѣдованіемъ, экземпляръ которой до насъ не сохранился (вопр. 140).

достоинствомъ. Мы не преувеличимъ, если скажемъ, что сочиненіями Питирима *умночи* можно пользоваться и въ настоящее время. Силу возраженій и доводовъ Питирима чувствовали и севопросникъ его и поэтому въ ожесточеніи опѣшилъ заявить ему, что чтобы тамъ защитникъ православія ни говорилъ, какія бы въскія возраженія ни выставлялъ, все это бесполезно; они, раскольники, останутся при своемъ да и только. „Устройте, писалъ Денисовъ, великороссійскую церковь, яко же бѣ прежде, въ ней утвердите древнее ей содержаніе. И егда узримъ великороссійскую церковь тако: яко же бѣ прежде, то убо безъ всякаго чловѣческаго увѣщанія въ ней обрящемся. И вамъ убо, яко истиннымъ, поклонимся пастыремъ безъ всякаго пренословія. А донеломъ пребудемъ недовѣрительны о новодогматствованіи новонаданныхъ книгъ, дотождъ никакое же нась увѣщаніе слово или дѣло, ниже оное по нуждѣ поповъ пріятіе безъ присутствія епископоваго, ниже нынѣ нужныя случаи возмемуть нась отлучити етъ любви древлеправославнаго содержанія“. Защитнику православія, по истинѣ, надлежало „много глаголати и показывати..., о великой главизнѣ инеготерпѣливо глаголати..., чтобы всякій чловѣкъ“, особенно подобный сему отвѣтчику „не желатель спасенія“, „въ глубину своего ума пріялъ, и обичай свой, яко естество, слома и умягча, въ послушаніе подчинилъ“ (Сказаніе 89 г. № 1, 16). Прессъ. Питиримъ трудился неустанно и неослабно, не смотря на многія „препятія“ (ibid. 88, № 20, 736—743, 89, № 2, 97, № 3, 179 и др.), даже съ опасностію для своей жизни (ibid. 88, № 20, 735), и благодареніе Богу—трудился не безъ хорошаго успѣха. Недаромъ раскольническіе учителя, видѣвши, что не могутъ противъ его, Питирима, вопросовъ стоять, тщались съ нимъ въ разговоръ не входить, дабы ихъ мудрованіе и нетвердое основаніе стоянія во отсутствіи въ конецъ не разрушилось“ (88 г., № 20, 728), и мало того, даже „даша слухъ, да никто съ нимъ, Питиримомъ, не глаголетъ: ибо ежели кто будетъ говорити, то яко бы силу нѣкую имѣють глаголы его обянно, и склонятся къ церкви, яко прельстившеся“ (ibid. 732). Причина успѣха Питирима понятна: преданный дѣлу всей душой миссіонеръ имѣлъ „много древнихъ книгъ“ и на собесѣдованіяхъ „ежели о чемъ было слово, то въ тѣхъ книгахъ и показоваше“ (89 г. № 1,

21)—истину опровергнуть невозможно (ibid. 22, 188 г. № 19, 650, 652 см. 655, и др.).

— Выше мы сказали, что напечатанный подъ именемъ сочиненія Питирима въ 5 № Брат. Слова отрывокъ полемическаго содержанія ошибочно сочтенъ за продолженіе предыдущаго (№ 4). Дѣйствительно, эта часть совсѣмъ другаго сочиненія и другаго автора. Въ полномъ своемъ видѣ оно извѣстно намъ по двумъ спискамъ: а) по рукописи новгородской софійской библиотеки № 1230. Во II части рукописнаго с.-петербургской дух. академіи каталога книгъ и рукописей софійской библиотеки оно значится подъ такимъ названіемъ: „обличеніе на защищающихъ неоправленныхъ старопечатныхъ книги, составленное какинъ-то мѣсновскимъ купцомъ. Цѣсти такое же заглавіе находимъ на первомъ листѣ самой рукописи; оно написано позднѣйшей скорописью; а самая рукопись—полууставомъ XVIII в., на 89 г., въ 4°. Это то самое сочиненіе, которое подъ такимъ же названіемъ упоминается въ „каталогѣ рукописныхъ россійскихъ книгъ новгородской соф. библиотеки“²⁴⁾; б) въ сборнику с.-петербургской дух. академіи²⁵⁾, въ которомъ оно занимаетъ 65—152 л. Сборникъ этотъ включаетъ въ себя еще другое полемическое сочиненіе того же автора и уже разсмотрѣнное сочиненіе Питирима о перстосложеніи въ спискѣ 1709 г.

Второе сочиненіе, занимающее въ сборникѣ л. 1—64, написано скорописью 1-й 1/2 XVIII в. Оно, повторяемъ, принадлежитъ перу того же автора. Помимо сходства въ пріемахъ полемики и доказательствахъ, въ мысляхъ и взглядахъ и иногда до буквальной выраженійхъ, это доказывается тѣмъ, что: а) авторъ обѣихъ „книжицъ“ говоритъ о себѣ одно и то же; б) въ одной—объясняется написать другую, а въ послѣдней упоминается о написанной ранѣе, въ обѣихъ случаяхъ обозначая содержаніе той и другой; в) обѣ „книжицы“ предназначаются одному и тому же лицу; г) для написанія обѣихъ указывается одинъ и тотъ же поводъ.

Въ одной „книжицѣ“ авторъ говоритъ себѣ: „отовоуду пусть есмь любомудрѣйшаго словеснаго ученія..., къ сему же еще че-

²⁴⁾ Памят. древ. писмен. 1881 г. Т. XII, стр. 7.

²⁵⁾ Рукоп. Соф. библ. № 1229, in 4.

ловѣкъ есмь гражданскій, въ купечествѣ всегда упражняйся“ (по сбор. л. 67.); въ другой: „азъ же словесныхъ наукъ лишень есмь весма, къ сему же и купечествомъ приснодержимый“ (л. 2.). Ясно, что авторъ обоихъ полемическихъ сочиненій, дѣйствительно, былъ купецъ. Но мы не знаемъ, почему кто-то назвалъ его „московскимъ“ купцомъ. Въ самыхъ сочиненіяхъ какихъ-нибудь подтвержденій этого мы не находимъ. Въ одномъ мѣстѣ авторъ говоритъ: Евросиновой станицы правители сказуютъ, яко нѣкій Досиѣей игуменъ, *отшедъ отсюду на Дому служилъ, просвиру же агнца запасалъ великую, яко куличу*“ и пр. (л. 60). Рѣчь идетъ, очевидно, о расколоучителѣ Досиѣевъ, игуменъ никольскаго Бесѣдовскаго монастыря неподалеку отъ Тихвина. О немъ извѣстно, что, оставивъ свою обитель, онъ сватался по разнымъ мѣстамъ съ проповѣдью о расколѣ и чаще всего любилъ привитать въ курженской обители близъ Повѣнца. *Отсюда-то игуменъ Досиѣей и бѣжалъ на Донъ* ³⁰⁾. Если сочиненія „купца“ появились именно въ этихъ краяхъ, то понятно — почему они находились именно въ новгородской соф. библиотекѣ, а еще прежде, какъ увидимъ ниже, у новгородскаго архіепископа Θεοφана Прокоповича.

Въ рукописи нѣтъ прямого отвѣта и на другой вопросъ, *когда* написаны рассматриваемыя сочиненія. Извѣстный археографъ Строевъ относитъ настоящій сборникъ къ началу XVIII ст ³¹⁾. Мы вполне съ этимъ согласны. Судя по клейму бумаги настоящей рукописи, она (рукопись) появилась не ранѣе 1700 г. ³²⁾. Изъ самаго сочиненія видно (л. 45), что оно написано по смерти патр. Адріана (1700 г.). Это съ одной стороны. Съ другой. Одна изъ „книжидъ“ купца, а можетъ быть и весь настоящій (№ 1229) сборникъ былъ еще извѣстенъ новгородскому архіепископу Θεοφану Прокоповичу и въ числѣ его собственныхъ книгъ значился подъ № 21. Объ этомъ мы догадываемся по находящейся на первомъ листѣ сборника надписи: *Ex miscell. Theoph. № 21*. Таки

³⁰⁾ Опис. раск. сочин. п. I, стр. 276—277; *Макарія* Ист. р. раск. 1885 г. стр. 249—250, 291—292.

³¹⁾ Библіод. Словарь 1882 г., стр. 411.

³²⁾ Руководимся книгой г. Лаптева «Опытъ въ старин. русск. дипломатикѣ», С.-вб. 1824 г.

и подобныя надписи („ex libris Theoph.“) Прокоповичъ дѣлалъ на принадлежавшихъ ему книгахъ собственною рукою. Затѣмъ, изъ словъ „купца“ видно, что онъ писалъ ранѣе напечатанія соч. Прокоповича о поливательномъ крещеніи (15 янв. 1724 г.)²²⁾. Далѣе, вообще дѣлая такое описаніе состоянія раскола, въ какомъ (состояніи) послѣдній находился въ началѣ XVIII в., нашъ полемистъ въ частности въ своемъ перечнѣ раскольническихъ сектъ подходитъ къ „слову отвѣтному“, которымъ пользовался св. Димитрій²⁴⁾ и которое написано ранѣе ноября 1708 г.: такъ, напр., онъ упоминаетъ объ онуфріевщинѣ, пошедшей отъ тагъ насываемыхъ керженскихъ споровъ и въ началѣ XVIII в. уже существовавшей²⁵⁾, и не знаетъ согласія діаконова, образовавшагося около 1709 г.²⁶⁾. На основаніи этихъ данныхъ можно предполагать, что сочиненія „купца“ написаны въ первыхъ годахъ XVIII ст., до 1709 г. По крайней мѣрѣ то изъ нихъ, которое составлено послѣ, переписано тою же рукою и тѣмъ же почеркомъ что и слѣдующій за нимъ „списокъ“ съ тетрадей Пятприма 1709 г. При такомъ предположеніи становится понятнымъ — почему автору извѣстны только двѣ полемическія книги: „Кезлъ“ и „Увѣтъ“ и почему онъ не упоминаетъ о „сборномъ дѣяніи на Мартына“: онъ о немъ не знаетъ.

Имя „купца“ осталось неизвѣстнымъ. Въ этомъ отношеніи, если можно что сказать, то лишь съ отрицательной стороны. По сходству наименованія рассматриваемыхъ сочиненій на корешкѣ сборника („обличеніе на раскольниковъ (о) погрѣшност(яхъ) старопечатныхъ книгъ“) съ упоминаемымъ авторомъ „наставленія правильно состязаться съ раскольниками“ сочиненіемъ Василія Флорова²⁷⁾, можно бы, пожалуй, подумать на

²²⁾ Л. 29 об.—30.

²³⁾ Розыскъ, ч. I, гл. XX.

²⁴⁾ *Есиповъ* «расколъ дѣла XVIII в.» Т. II, стр. 223—260; *Мат. д. исп. раск.* Т. VIII, стр. 204—354.

²⁵⁾ *Есиповъ* ч. II, стр. 260—261 ср. ч. I, стр. 636.

²⁷⁾ Изъ сочиненія Флорова онъ заимствуетъ перечень «общихъ догмъ отщепенемъ» и въ примѣч. пишетъ: «взято изъ писмянной Василія Флорова книги, обличеніе же на раскольниковъ именуемой гл. 2. Онъ самъ былъ въ расколѣ діаконова согласія; но, признавъ того погрѣшности, обратился къ православію, и въ 1737 г. сочинялъ противъ онаго нѣсколько главъ, описавъ напередъ многіе изъ толки съ догмами» (стр. 21 по изд. 1839 г.; *Ист. р. раск. Макарія* стр. 347).

этого послѣдняго. Но такое предположеніе ничѣмъ не оправдывается. Не только ни одно изъ сочиненій „купца“ не тождественно съ извѣстнымъ сочиненіемъ Флорова, но и вообще не могутъ быть ему приписаны. Дѣло въ томъ, что въ нихъ нѣтъ перечня „общихъ догмъ“ раскольниковскихъ; изложенія ученія той или другой секты тоже нѣтъ, причѣмъ при перечисленіи сектъ не упоминается о діаконовщинѣ (что немислимо въ сочиненіи Флорова); на *глазы* сочиненія нераздѣляются; былъ-ли В. Флоровъ купцомъ—не знаемъ, но „купецъ“ ни гдѣ не проговорился, чтобы онъ прежде былъ раскольниковомъ; наконецъ, сочиненія „купца“ написаны гораздо ранѣе присоединенія Флорова къ православію.

Казалось бы болѣе правдоподобнымъ приписать разсматриваемыя сочиненія извѣстному полемисту И. Т. Посошкову. Онъ былъ именно человѣкъ коммерческій; онъ говорилъ о себѣ: „азъ весьма мизиренъ и ученію школьному не искусенъ..., неужь есмь..., человѣкъ ненаученый“³⁸⁾; у него былъ „дворъ“ въ Новгородѣ³⁹⁾; нѣкоторыя его произведенія были извѣстны Прокоровичу и находились въ библіотекѣ послѣдняго; до написанія „Зеркала“ онъ велъ съ раскольниками „разглагольства“ и даже „писанія къ нимъ посылаѣ“⁴⁰⁾ и пр. Но, не говоря уже о томъ, что ни въ „Зеркалѣ“ мы не находимъ упоминанія объ „особыхъ книжкахъ“ противъ раскола, ни въ этихъ послѣднихъ—намека на „Зерцало“, двѣ „книжицы“ „гражданскаго человѣка“ отличаются отъ „Зеркала“ Посошкова прежде всего по тону рѣчи, затѣмъ по доказательствамъ въ рѣшеніи однихъ и тѣхъ же вопросовъ и наконецъ, по приемамъ въ выборѣ самыхъ доказательствъ.

Для написанія разсматриваемыхъ сочиненій былъ особый поводъ, они написаны по частной просьбѣ. Рѣчь обращена къ лицу просителя. Не называя послѣдняго по имени, авторъ говоритъ съ нимъ не иначе, какъ на „ваше благородіе, ваше честнѣйше, ваше господство“ и т. п.; онъ даже опасается подробностями утомить „господскій слухъ“ его. Этого „его благородіе“

³⁸⁾ Соч. Посошкова, ч. II, стр. 194, 205.

³⁹⁾ *ibid.* предисл. стр. XX—XXI, XXXIII.

⁴⁰⁾ *ibid.* стр. 269.

былъ изъ числа усумнившихся „о церковномъ исправленіи“. Желая разрѣшить свое сомнѣніе, онъ устроилъ въ своемъ домѣ „разглагольствіе“ съ раскольниками, пригласивъ для защиты православія нашего „купца“. Бесѣдовали два дня; въ первый день въ преніи участвовали три раскольника, во второй—8. Бесѣда началась мирно, но кончилась „великою молвою“. Рѣчь была о „книжномъ исправленіи“. Защитникъ православія, по его словамъ, послѣдовательно показавъ противникамъ „свидѣтельства отъ божественныхъ писаній“ на всѣ ихъ „предложенія“ и раскрывъ, что раскольники „не по правильной винѣ отсѣкошася тѣлесе церковнаго, но по неразумной своей ревности и невѣдѣнію“; что „благовѣріе ихъ—мнимое“, ибо теперь они не имѣютъ ни іерархіи, ни таинствъ, т.-е. не составляютъ церкви. По словамъ полемиста, раскольники остались предъ нимъ безответны; „сомнѣніе“ хозяина дома разсѣявалось. Онъ только просилъ защитника православія—„изъявить о книжномъ исправленіи пространнѣ писаніемъ“. Тотъ согласился. Съ благословенія своего отца духовнаго, онъ написалъ сочиненіе объ исправленіи книгъ при п. Никонѣ. Времени прошло за этимъ, конечно, не мало—и это имѣло неблагопріятныя послѣдствія. Получено было новое требованіе писать опроверженіе на раскольниковъ, но при этомъ проситель не обинуясь намекнулъ на свое сомнѣніе въ правотѣ защитника православія. Теперь послѣдній написалъ другое сочиненіе противъ раскола. Здѣсь авторъ не надѣется, чтобы тотъ, кому назначаетъ онъ свой трудъ — „нижицу“, нашелъ ее „словесы Христа Бога нашего утвержденну“. Почему же? Потому, что онъ не увѣренъ, что „его благородіе“ „поистинѣ желаетъ послѣдовать св. церкви“: онъ заводилъ уже рѣчь о „правости соперниковъ“ православія и, быть можетъ, „изводитъ присоединиться“ къ нимъ. Защитникъ православія пишетъ „совѣтуя, и не уча“; но онъ не могъ не сказать своему „брату“, что расколъ „не можетъ пользоваться ни мало“⁴¹⁾...

Обзоръ разсматриваемыхъ сочиненій мы начнемъ съ того изъ нихъ, которое было написано раньше, т.-е. съ сочиненія о „книжномъ исправленіи“. Оно начинается такъ: „склонному къ намъ любовію вселюбезнѣйшему нашему брату, о Христвѣ

⁴¹⁾ См. л. 1—2, 62—64, 65—67.

Божѣ радоватися“. При написаніи другаго сочиненія (начинается словами: „во многомъ совѣтъ бываетъ спасеніе“...) первое уже существовало (л. 8 об., 62). Авторъ излагаетъ исторію богослужебныхъ книгъ въ Россіи, поскольку чрезъ это могъ достигнуть своей цѣли. Исторія эта начинается при св. Владимірѣ. Книги были принесены изъ Греціи. Лица, занимавшіяся переводами богослужебныхъ книгъ съ греческаго языка на славянской „весма правѣ превести ихъ невозмогаша“, по недостаточному знанію того и другаго языка. Затѣмъ, отъ различія нарѣчій малороссійскаго и великороссійскаго и отъ ошибокъ переписчиковъ неисправности книгъ впоследствии увеличились. Въ свое время (въ XVI в.) это замѣтилъ и указалъ приглашенный въ Москву пр. Максимъ Грекъ ⁴²⁾. По сочиненіямъ послѣдняго авторъ указываетъ эти неисправности ⁴³⁾ и вмѣстѣ касается судьбы Максима (л. 65—80). Далѣе ⁴⁴⁾, продолжаетъ полемистъ, неисправности старописьменныхъ книгъ засвидѣтельствовалъ стоглавый соборъ (1551 г.) ⁴⁵⁾ и впоследствии патр. Іоасафъ I въ предисловіи на книгу Трефолой ⁴⁶⁾. Соборъ установилъ слѣдующую мѣру: „протопопамъ и старѣйшимъ священникамъ... козирати,... чтобы писцы писали книги съ добрыхъ переводовъ, да написавъ правила. А который писецъ продастъ книгу не правивъ, тѣмъ возбраняли бы съ великимъ запрещеніемъ“. Но какъ могла быть достигнута эта цѣль, когда сами „священники, по свидѣтельству того же Стоглава, „едва свѣдѣша и писанная читати“ (печ. стр. 346)? Поэтому, и всѣ патриархи „елико могоша одинъ по единѣмъ правиша книги“. Особенно много заботился объ этомъ п. Филаретъ, какъ видно изъ

⁴²⁾ Чт. Общ. Ист. и Древ. 1847 г. кн. 7. кiev. университет. Изв. 1865 г. № 7—10 Ист. р. церкви преосв. Макарія Т. VI.

⁴³⁾ Приводятся длинныя выписки изъ 11 и 12 слова пр. Максима Грека, заимствованныя изъ «предисловія» къ Іосифовской грамматикѣ 1648 г. Выписки эти можно читать въ этомъ предисловіи, изд. брат. св. Петра м. (стр. 19—33 об.); въ «Выпискахъ» А. Озерскаго ч. II, стр. 14—27 по изд. 1862; въ соч. преп. Максима, изд. при казан. акад. ч. III, стр. 60 и слѣд.; 79 и слѣд.

⁴⁴⁾ Эта-то именно часть сочиненія и напечатана въ 5 № «Брат. Слова».

⁴⁵⁾ Стоглавъ вопр. 5 сн. гл. 28.

⁴⁶⁾ Выдержку эти въ «Выпискахъ» Озерскаго ч. II, стр. 58, изд. 1862 л.

предисловія къ потребнику 1623 года ⁴⁷⁾). Но послѣдующіе патріархи не удовлетворялись Филаретовскими книгами и правила ихъ по своему. Въ результатъ оказалось разногласіе изданныхъ при первыхъ пяти патріархахъ книгъ. Для доказательства своихъ словъ авторъ сравниваетъ Іовлевскій и Филаретовскій служебники; Филаретовскій, Іоасафовскій и Іосифовскій требники и октоихи; Іовлевскаго и Іосифовскаго изданія Евангелія; Іоасафовскаго и Іосифовскаго—апостолы ⁴⁸⁾). Въ заключеніе авторъ говоритъ, что патріархи „въ книгахъ рѣчи перемѣняа“. „не надъ разумъ божественныхъ писаній возносившеса творили“, но „неправая правила“. „И тако всеусерднѣ желаю исправити книги отъ древнихъ харатейныхъ переводовъ, но никакю же возмогоша въ согласіе привести, понеже не съ самыхъ греческихъ книгъ правленіе полагаху, но съ харатейныхъ переводовъ, которые такожде единъ отъ другаго разгласуются. И поелнгу убо разгласуются оныя переводы единъ отъ другаго, потолнгу разгласуются между собою и старопечатныя книги“. Напр., „въ древнемъ печатномъ служебникѣ (1602) при святѣйшемъ Іовѣ первопрестольнѣмъ патріархѣ напечатано во св. крещеніи большаго младенца въ теплой водѣ обливаніемъ крестити... И кто о семъ можетъ порещи свят. Іова патріарха, яко отъ себе сіе приложилъ? Аще же не отъ себе, то отъ нѣкоего перевода взято ⁴⁹⁾)... И аще кто не тако разумѣеть быти, еже св. патріархи: Іовъ, Филаретъ, Іоасафъ, Іослфъ, не съ разныхъ переводовъ исправляюще святыя книги, разгласилися во исправленіи своемъ, то повинныхъ сотворить ихъ правиломъ богодухновенныхъ отецъ, якобы самочиніемъ прибавляли и отлагали, и премѣняли божественная словеса, и молитвы и реченія. Благовѣрніи же тогда людіе, видяще сіе несогласіе, ничтоже о семъ разсуждаху, но и въ простотѣ сердца своего повпновашася пастыремъ своимъ, якоже божественная писанія научаютъ“ (д. 80 — 119; печат. 345—353).

⁴⁷⁾ Выдержка въ «Выпискахъ» Озерскаго, II, 36—38.

⁴⁸⁾ Этого замѣчательнаго для своего времени сличенія книгъ въ напечат. отрывкѣ, къ сожалѣнію, нѣтъ.

⁴⁹⁾ См. «Опытъ сличенія церк. чиновслѣд». Филарета 1883 г. стр. 36—37.

Доздъ разсматриваемое сочиненіе напоминаетъ 14 отвѣтъ „Пращицы“ по построению и приемамъ. Вслѣдъ затѣмъ авторъ уделяетъ нѣсколько страницъ на вопросы о дуперстѣи, сугубой ашигуѣи, осмиконечномъ крестѣ, седмипросфоріи, — и говоритъ, что одни изъ этихъ обрядовъ ведутъ начало отъ Стоглава, другіе отъ временъ первыхъ 5 патриарховъ (замѣчаніе вполне справедливое, если имѣть въ виду утвержденіе и узаконеніе этихъ обрядовъ). Здѣсь онъ естественно подходитъ ко времени п. Никона; касается исторіи исправленія книгъ при этомъ патриархѣ и послѣ него (какъ она изложена при служебникахъ 1655 и 1667 гг.); наконецъ, говоритъ о возникновеніи раскола и по „Увѣсту Духовному“, доводитъ исторію его до 1682 г.

Нельзя не видѣть выдающихся достоинствъ настоящаго сочиненія. Вопросъ объ исправленіи книгъ въ немъ рѣшенъ очень удачно. Правда, авторъ допустилъ нѣкоторые пробѣлы вслѣдъ за „Увѣстомъ“, а сказавъ, что новоисправленныя книги „исправлены только съ древнихъ греческихъ“ (л. 140 об.) даже сталъ въ противорѣчіе съ „Соборнымъ свиткомъ“ (Кн. соб. дѣян. 1667 г. л. 1 об. и 3; Мат. д. ист. рас. 209 II,—210); но за то онъ основательно доказалъ необходимость книжнаго исправленія. Денисовъ въ „Поморскихъ отвѣтахъ“⁴³⁾ имѣлъ безсовѣстность (даже послѣ напечатанія Пращицы⁴⁴⁾) отрицать эту необходимость. Но пустое витійствованіе Выгорѣцкаго киноіарха было бы еще болѣе очевидно, еслибы въ свое время была напечатана „книжица“ купца. Изъ нея каждый ясно могъ бы видѣть какъ то, что и до п. Никона рѣшались говорить, что нужно исправить книги, такъ и то, что и Никонъ взялся не „искривлять правильное“, а править неисправленное. И тѣмъ болѣе чести нашему полемисту, что онъ первый взялся за рѣшеніе столь серьезнаго и важнаго вопроса. До него православные полемисты старопечатныхъ книгъ не сличали, не смотря на то, что съ одной стороны, раскольники якобы въ обличеніе мнимой неправильности новопечатныхъ книгъ предпринимали работы въ подобномъ родѣ (каково, напр., сдѣланное для еп. Вятскаго Александра сличеніе Филаретовскаго служебника съ Никоновскимъ⁴⁵⁾),

⁴³⁾ Отв. 30—31, 50 ст. 35.

⁴⁴⁾ Отв. XIV.

⁴⁵⁾ Мат. д. ист. раск. VIII, 131—136; см. также I, стр. 325, № 14.

съ другой—опять же при самомъ возникновеніи раскола сами раскольники сознавались, что въ напечатанныхъ при первыхъ пяти патріархахъ книгахъ не все благополучно ²²). воспользо-

²²) Что нужда въ исправленіи книгъ была—вопросъ этотъ хорошо разработанъ въ нашей литературѣ. Уже «Пращица» Птириря указываетъ на массу разностей и несправностей старопечатныхъ книгъ (отв. 14); а въ «Ист. р. раскола» Пр. Макарія число ихъ очень увеличилось (стр. 120—135). А когда въ 1875 и 76 г. появилось ст. іером. Филарета («опытъ сличенія церковныхъ чинослѣдованій по изложенію церковно-богослужебныхъ книгъ московской печати, изд. первыми 5 російскими патріархами» и «чинъ литургій св. Іоанна Златоустаго по изложенію старопечатныхъ, новоправленнаго и древнеписьменныхъ служебниковъ»), то вопросъ о томъ, правильными были наши книги до Никона, рѣшенъ безапелляционно. Остается только добавить, что тѣ же раскольники, которые выставляли непогрѣдивость до-никоновскихъ книгъ, въ минуты спокойствія говорили другое. Аввакумъ, напр., писалъ изъ Пустозерска: «многіе наши духовные люди возмущились и хулятъ книги Іосифовы патріарха, не вѣдуще писанія ни силы его, заблуждаютъ отъ пути истиннаго: будто-де не сходны съ Филаретовыми и Іоасафовыми. И мы въ нихъ несходства и ереси не разумѣемъ» (Мат. д. ист. раск. V, 215). Въ «посланіи къ неизвѣстному» тотъ же Аввакумъ писалъ: «держися книгъ филаретовыхъ и іосифовыхъ: «тутъ правость чиста и неблаженна» (ibid стр. 223). Очевидно, Іоасафовскихъ и Гермогеновскихъ книгъ онъ не признавалъ вполнѣ вѣрными и правильными. Въ числѣ отобранныхъ въ 1666 г. у расколоучителя игумена Феоктиста, проживавшаго въ Вяткѣ у епископа Александра (Мат. I, 320—322), книгъ, между прочимъ, оказалась «тетрадь о несправныхъ рѣчахъ печатныхъ московскихъ книгъ, печатанныхъ до 162 году» т.-е. до 1654 г. (ibid. стр. 328, № 31). Діаконъ Феодоръ въ «посланіи изъ Пустозерска къ сыну Максиму и прочимъ сродникамъ и братьямъ по вѣрѣ» (не ранѣе 1678—1679 г.) указываетъ разности въ разныхъ изданіяхъ одной и той же книги. По его словамъ, у него, Феодора, былъ псалтырь учебная Іосифовская, у прот. же Аввакума—Іоасафовская (Мат. VI, 119); въ первой въ 104 псалмѣ читалось: *оуди Израиль во Египетъ и возрасти люди своя*, во второй *возврати люди своя*. И за сію описи говорить Феодоръ, больша года бранился (Аввакумъ) со мною, еже азъ велѣлъ глаголати ему *возрасти люди своя*.. Лазарь съ нимъ же на мя брожжалъ.. И не мудрая та рѣчь, и не богословская, да и о той велика голка была» (ibid. стр. 127). «И не диво то,—продолжаетъ онъ,—еже и въ старыхъ книгахъ какія описи бывають и есть, и тому бываетъ правое разсужденіе, и послѣди исправляется отъ искусныхъ мужей» (ibid. стр. 127). Однако самъ же Феодоръ указываетъ въ старыхъ Іоасафовскихъ цѣлѣныхъ тріодяхъ, «въ преполювенскомъ канонѣ, въ 6 гл҃си въ трійцескомъ стилѣ» такое выраженіе, которое нельзя назвать только «описью»: «поклоняемся Троицѣ трисущей единой», исправленное при Іосифѣ такъ: «поклоняемся тріемъ во единомъ существѣ» (VI, 121—122). Наконецъ, монахъ Сергій, авторъ первой стрѣлцкой челобитной, на допросѣ (въ 1682 г.) говорилъ, что онъ пришелъ въ Москву по жребію, чтобы «бить челомъ великимъ

вавшись выгоднымъ для себя вопросомъ въ одномъ сочиненіи, онъ удачно касался его и въ другомъ (л. 38 об.—39, 44 об.—45).

Относительно этого другаго произведенія нашего полемиста слѣдуетъ сказать, что въ немъ нѣтъ плана и систематизаціи. Поэтому при разборѣ его мы не будемъ слѣдовать порядку автора.

Рѣчь идетъ преимущественно объ обрядахъ. Болѣе или менѣе подробно и сравнительно удачно ведется полемика по вопросу о перстосложеніи. Разсматривая приводимыя раскольниками въ пользу двуперстія внигц, полемистъ находить: а) что онѣ несогласны между собою въ наставленіи относительно внѣшняго расположенія перстовъ: однѣ, нпр., повелѣвають средній палець имѣть наклоннымъ (катихизисъ, Кирилова книга, Псалтырь п. Іосифа), другія (книга о вѣрѣ)—протяженнымъ (л. 8—8 об.)⁵⁴⁾; но сами же раскольники говорятъ, что отъ разногласящихъ свидѣтельствъ нельзя познать истины; б) что онѣ недревнія: появились на Руси и притомъ въ недавнее время и „безъ вѣдѣнія вселенскихъ патріарховъ“, которые какъ, свидѣствуетъ фактъ сожженія на Аѳонѣ книги московской печати съ наставленіемъ о двуперстіи⁵⁵⁾, никогда бы ихъ не одобрили (л. 9—9 об.). Обращаясь, затѣмъ, къ ссылкѣ раскольниковъ на иконы, авторъ отрицаетъ вообще рѣшающее значеніе и важность иконнаго свидѣтельства, и совѣтуетъ обратить вниманіе на то, что иконы вѣриво пишутся людьми несвѣдущими, которые не только Предтечу, но и Соломона и Давида изображаютъ крестящимися⁵⁶⁾,— что много можно указать иконъ въ пользу православнаго перстосложенія⁵⁷⁾, что, указывая иконы Московскія въ свою пользу,

государямъ—бить служебникамъ и прочимъ церковнымъ книгамъ противъ печати святѣйшаго патріарха Филарета (Мат. IV, стр. 299), т.-е. объявляя, что изданія Филарета слѣдуютъ лучшія.

⁵⁴⁾ Подроб. разсматр. этого вопроса см. въ «Наставленіи прав. состав. съ раск.», стр. 125—127 по изд. 1839 г.,—и въ брош. «свидѣтельства о древности перстосложенія именъ са. и троеперст.» 1884 г. стр. 115—122.

⁵⁵⁾ Фактъ этотъ, отрицаемый некоторыми, вѣренъ. Онъ засвидѣствованъ въ «Презіи съ греками о вѣрѣ» (Христ. Чит. 1883 г.) Арсенія Суханова,—въ «Ки. соб. дѣян.» 1667 г. (стр. 32 об.), въ «Жезлѣ Правленія» (воз. 21, ч. I), «Увѣтъ» (гл. 8) и др.

⁵⁶⁾ Ср. «Сказаніе» Гурія 89 г. № 2, 86.

⁵⁷⁾ См. Цитов. брош., стр. 76 и др.

раскольники сами же опровергаютъ свою клевету на п. Иконоа, будто онъ „выскабливалъ на древнихъ иконахъ благословенные персты“ (л. 10 об.—12)⁵⁸). Не ограничиваясь отрицательной стороной, авторъ указываетъ и положительныя свидѣтельства древности и правильности православнаго трооперстія (л. 25 об.—27), заимствуя ихъ изъ печатной полемической литературы (Жезль ч. I, воз. 21, Увѣтъ ст. 8), а также рѣшаетъ нѣкоторые возраженія (л. 27 об.—29).

Вопросъ о сугубой аллилуіа разобранъ слабѣе. Согласно существовавшему тогда мнѣнію (Кн. соб. дѣян. 1667 г. въ Мат. д. ист. раск. 2 т., стр. 268—269, 279), авторъ отрицаетъ кождеііе пр. Евѳросина на востокъ, слово Максима Грека признаетъ подложнымъ и пр. (л. 12—21, 30—32). Кроме того, здѣсь ему пришлось говорить о такихъ памятникахъ, которыхъ онъ не имѣлъ подъ руками, но которые были у раскольниковъ⁵⁹).

Что касается прочихъ обрядовыхъ разностей — количества просѳоръ на проскомидіи⁶⁰), надписи на просѳорахъ (Іс, Хс, ии, ка) и формы креста⁶¹), имени Іисусъ⁶²), чтенія S члена символа вѣры⁶³), то о нихъ говорится довольно кратко, съ указаніемъ православныхъ свидѣтельствъ, заимствуемыхъ или изъ прежнихъ полемическихъ книгъ, или непосредственно изъ источниковъ.

Кромѣ сужденій объ обрядахъ, у нашего полемиста есть дру-

⁵⁸) Ср. «Сказаніе» 89 г. стр. 87.,

⁵⁹) «Глаголютъ совершениши наши,—пишетъ онъ, якобы во іуніи и во августѣ мѣсяцахъ въ Макарьевскихъ мнѣяхъ въ толкованіи трегубой аллилуіи поношаеми были Греки за ѱвоеніе аллилуіи. И сего убо въ мнѣяхъ Макарьевскихъ не обрѣтаеся, тако бо злоба научаетъ глати нехотящихъ повинутися истинѣ» (л. 31 об.—32). Какъ оказывается, въ «посланіи къ Аѳанасію», о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, «попощеніе» грѣховъ, дѣйствительно, есть (напеч. въ Прав. Соб. за 1866 г. ч. II, стр. 140—166).

⁶⁰) Л. 32—32 об. по Увѣту гл. 18.

⁶¹) Л. 32 об.—34—на основаніи «Наставленія священнику о дѣйствіи надъ агнцемъ» въ Іосифовскомъ служебникѣ (1647 и 1651 гг.); мысли о 4 конечномъ крестѣ изъ «Жезла» (ч. I, воз. 23) и слова «о еже кончи персты изображати крестъ» («Скрижаль»).

⁶²) Л. 36—36 об. по Увѣту гл. 14 и самосг. ссылка на Евангеліе п. Гермогена (1614) и бес. Злат. на 14 посланій (1623 г.).

⁶³) Л. 36 об.—38, ср. Жезль ч. I, воз. 26, Увѣтъ гл. 13.

таго рода обличительныя мысли. Онъ говоритъ о грѣхѣ отдѣленія отъ церкви (бес. на посл. къ Ефес. Злат. нрав. 11), о несогласіи между собою раскольническихъ сектъ, объ отсутствіи у раскольниковъ іерархіи и таинствъ и т. п. Всѣ отдѣлившіеся отъ церкви, говоритъ полемистъ, согласны между собою только въ одномъ—въ похуденіи церкви Христовой⁶⁴); но каждый толкъ содержитъ свое ученіе. Въ сочиненіи указывается 14 толковъ и въ числѣ ихъ аввакумовщина (онуоріевщина), при чемъ говорится о еретическомъ ученіи Аввакума (л. 48—49 об.). Авторъ даетъ и объясненіе этимъ явленіямъ (несогласіе и ересь): въ великомъ Катихизисѣ (л. 21—22) тѣ, которые „не имѣютъ истиннаго пристанища, рекше святаго апостольскаго церкви, непризываеміи входятъ въ чинъ учительства“, именуются еретиками; и „првіе между ими, имена ихъ отъ ихъ учителей новыхъ“ (л. 63 об.). Особенное же вниманіе полемистъ обращаетъ на грозный для мнимыхъ старовѣровъ вопросъ относительно недостатка церковной іерархіи. Іерархію Христосъ поручилъ церкви (благов. на Луб. зач. 95); слѣдовательно церковь не можетъ быть безъ священства (противъ безпоповцевъ), какъ не можетъ быть и безъ св. таинствъ, которыхъ раскольники тоже не имѣютъ⁶⁵), по отсутствію законныхъ совершителей оныхъ (л. 3 об. — 6; 50—54). Бѣгствующие же раскольническіе попы (противъ бѣглопоповцевъ), по каноническимъ правиламъ (св. ап. пр. 30, 31 пр. 6 вс. соб. и др.), не суть законные совершители христіанскихъ требъ и богослуженія (л. 54—58); слѣдовательно и управляемое

⁶⁴) Ср. «Розыскъ» ч. I, гл. 20, стр. 27 по изд. 1762 г.

⁶⁵) О мурѣ раскольническомъ полемистъ замѣчаетъ, что «откуда оно и како хранится, никто не ѱдаеть, ни сами ихъ попы, токмо правители ихъ, которые повашъ своимъ даютъ тое муро...» А относительно причастія, по его словамъ, «скажуть правители Евфросиновой станицы, яко пѣкій Доснеевъ игумень, отшедъ отсюда, на Дону служилъ; просвиру же анца запасалъ великую, яко куличу и толко много запасалъ, яко и въ 1000 лѣтъ не оскудѣетъ. Другихъ же станицъ отъ нихъ запасено быти глаголютъ, а кому они запаси, предавали, никто не вѣдаеть... Не зѣло давно сіе въ нихъ запаснаго причастія неправедное храненіе изобличидося сицевымъ образомъ. Единому убо старому пону ихъ умирающу, придоша дѣти его духовныя, вопрошаючи его: къ которому попу послѣди его вти имъ въ духовность; онъ же отвѣща: къ сему, имя ему нарекли. А ко онсице другому не ходите, уже бо они давно сушеными калачицами причащаютъ..., а у сего, якоже мнѣ мнится, есть Доснеево...»

этими попами старообрядческое общество также церкви не составляет.

Отрадно видѣть, что „гражданскій человѣкъ... къ сему же и купечествомъ приснодержимый“ является борцомъ за православіе,—борцемъ не по обязанности, а исключительно изъ любви къ истинѣ. Подобные примѣры изъ исторіи этой борьбы извѣстны. Но нельзя не выдѣлить изъ ряда ихъ настоящаго примѣра. Мало того, повтореніе послѣдняго желательно всегда. Каждый обязанъ заботиться о спасеніи заблуждающихъ братій: по слову Златоуста, каждому „нужда есть лихву воздати Владыцѣ, сирѣчь спасеніе братій нашихъ“⁽⁴⁾. Требуется только, чтобы если за дѣло берется *мірянинъ*, съ его стороны было „повиновеніе преданному отъ Бога чину“ (64 пр. 6 всел. соб.), т.е. подчиненіе управленію и разсужденію пастырей церкви. Нашъ полемистъ такъ и поступалъ. Онъ трудился съ благословенія своего духовнаго отца; а затѣмъ — любилъ называть себя не „учителемъ“, а „только совѣтникомъ“ и трудомъ своимъ не гордился, а напротивъ „волны сердца своего преклоняя, отъ всея души просилъ прощенія“ за его недостатки. Предусмотрительность—достойная подражанія!... Еще большаго вниманія заслуживаетъ другая сторона дѣла, представляющая нѣчто исключительное для своего времени. Мысль, что для церкви „печально и болѣзненно“ собственно *отдѣленіе* отъ нея заблуждающихъ ея чадъ,—эта мысль какъ бы заглушевывалась въ тѣхъ полемическихъ книгахъ, гдѣ были такъ-называемыя „жестокословныя порицанія“ на именуемые старые обряды. Ратующему за эти именно обряды могло показаться, что ихъ и только ихъ не хочется знать и терпѣть православная церковь. Нашъ полемистъ не выражается рѣзко объ этихъ обрядахъ, порицаній на нихъ у него нѣтъ. Но и это еще не все. И при указанной чертѣ разсматриваемыя сочиненія много могли бы терять, еслибы читатель не нашелъ въ нихъ рѣчи вроткой и тихой: себя, какъ мы сказали, авторъ не превозноситъ, а противниковъ своихъ не бранить.

Если въ сочиненіяхъ (преимущественно во второмъ) „купца“ не замѣчается строгаго плана и послѣдовательности (авторъ

⁽⁴⁾ Маргаритъ, слово 6 на іудей, л. 171 об.

былъ „чуждъ словеснаго ученія“), за то авторъ говоритъ языкомъ простымъ и понятнымъ. Онъ знакомъ съ произведеніями оригинальной и переводной (съ греческаго) русской духовной литературы,—цитируетъ: Лѣтописи, книга: Кормчую (1650 — 2) и Степенную, Сборникъ великій (1646 г.), сочиненія Златоуста, Василія Великаго, пр. Максима Грека, Іосифа Волоцкаго, книги—Кириллову (1644 г.), — о вѣрѣ (1648 г.), Катихизисы великій (1627 г.) и малый (1649 г.), Стоглавъ и мн. др. Особенно же свободно распоряжается въ области старопечатныхъ богослужебныхъ книгъ. Вообще полемистъ хорошо понималъ значеніе вопроса объ источникахъ для разсужденій съ раскольниками о вѣрѣ, а потому и ссылался только на книги уважаемыя раскольниками и являющія въ ихъ глазахъ авторитетъ. Знакомъ авторъ и съ полемическими противъ раскола сочиненіями — Жезломъ (10 іюля 1667 г.) и Увѣтомъ (20 сентября 1682 г.).

П. Смирновъ.

КРИТИЧЕСКІЙ ОБЗОРЪ

ГЛАВНѢЙШИХЪ МНѢНІЙ ОБЪ АНТИХРИСТѢ.

По представленію нашей православной церкви, прежде чѣмъ послѣдуетъ второе пришествіе Христа, т.-е. время совершеннаго развитія и исполненія Его церкви, состояніе ея прославленія, переходъ ея отъ искушенія (испытанія) къ блаженству, гдѣ благо, добродѣтель и религія явятся во всемъ своемъ величіи, слѣдовательно прежде, чѣмъ послѣдуетъ торжество сыновъ Божіихъ надъ сынами сатаны, —будетъ еще время полнаго невѣрія и отпаденія отъ христіанской религіи и нравственности. *Аше не придетъ отступленіе прежде, и открыеться челоуѣкъ беззаконія,* то не придетъ и Христосъ (2 Солун. II, 3). Поэтому нельзя обольщаться вмѣстѣ съ оптимистами надеждою, что христіанство все болѣе и болѣе становится силою мысли и жизни челоуѣческой и въ заключеніе сдѣлается синтезомъ двухъ областей,—христіанской и естественной жизни челоуѣчества. „Хотя христіанство,—скажемъ словами нѣмецкаго апологета христіанства, можетъ сдѣлаться міровою религіею и можетъ собрать въ предѣлы церкви самыхъ отдаленныхъ варваровъ, но будущее, которое намъ предстоитъ, есть полное внутреннее отчужденіе массы народа отъ христіанской вѣры и въ заключеніе открытое отпаденіе отъ нея. Не единство, но раздвоеніе религіознаго и естественнаго сознанія, не бракъ, но разводъ церкви и гражданскаго общества есть исходъ міровой исторіи“ ¹⁾.

¹⁾ Luthardt. Die hehre von den letzten Dingen. 1861. S. 149.

Но—спрашивается,—соединимъ ли такой мрачный взглядъ на исходъ исторіи человѣчества съ вѣрою въ Божественное промышленіе о мірѣ вообще и о человѣкѣ въ особенности, и съ надеждою на прогрессивное улучшеніе человѣчества?—Правда, Богъ возвалъ къ бытію разумныя и свободныя существа для вѣчнаго и блаженнаго единенія съ Собою; но если Богъ творить существа свободныя, то тѣмъ самымъ обуславливаетъ свою цѣль или поставляетъ ее въ нѣкоторую зависимость отъ свободы тварей. Свободное существо свободно должно идти къ указанной ему цѣли, невлекомое какою-либо постороннею, непреодолимую силою. Человѣкъ же, пользуясь данною ему свободою, извратилъ ее и направился въ совершенно противоположную сторону. Но Господь, по своей любви къ человѣчеству, не хотѣлъ погибели человѣка и предложилъ ему всевозможныя средства ко спасенію. Божественною силою Христа Іисуса Господа нашего, говоритъ апостоль, *даровано намъ все потребное къ жизни и благодѣтельности* (2 Петр. 1, 3). Слѣдовательно не Премудрость виновата, если свободное существо, имѣя всѣ средства ко спасенію и блаженству, не принимаетъ ихъ. Повтому нисколько не противорѣчитъ премудрости, благодѣтели и промыслу Божію существованіе на землѣ зла и постепенное развитіе его наравнѣ съ добромъ. Міръ, по слову Спасителя, подобенъ полю, на которомъ до жатвы растутъ вмѣстѣ пшеница и плевелы. Жатва есть кончина міра. Ко времени этой жатвы, на полѣ міра и пшеница и плевелы, и добро и зло достигнуть полной зрѣлости. *Оставьте*, говоритъ Спаситель, *расти вмѣстѣ то и другое* (т.-е. пшеницу и плевелы) *до жатвы* (Мѣ. 13, 30). Добро и зло въ человѣчествѣ развиваются параллельно. По мѣрѣ того, какъ усиливается умственное развитіе, наука и искусство,—человѣкъ приобрѣтаетъ больше поводовъ, съ одной стороны, къ облагороженію, а съ другой,—къ ухудшенію. Во времена, когда много глубоко испорченныхъ людей, нравственныхъ чудовищъ,—много напротивъ и людей отъѣнныхъ, такъ напр., во времена римской монархіи въ первые три вѣка христіанства. Добро больше возбуждается зломъ, требуетъ противодействія. Зло во всякомъ случаѣ противодействуетъ распространяющемуся, развивающемуся добру. Чѣмъ больше предпринимается противъ царства зла, тѣмъ больше оно напрягаетъ свои силы. Такимъ образомъ христіанство даетъ поводъ злему духу къ самымъ злонамѣреннымъ предпріятіямъ.

При этомъ нельзя бояться гибели христіанства и регресса челоѣчества; ибо христіанство тѣмъ больше укрѣпляется, общество вѣрующихъ тѣмъ тѣснѣе сплочивается, становится тѣмъ чище и свѣтлѣе, чѣмъ болѣе вооружаются противъ христіанства невѣріе и зло. Цѣль Божественнаго міроуправленія въ данномъ случаѣ та, чтобы добрый духъ все болѣе возбуждался, упражнялся и развивался, чтобы дать злему духу свободу болѣе обнаружиться и употребить свои силы къ тому, чтобы склонить въ свою пользу возможно болѣе число вѣрующихъ, и чтобы всякая неистинная вѣра, все мнимое христіанство въ этомъ огнѣ очищенія или одумалось и спаслось по милости Искупителя, или же погибло послѣ того, какъ ни одно средство ко спасенію не оказалось дѣйствительнымъ. *Да судъ примутъ вси невѣровавшіи истинѣ, но благоволившіи въ неправдѣ* (2 Сол. II, 12),—вотъ, по словамъ апостола, главная цѣль допущенія Богомъ предъ вторымъ пришествіемъ Христовымъ того міроваго порядка, который можно назвать *антихристіанствомъ*.

Это отрицательное отношеніе къ христіанству, или антихристіанство послѣдняго времени довольно яркими чертами изображено Спасителемъ и Его апостолами. Вѣра христіанская, по предсказанію Господа, распространится къ концу временъ между всѣми народами, но вотъ изъ среды же этихъ всѣхъ возникнетъ слѣпая ненависть по отношенію къ христіанамъ, прямое предательство ихъ на скорбь и смерть за то, что они исповѣдуютъ имя Христа и готовы быть Его вѣрными учениками и послѣдователями (Мѣ. 24, 9. 14). На почвѣ нравственнаго разлада и нестроенія людей разовьется въ будущемъ, по словамъ Божественнаго учителя, ложное пророчество, или учительствъ явятся ложные пророки, выдающіе себя за истинныхъ пророковъ Христа. Въ связи съ этимъ произойдетъ развитіе беззаконія, котораго главное мѣсто вѣдъ церкви, но которое, усилившись, окажетъ вліяніе и на членовъ самой церкви, во многихъ изъ нихъ охладится огонь христіанской любви: *за умноженіе беззаконія изсякнетъ любви многихъ* (Мѣ. 24, 11. 12).

Апостолъ Петръ говоритъ объ искаженномъ христіанствѣ послѣдняго времени, которое (христіанство) распространится въ міръ силою лжи, извращеніемъ частной и общественной жизни, и соблазномъ къ отступленію отъ христіанства, и ослѣпить и

погубить, даже тѣхъ, которые противились нечистотѣ мѣра чрезъ исповѣданіе Господа и Спасителя Иисуса Христа (2 Петр. 2, 1—27).

Апостолъ Павелъ въ своемъ посланіи къ Тимофею также говоритъ о такихъ временахъ при концѣ мѣра, когда будетъ проповѣдываться лицемѣрное, извращенное христіанство, которое подъ маскою внѣшняго блеска скрываетъ всѣ пороки, и церковь Божія наполнится такими людьми, которые нечистотою пагубнаго образа жизни осквернятъ имя Господа Иисуса Христа (1 Тим. III, 1—5, IV, 2. 13).

Но особенно ярко это антихристіанское направленіе изображено апостоломъ Павломъ во второмъ посланіи его къ Солунянамъ (II, 2—12). Второе пришествіе Господа на землю, по словамъ апостола, послѣдуетъ только послѣ временъ полнаго отступленія отъ христіанства и совершеннаго невѣрія. Но что всего главнѣе, здѣсь указывается та личность, которая осуществитъ въ себѣ этотъ антихристіанскій духъ. Всѣ безбожныя, антихристіанскія силы въ концѣ концовъ олицетворятся и концентрируются въ одномъ безбожномъ лицѣ, которое апостолъ Павелъ называетъ человѣкомъ грѣха, сыномъ погибели, а другой апостолъ (1 Иоанна II, 18)—*антихристомъ*.

Въ виду необходимости крайняго развитія предъ вторымъ пришествіемъ Господа на землю антихристіанскаго направленія и въ силу тѣсной связи послѣдняго со вторымъ славнымъ пришествіемъ Господа, мы считаемъ не лишнимъ познакомить почтеннѣйшихъ читателей съ антихристіанствомъ послѣдняго времени и особенно съ послѣднимъ выразителемъ его,—человѣкомъ грѣха, или антихристомъ, чтобы чрезъ то научиться *испытывать духи, отъ Бога ли они* (1 Иоанн. IV, 1), и приготовиться къ противодѣйствію духу антихристову и къ достойной встрѣчѣ грядущаго Господа, чтобы выѣсть съ Тайноврителемъ сказать: *Ей, ярди, Господи Иисусе* (Апок. 22, 20).

Кто есть антихристъ, когда онъ будетъ дѣйствовать, какія свойства его, сколько времени онъ будетъ царствовать и какова его конечная судьба,—вотъ вопросы, рѣшеніе которыхъ и составитъ предметъ настоящаго нашего изслѣдованія. Нужно при этомъ замѣтить, что наша главная задача въ данномъ случаѣ—не раскрыть православное ученіе объ этихъ пунктахъ эсхато-

логіи, потому что въ этомъ отношеніи много сдѣлано раньше насъ²⁾, но—сдѣлать критическій обзоръ различныхъ мнѣній объ антихриствѣ, и такъ сказать, отрицательнымъ путемъ дойти до ученія, согласнаго со взглядомъ православной церкви на этотъ предметъ.

Главнымъ руководствомъ при рѣшеніи занимающаго насъ вопроса послужить Библія. „Съ Библіею въ рукахъ, скажемъ словами Ауберлена, мы не можемъ впасть въ заблужденіе касательно тѣхъ или другихъ истинъ. Только въ ней можно найти истинное разрѣшеніе задачи жизни, истинный отвѣтъ на различные вопросы“³⁾. Но такъ какъ Библія при равнообразномъ пользованіи ею очень часто приводитъ къ различнымъ выводамъ объ одномъ и томъ же предметѣ, то мы, чтобы при толкованіи относящихся къ нашему предмету мѣстъ Св. Писанія не впасть въ заблужденіе, строго будемъ держаться ученія объ этомъ пунктѣ св. отцевъ и учителей церкви. Имѣя въ виду такихъ надежныхъ такъ-сказать руководителей, мы смѣло можемъ приступить къ дѣлу,—къ разбору главнѣйшихъ мнѣній объ антихриствѣ. Но предварительно нужно установить понятіе объ антихриствѣ.

Слово „антихриствѣ“ въ Св. Писаніи встрѣчается только въ соборныхъ посланіяхъ апостола Іоанна. *Дѣти*,—пишетъ онъ,—*послѣдняя година есть: и, якоже слышасте, яко антихриствѣ грядетъ*—δ αντιχριστος ἐρχεται (1 Іоан. 2, 18. ср. 4, 3; 2 Іоан. 7). Это слово, очевидно, сложено изъ αντι и Χριστος. Предлогъ αντι въ сложеніи съ другими словами означаетъ равенство, или на-мѣстничество, и переводится „вмѣсто“, какъ напр., въ словахъ: αντιβασιλευς (тотъ, который ложно объявляетъ себя царемъ, становится на мѣсто царя), αντιθεος (у Гомера—равный Богу, αντιουπατος (проконсулъ) и др. Въ такомъ случаѣ „антихриствѣ“ было бы синонимично слову „ψευδοχριστος“ и означало бы того, который ставитъ себя на мѣсто Христа. Такъ понимаютъ это слово Гроцій, Philippi, Beausobre; послѣдній,⁴⁾ кромѣ филологи-

²⁾ Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно указать на книгу «объ антихриствѣ противъ раскольниковъ» проф. Нильскаго, на статью Сабурова «объ антихриствѣ» помѣщенную въ приб. къ Тв. Св. От. 1858 г. ч. 17; и на книгу г. Виноградова «Антихристіанство и антихриствѣ по ученію Христа и Апостоловъ» 1883 г.

³⁾ Предисловіе къ 1-му изданію кн. Auberlen, Prophet Daniel... 1857 г.

⁴⁾ См. Remarques къ этому мѣсту.

ческаго оправданія, приводить еще историческія доказательства. Онъ признаетъ такое объясненіе слова „ἀντίχριστος“ самымъ древнимъ въ церкви. Онъ ссылается на одно мѣсто въ мученическихъ актахъ ⁵⁾,—гдѣ говорится: *dicit autem apostolus: si satanos in angelum lucis transformatur, nihil magnum, si ministri ejus transfigurantur. Unde et antichristus quasi Christus*, и на слова св. Ипполита: *κατα πάντα ἕσονται βούλεται ὁ πλάνος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ.* ⁶⁾ Также филологическое объясненіе „ἀντίχριστος“,—отожествененіе послѣдняго слова съ „ψευδοχριστος“, влечетъ за собою важныя послѣдствія. Такъ Филиппи, нѣмецкій ученый, пользуясь такимъ сближеніемъ слова ἀντίχριστος съ ψευδοχριστος, приходитъ къ слѣдующему выводу:—„Въ эсхатологической рѣчи Господа, которая говоритъ онъ, всегда считалась исходнымъ пунктомъ для новозавѣтнаго ученія объ антихристѣ, говорится о многихъ антихристахъ (псевдохристахъ): *возстанутъ ложехристы (ψευδοχριστοι), и ложепророки (Марк. XIII, 22)*. Такъ какъ, продолжаетъ онъ, апостолъ Іоаннъ слово „ἀντίχριστος“ предполагаетъ, какъ уже извѣстное вѣроятно изъ рѣчи Господа,—то естественно, „ὁ ἀντίχριστος“ у Іоанна нужно понимать такъ-же, какъ оно употреблено Спасителемъ, т.-е. въ числѣ множественномъ; слѣдовательно, ожидаемый предъ концемъ міра антихристъ есть коллективная личность, а не индивидуальная“ ⁷⁾. Конечно, Филиппи, понимая слово „ἀντίχριστος“ тождественнымъ слову „ψευδοχριστος“, отчасти правъ въ своемъ выводѣ. Но нужно замѣтить, что предлогъ ἀντί въ сложеніи не только употребляется для обозначенія равенства, намѣстничества, и переводится „вмѣсто“, но онъ употребляется и для обозначенія враждебной противоположности, въ значеніи „противъ“. Таковы слова: ἀντίπαλος, ἀντίπαχος (противоборствующій), ἀντίλογος (противорѣчащій), ἀντίπνοος (дующій напротивъ) и т. п. По аналогіи съ этими словами, ἀντίχριστος будетъ обозначать противника Христа. По поводу подобнаго перевода слова „ἀντίχριστος“, Мейеръ замѣчаетъ, что онъ филологически не точенъ, „ибо, говорить онъ въ сложенныхъ съ ἀντί (въ смыслѣ противоположности) суще-

⁵⁾ Ed. Paris 1689 г. p. 133. Ed. Salur 1. p. 339.

⁶⁾ De antichristo § 6. ed. Fabric. p. 7.

⁷⁾ Philippi. Die biblische und kirchliche Lehre vom Antichrist. 1877 г. стр. 51.

отвѣдательныхъ существительное есть субъектъ, который чрезъ ἀντί обозначается, какъ стоящій въ противоположности къ субъекту того же рода, такъ ἀντιφιλόσοφος не — „противникъ философіи“ (Еббардъ) или философъ, но философъ, который противостоитъ другимъ философамъ, такимъ образомъ, противо-философъ; ср. ἀντιμαχητής, ἀντιπαλαστήρ, и др. Поэтому ὁ ἀντιχριστός не вообще врагъ Христа, но противо-Христосъ (Gegen-Christus), т.-е. тотъ врагъ Христа, который подъ ложнымъ видомъ (последнее понятіе не заключается въ самомъ словѣ, но въ существѣ дѣла, такъ какъ есть только одинъ истинный Христосъ) старается быть истиннымъ Христомъ⁹⁾. „Но подобная филологическая тонкость этого толкователя не оправдывается, какъ мы увидимъ ниже, экзегетически. Большинство толкователей держится пониманія слова „ἀντιχριστός“ въ смыслѣ врага, противника Христова. Такъ, св. Іоаннъ Дамаскинъ говорить: „въ собственномъ смыслѣ и преимущественно называется антихристомъ тотъ, который придетъ при кончинѣ вѣка... Ибо не къ намъ онъ придетъ,.. но противъ Христа и христіанъ. Посему и называется антихристомъ“¹⁰⁾. У Теофилакта, Экумения и др. пониманіе этого слова въ значеніи противника Христова является традиціоннымъ толкованіемъ у Грековъ: παντως ὁ ψευδης ἐναντιος ὡν τῇ ἀληθείᾳ ἦτοι τῷ Χριστῷ ἀντιχριστος ἐστιν. Большинство новѣйшихъ толкователей держится подобнаго же пониманія слова „ἀντιχριστός“,—какъ это признаетъ Филиппи¹¹⁾. Такое пониманіе разбираемаго нами слова оправдывается и тою связью, въ какой это слово употреблено у апостола Іоанна. Отличительнымъ признакомъ антихриста онъ поставляетъ отрипаніе имъ Отца и Сына. *Кто есть лживый, точію отменяйся, जो Иисусъ нсть Христосъ; сей есть антихристъ, отменяйся Отца и сына* (1 Іоан. 2, 22 ср. 4, 3 и 2 Іоан. 7). Этому же понятію объ антихристѣ, какъ противникѣ Христу, соответствуетъ ὁ ἀντικείμενος у ап. Павла. *Человѣкъ беззаконія, сынъ погибели, противникъ* (ὁ ἀντικείμενος) и *превозносяйся на чужаю малоемаго бога или чтилища* (2 Солун. 2, 3. 4),—вотъ эпитеты

⁹⁾ Meyer. Comment. uber das 1. T. 14 ч., стр. 120.

¹⁰⁾ Точн. Излож. прав. вѣры. пер. 1844 г. Москва, стр. 299. 300.

¹¹⁾ Philippi. Die bibl. u kirch. Lehre vom Antichrist. S. 50.

которые въ существѣ дѣла соотвѣтствуютъ названію „ἀντιχρίστος“. Такимъ образомъ какъ съ филологической, такъ съ экзегетической точки зрѣнія лучше всего съ большинствомъ толкователей понимать слово „антихристъ“ въ смыслѣ противника Христа, который всѣми способами будетъ стараться разрушить дѣло Христово, уничтожить самую идею о Христвѣ. Въ этомъ и состоитъ существенное и рѣзкое отличіе антихриста въ собственномъ смыслѣ отъ антихристовъ въ общемъ смыслѣ, или лжехристовъ, лжемессій, которые признаютъ идею о Христвѣ, но только ложно ее истолковываютъ.

Установивши понятіе объ антихриствѣ, мы перейдемъ теперь къ обзору существовавшихъ и теперь еще существующихъ различныхъ мнѣній объ антихриствѣ. При обзорѣ мнѣній мы будемъ держаться не хронологическаго порядка, потому что въ такомъ случаѣ намъ пришлось бы повторяться,—но предметнаго, т.-е. будемъ группировать мнѣнія по общности взглядовъ на интересующій насъ предметъ.

I.

Первый вопросъ, который естественно возникаетъ въ умѣ, есть вопросъ о личности антихриста: кто онъ будетъ,—отдѣльная ли личность, или же цѣлый преемственный рядъ божьихъ личностей, или наконецъ просто отвлеченный злой принципъ? Этотъ вопросъ имѣетъ большую важность, такъ что отъ такого или иного рѣшенія этого вопроса зависить то или другое рѣшеніе другихъ вопросовъ, относящихся къ интересующему насъ предмету, какъ то: о свойствахъ антихриста, о дѣятельности, мѣстѣ и времени его дѣйствія и т. п.; поэтому мы считаемъ необходимымъ прежде всего остановить свое вниманіе на этомъ вопросѣ. Кто есть антихристъ?—Отвѣтомъ на этотъ вопросъ послужитъ критическій обзоръ различныхъ мнѣній о личности антихриста. Всѣ разнообразныя мнѣнія и возраженія по этому дунту въ ученіи объ антихриствѣ могутъ быть подведены подъ три главныхъ группы: А) коллективное пониманіе антихриста, или реформаторское мнѣніе; Б) рационалистическое мнѣніе и В) древнеотеческое и близко къ нему примыкающее историко-политическое мнѣніе.

А) Коллективное мнѣніе.

Сущность этого мнѣнія заключается въ слѣдующемъ: антихристъ не есть отдѣльная личность, но отвлеченное понятіе, или злой принципъ, обнаруживающійся въ различныхъ еретикахъ и вообще нечестивыхъ людяхъ; этотъ злой принципъ обнаруживается и теперь, но въ будущемъ онъ можетъ достигнуть своего крайняго развитія. Это мнѣніе существовало уже во времена блаж. Августина: послѣдній упоминаетъ о немъ. „Нѣкоторые, говоритъ онъ, подъ антихристомъ хотятъ понимать не самого начальника (non ipsum principem), но нѣкоторымъ образомъ все тѣло его (universum quodam modo corpus ejus), т.-е. множество принадлежащихъ ему людей вмѣстѣ съ самимъ начальникомъ“¹¹⁾ Самого Августина заподозривать въ подобномъ мнѣніи нѣтъ никакого основанія, напротивъ, ниже въ той же главѣ онъ говоритъ объ антихристѣ, какъ частномъ лицѣ, имѣющемъ придти въ концѣ міра. Послѣ Августина это мнѣніе какъ бы сходитъ со сцены, по крайней мѣрѣ, мы не имѣемъ никакихъ данныхъ заключать о дальнѣйшемъ (въ продолженіи 7 столѣтій), существованіи его. Въ XII столѣтіи, когда папство захватываетъ въ свои руки не только духовную, но и свѣтскую власть, раздаются голоса противъ такого незаконнаго вмѣшательства папъ въ дѣло управленія государствомъ и въ пылу полемики слышится названіе папъ антихристами. Подобные голоса слышатся въ средніе вѣка со стороны различныхъ сектъ, какъ-то: Вальденсовъ, Альбигойцевъ, Виллефитовъ и Гусситовъ.

Это мнѣніе объ антихристѣ, какъ цѣломъ рядъ личностей,—мнѣніе, высказываемое несмѣло и неоткрыто религіозными сектами среднихъ вѣковъ,—во времена реформациі сдѣлалось господствующимъ. Въ это время учили, что подъ антихристомъ нужно разумѣть длинный, проходящій чрезъ многія столѣтія рядъ лицъ, рядъ епископовъ на римскомъ престолѣ, такъ что образуется правильная династія, или преемство антихристовъ, съ небольшими разрывъ промежутками; именно, всякій разъ, какъ только римскій престолъ становится свободнымъ, то нѣтъ и

¹¹⁾ De civitate Dei. Lib. XX. cap. XIX.

антихриста; но какъ скоро замѣшается, то и антихристъ является, безъ котораго теперь христіанство до самаго конца міра не можетъ обойтись.

Это мнѣніе высказано самимъ виновникомъ реформациі — Лютеромъ. Его рѣзкое сочиненіе противъ папской буллы носитъ такое заглавіе: *adversus execrabilem bullam Antichristi*. Оно потомъ принято было въ составъ „Шмалькальденскихъ членовъ“¹²⁾, получило чрезъ то догматико-символическій авторитетъ и за него съ радостію ухватились почти все протестантскіе богословы. *Papa est*, — говорится въ Шмалькальденскихъ членахъ, — *ipse verus antichristus, qui supra et contra Christum se extulit et evexit*¹³⁾.

Это же воззрѣніе на антихриста находится у многихъ протестантскихъ догматистовъ, наковы: Бухенгагенъ, Геммингъ, Гуніусъ, Шмидъ, Беа, Вольфъ, Бенгель, Михаелисъ и др. Все они строго различаютъ между антихристіанскими лжеучителями различныхъ временъ, такъ называемыми *antichristis parvis*, и между антихристомъ въ частности — *antichristus speciatim et kai ἐξοχῆν*, котораго они называютъ *antichristus magnus*. *Antichristus magnus* у нихъ есть папа, какъ это ясно доказываетъ Квенстедтъ, при перечисленіи различныхъ признаковъ антихриста, которые, какъ онъ говоритъ, *coniunctim et complexe vitandū atque sumpti exacte pontifici romano comprehendunt*¹⁴⁾. У всѣхъ у нихъ антихристъ не отдѣльный папа, но папство, слѣдовательно, не личность, но абстрактъ: *posse titulos illos*, говоритъ Филиппи, *notare non modo individuum aliquem hominem, sed et seriem aut successionem hominum in eadem gradu et nomine constitutorum*¹⁵⁾. Вообще подобное пониманіе антихриста во времена реформациі (въ XVI и XVII вѣкахъ) было настолько популярно между протестантами, что понимать его иначе было даже опасно, — извѣстно, что однимъ изъ обвинительныхъ пунктовъ, возведшихъ архіепископа Лоуда (Laud) на эшафотъ, былъ тотъ, что онъ не хотѣлъ признать въ римскомъ епископѣ *человѣка беззаконія*¹⁶⁾.

¹²⁾ Smalcaldischen Artikel—символическая книга лютеранской церкви.

¹³⁾ Smalk. Artik. ed. Müller. с. 308, 10.

¹⁴⁾ См. у Филиппи. Стр. 73 и 74.

¹⁵⁾ Ibid. Стр. 44.

¹⁶⁾ См. Пр. Соб. 1885 г. VII. Исторія толкованія 2 Сол. 2, 1—12. Стр. 279.

Въ новѣйшее время подобный взглядъ на антихриста, какъ на длинный рядъ римскихъ епископовъ, въ существѣ дѣла остался, съ тѣмъ только различіемъ, что антихриста стали понимать въ болѣе общемъ смыслѣ, чѣмъ прежде. Въ новѣйшее время поддерживается тотъ взглядъ, что антихристъ есть отвлеченный злой принципъ, или сила обнаруживающаяся въ нечестивыхъ и безбожныхъ личностяхъ. Подобное мнѣніе, опираясь главнымъ образомъ на предсказаніи апостола Павла (2 Сол. II, 2—10), снимаетъ съ него по возможности все конкретное и понимаетъ его въ общемъ, идеальномъ смыслѣ. Къ защитникамъ этого мнѣнія принадлежитъ прежде всего Коппе, по которому „Павель, на основаніи древняго, опирающагося главнымъ образомъ на книгъ Даниила, іудейскаго національнаго прорицанія, хотѣлъ описать только предшествующее послѣднему дню безбожіе, которое уже дѣйствуетъ и въ настоящее время, но сильное обнаруженіе котораго послѣдуетъ только по смерти Павла“¹⁷⁾. Подобно ему учитъ Шторръ, который подъ „человѣкомъ грѣха“ разумѣетъ „нѣкоторую силу (potestas), противную Богу и всякой религіи,—силу, которая совершенно неизвѣстна пока, но которая въ будущемъ въ свое время имѣетъ открыться“¹⁸⁾. Но особенно горячо это мнѣніе защищалось въ *Evangelischen Kirchenzeitung*, 1865. Nr. 17⁴ и сл. знаменитымъ Берлинскимъ профессоромъ богословія—Генгстенбергомъ, который въ статьѣ „der Antichrist“ проводитъ такой взглядъ: человекъ грѣха и сынъ беззаконія, или антихристъ есть не отдѣльная личность, но родовое понятіе, совокупность всѣхъ личныхъ противниковъ Христа,—идеальная личность, которая обнаруживается въ множествѣ индивидуумовъ. „Извѣстенъ, говоритъ онъ, одинъ рассказъ о томъ англичанинѣ въ Гейдельбергѣ, который потребовалъ плодовъ и, послѣ того какъ онъ съѣлъ принесенныя ему яблоки, груши и смовы, непроизвольно повторилъ свое первое требованіе: онъ захотѣлъ наконецъ имѣть то, что онъ заказалъ: плоды. Ему подобны тѣ, которые, медовельные многими антихристами, требуютъ еще одного олицетвореннаго антихриста“.

¹⁷⁾ Koppe, Comment. über die Briefe an 2 Thessal. II, 2—12.

¹⁸⁾ См. у Meyer. 10 ч. 221 стр.

Достоино замѣчанія то обстоятельство, что Генгстенбергъ при изложеніи ученія о противникахъ Христовыхъ совѣсьмъ игнорируетъ пророка Даниила и откровеніе Іоанна; онъ даже обвиняетъ отцевъ церкви за то, что они для разъясненія ученія объ антихристѣ заимствуютъ изъ книги Даниила „малый рогъ“ и изъ Апокалипсиса „звѣря изъ бездны“. Онъ, чтобы приобрѣсть ученіе объ антихристѣ, беретъ во вниманіе, кромѣ 2 Солун. 2 гл. только относящіяся сюда мѣста изъ посланій апостола Іоанна и эсхатологическую рѣчь Господа. Но мы ниже увидимъ связь между всеми этими мѣстами, а теперь скажемъ только словами Ринка: „наслѣдовать ученіе объ антихристѣ и не хотѣть слушать откровенія Іоанна такъ-же опасно, какъ говорить о второмъ пришествіи Христа и не обращать вниманія на откровеніе Іоанна“¹⁹⁾.

Коллективное мнѣніе объ антихристѣ недавно обосновано докторомъ богословія Фердинандомъ Филиппи, который въ своемъ сочиненіи: „Die biblische und kirchliche Lehre vom Antichrist. 1877 г.“, рассматриваетъ все мѣста Св. Писанія, и Ветхаго и Новаго Завета,—имѣющія по его мнѣнію то или другое, отношеніе къ ученію объ антихристѣ, и находитъ, что библейское воззрѣніе на антихриста совершенно чуждо представленія о немъ, какъ отдѣльной личности, имѣющей явиться при концѣ міра. Напротивъ, по мнѣнію Филиппи, Св. Писаніе именно учитъ объ антихристѣ, какъ объ антихристіанскомъ началѣ или принципѣ, какъ о боговраздѣбной духовной силѣ, дѣйствующей въ мірѣ. Въ заключеніи своей книги онъ говоритъ: „мы твердо стоимъ на согласномъ съ Св. Писаніемъ и преданіемъ положеніи, что антихристъ Св. Писанія не индивидуумъ, но духовный принципъ, и что это пророчество (объ антихристѣ) вполнѣ и всецѣлю исполнилось чрезъ папство“²⁰⁾. Правда, этотъ взглядъ Филиппи не оригинальный: онъ, какъ мы видѣли, существовалъ еще въ средніе вѣка; но за то этотъ взглядъ какъ бы завершаетъ все прежнія мнѣнія и дальнѣйшаго развитія этого мнѣнія мы уже не встрѣчаемъ. Филиппи служить послѣднимъ (на сколько мы знаемъ) представителемъ рассматриваемаго нами

¹⁹⁾ Rinck. Die Lehre der heiligen Schrift vom Antichrist. Стр. 12.

²⁰⁾ Philippi... Стр. 27—28, 37, 79.

мнѣнія о личности антихриста. Съ этой стороны ученіе Филиппи объ антихриствѣ заслуживаетъ подробнаго разсмотрѣнія, — чѣмъ мы и займемся нѣже при разборѣ вообще коллективнаго пониманія антихриста. Этими мы и могли бы закончить нашъ очеркъ мнѣній, считающихъ антихриста не отдѣльною личностію, но коллективнымъ понятіемъ, или принципомъ; но нашъ очеркъ былъ бы въ такомъ случаѣ неполнымъ, потому что въ нашей русской церкви встрѣчается подобное заблужденіе въ вопросѣ объ антихриствѣ. Мы разумѣемъ нѣкоторую часть раскольниковъ, именно безпоповцевъ, которые проводятъ въ существѣ дѣла сходный съ протестантами взглядъ на антихриста, какъ на дѣльный рядъ заблуждающихся (по ихъ понятіямъ) лицъ, — не взглядъ чисто русскаго происхожденія.

Этотъ взглядъ раскольниковъ состоитъ въ томъ, будто омынь погибели, или что тоже, антихриствѣ уже явился въ мірѣ и царствуетъ вездѣ, преимущественно же въ нашей православной церкви. Это раскольническое мнѣніе, собственно говоря, современно самому появленію раскола. Еще протопопъ Аввакумъ, первый и главный расколоучитель, говорилъ въ свое время, что „теперь настало и идетъ время антихриста: нынѣшняя церковь нѣсть церковь, тайны божественныя — не тайны, крещеніе — не крещеніе, архіереи — не архіереи, писанія лествя, ученіе неправедно и вся окверна и неблагочестива“²¹⁾. Кто же у нихъ антихриствѣ? На этотъ весьма естественный вопросъ расколоучители отвѣчали, что первымъ антихристомъ былъ патриархъ Никонъ, исказившій древнюю вѣру и оставившій свято-отеческія преданія, а послѣ Никона каждый изъ русскихъ архіереевъ, слѣдующихъ его ученію, есть также антихриствѣ²²⁾. Это мнѣніе раскольниковъ объ антихриствѣ, какъ послѣдовательномъ рядѣ лицъ, слѣдующихъ одному и тому же ученію, противному евангельской истинѣ, — раскрыто было главнымъ образомъ въ книгѣ „Объ антихриствѣ“, состоящей изъ 18 раздѣловъ и начинающейся словами: „дѣти, послѣдняя година...“ Антихриствѣ, говорится въ этой книгѣ, есть человекъ, нѣже покрытіемъ истиннаго благочестія не во единомъ же есть лицѣ, но во многихъ, единѣ

²¹⁾ Дополн. къ истор. актавъ т. V, стр. 445.

²²⁾ Истин. древне-прав. церковь, митр. Григорія ч. 2, стр. 299.

по единому послѣдующе, противляются здравому ученію. Антихристъ есть многихъ лицъ собраніе, аки во единомъ тѣлеси соуще иже противная здравому ученію смышляюще на прелесть и на погибель предлагаютъ; самое же истинное ученіе яже словіемъ своимъ, яко мракомъ всемерзостнымъ затмѣвающе, хульствуютъ²³⁾. Но это ученіе объ антихриствѣ невольно возбуждало сомнѣніе у самихъ раскольниковъ. По понятію самихъ раскольниковъ, антихристъ есть что то страшное, ужасное, и время его будущаго царствованія на землѣ каждому представляется временемъ крайнихъ бѣдствій какъ для всего человѣческаго рода, такъ въ особенности для истинныхъ послѣдователей Христовыхъ, какими считаютъ себя раскольники. Между тѣмъ со стороны православныхъ пастырей церкви, въ которыхъ раскольники видѣли антихриста, ревнители старины не встрѣчали ничего, кромѣ самой отеческой заботливости объ ихъ спасеніи, самой искренней христіанской любви въ заблуждающихся. Съ другой стороны было еще много частныхъ вопросовъ объ антихриствѣ, которые еще не были рѣшены, много указано ономъ Божиимъ и св. отцами другихъ признаковъ царства антихриста, наступленія которыхъ раскольники не замѣчали. Чтобы разсѣять подобныя сомнѣнія въ умахъ и сердцахъ раскольниковъ, одинъ безпопoveцъ рѣшился во чтобы то ни стало доказать, что антихристъ уже царствуетъ въ русской церкви, только его будто бы нужно понимать не такъ, какъ все понимали доселѣ, разумѣя подъ антихристомъ одного человѣка, или даже многихъ лицъ, но какъ самую „персону антихристову мечтательну“, такъ и все, что говорится о его времени и царствѣ, нужно понимать „иносказательнѣ“. И вотъ является книга подъ названіемъ: „О антихриствѣ свидѣтельство отъ Божественнаго Писанія“, въ которой доказывается, что антихристъ—не человѣкъ, но духъ общества, еретическое состояніе церкви, отступленіе христіанъ отъ истины, преподаваемой Христомъ, духъ богомерзкаго зловѣрія и вѣчной погибели²⁴⁾. Такова краткая исторія ученія раскольниковъ объ антихриствѣ.

²³⁾ Кн. объ антихриствѣ разд. 5, л. 40.

²⁴⁾ См. «Объ антихриствѣ противъ раскольниковъ» проф. Нильскаго. Вступленіе, стр. XXIX.

Общее во всѣхъ перечисленныхъ нами мнѣніяхъ объ антихристѣ есть то, что воѣ они имѣющаго приѣти предѣ концемъ міра челоувѣка беззаконія считаютъ не отдѣльною конкретною личностію, но разумѣютъ подѣ нимъ или множество нечестивыхъ людей, или злой отвлеченный принципъ, или же духъ общества, еретическое состояніе церкви. Поэтому мы прежде всего обратимъ свое вниманіе на эту черту въ ученіи объ антихристѣ, т.-е. постараемся доказать на основаніи Св. Писанія и толкованій св. отцевъ, что антихристъ есть отдѣльная личность, и опровергнуть основанія, приводимыя защитниками коллективнаго пониманія антихриста.

Мѣсть Св. Писанія, въ которыхъ содержится ученіе объ антихристѣ, его свойствахъ и дѣйствіяхъ, очень много (Дан. VII, 24—25; XI, 36—38; Іоан. V, 43; 1 Іоан. II, 18, 22; 2 Солун. II, 3—12; Апок. XI, 7 и 8; XIII, XVII, 8, 11—13; XIX, 19 и 20). При раскрытіи мѣсть Св. Писанія удобнѣе было бы начинать съ болѣе ясныхъ и опредѣленныхъ и переходить къ неяснымъ и таинственнымъ, поясняя послѣднія при свѣтѣ первыхъ. Но такъ какъ задачею нашего настоящаго изслѣдованія служить критическое разсмотрѣніе основаній, приводимыхъ протестантами въ пользу защищаемаго ими мнѣнія объ антихристѣ, противоположнаго мнѣнію православной церкви,—то мы въ видахъ безпристрастной оцѣнки подобныхъ основаній, должны стоять на точкѣ зрѣнія противниковъ,—разсматривать мѣста Св. Писанія въ томъ же порядкѣ, въ какомъ разсматриваютъ ихъ протестанты. Такъ Филиппи, котораго главнымъ образомъ мы будемъ имѣть въ виду при анализѣ мѣсть Св. Писанія, относящихся къ ученію объ антихристѣ, разсматриваетъ эти мѣста въ ихъ хронологическомъ порядкѣ, начиная съ древнѣйшихъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ объ антихристѣ и кончая послѣднимъ, новозавѣтнымъ пророчествомъ о немъ, содержащимся въ Апокалипсисѣ²⁵⁾.

Основнымъ мѣстомъ Св. Писанія для библейскаго ученія объ антихристѣ Филиппи считаетъ 7 главу книги пророка Даніила. Здѣсь подѣ символомъ малаго рога, выросшаго на четвертомъ

²⁵⁾ Имѣемъ мы въ виду ученіе Филиппи объ антихристѣ потому, что оно служить послѣднимъ выразителемъ протестантскихъ воззрѣній на этотъ предметъ.

страшномъ звѣрѣ (обозначающемъ римскую имперію) между другими 10 рогами (7, 7—8) Филиппи видитъ указаніе на антихриста, именно какъ на боговраждебное начало, какъ на противобожественную силу. „Объ отдѣльной же личности, говоритъ Филиппи,—тѣмъ менѣе можетъ быть здѣсь рѣчь, что и десять роговъ, около которыхъ выросъ малый рогъ, по согласному взгляду различныхъ толкователей, обозначаютъ десять царствъ, а не 10 отдѣльныхъ царей. Хотя пророкъ, продолжаетъ этотъ ученый, и говоритъ 24 ст., что 10 роговъ обозначаютъ десять царей, которые произойдутъ отъ римскаго царства, — однако и здѣсь слѣдуетъ разумѣть не отдѣльныхъ царей, а отдѣльныя царства, существующія одновременно; вообще во всемъ видѣніи царь, царская власть и царства — понятія совпадающія. Умъ и пронзательность, на что указываютъ человѣческіе глаза и высокомѣрные рѣчи малаго рога (ст. 8), не говорятъ съ необходимостью за отдѣльное лицо. Правда, продолжаетъ Филиппи, такъ какъ малый рогъ выступаетъ съ своею силою противъ Сына человѣческаго и Его царства (ст. 25), то пророкъ, уже ради этого противоположенія, долженъ бы указать во главѣ этой силы определенную личность, которую слѣдовало бы ожидать къ концу временъ, но въ нашей главѣ такого указанія нѣтъ“²⁶⁾. Итакъ, малый рогъ въ видѣніи Даниила (7 гл.), указывающій на антихриста, по мнѣнію Филиппи, не есть отдѣльная личность, а принципъ или сила, проявляющаяся во враждѣ къ Богу или поношеніи Бога, подобно тому какъ и другіе 10 роговъ — не отдѣльными, определенными лица—цари, а просто царства. Но такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Дѣйствительно ли изъ VII главы книги пророка Даниила можно выводить, что антихристъ, имѣющій придти въ концѣ міра, — не личность, но принципъ или сила, какъ называетъ его Филиппи?

Прежде всего считаемъ нужнымъ замѣтить, что въ нашей православной церкви вышеприведенное мѣсто изъ книги пророка Даниила, не смотря на уваженіе къ этому мѣсту со стороны ея, не считалось и не считается „основнымъ мѣстомъ для библейскаго ученія объ антихристѣ“, — какъ выражается Филиппи. На основаніи только этого видѣнія Даниила, по взгляду

²⁶⁾ Philippi. Die bibl. u. kirchl. Lehre v. Antichrist. Стр. 6, 11, 12.

православныхъ богослововъ, можно составлять только одни частныя мнѣнія, а никакъ не положительное ученіе объ антихриствѣ²⁷⁾. Но не считая видѣніе Даниила основнымъ мѣстомъ для библейскаго ученія объ антихриствѣ, мы однако считаемъ его важнымъ въ рѣшеніи нашего вопроса.

Нѣтъ нужды доказывать отношеніе этого пророческаго видѣнія Даниила (VII гл.) къ антихристу, какъ послѣднему врагу христіанства, такъ какъ это признаетъ, какъ мы видѣли, и к Филиппи. Для насъ важно рѣшить вопросъ: можно ли на основаніи видѣнія Даниила о маломъ рогѣ заключать, что антихриствѣ есть коллективное понятіе, а не индивидуумъ.

Прообразомъ антихриста, описаннаго въ VII главѣ Даниила подъ образомъ малаго рога, служитъ царь Антиохъ Епифанъ. Антиохъ съ своею гордостію, обоготворяющею саму себя, и съ своею фанатическою ненавистію къ Богу и къ Его закону дѣйствительно есть прообразъ антихриста. Онъ есть антихриствѣ третьей (греческой) монархіи и Ветхаго Заветѣ. Этотъ Антиохъ изображается Данииломъ въ VIII главѣ также подъ образомъ *малаго рога, который чрезвычайно разросся къ югу, и къ востоку, и къ прекрасной странѣ* (ст. 9); затѣмъ о немъ подробно говорится въ XI главѣ,—причемъ выставляются такія черты (напр. XI, 36) и выводятся такія событія (напр. XII, 2), которыя по толкованію отцевъ церкви²⁸⁾, указываютъ на сильнѣйшаго, чѣмъ Антиохъ, врага Божія и притомъ врага послѣдняго времени. Вообще, не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что описанное Данииломъ въ VIII, XI и XII главахъ относится къ страшному врагу народа Божія — Антиоху Епифану, хотя полного и окончательнаго исполненія этого пророчества нужно ожидать при концѣ міра, когда придетъ послѣдній чрезвычайный врагъ Божій. „Въ Св. Писаніи, говоритъ блаженный Иеронимъ, истина будущаго obviously предпосылается въ образахъ. А потому, какъ Соломонъ и другіе святые прообразовали имѣющаго придти Спасителя,—такъ и царь Антиохъ (прообразовалъ) гнуснѣйшаго антихриста“²⁹⁾. Это обстоятельство, т.-е. что Антиохъ дѣйстви-

²⁷⁾ См. преев. Макарія, Прав. Догм. Богосл. V т., 1853 г., стр. 192, 194.

²⁸⁾ Напр. блж. Феодорита, см. Тв. Св. От., 29 ч., стр. 225.

²⁹⁾ Hieronymus in Daniel XI, 24.

тельно можетъ быть понимаемъ, какъ прообразъ антихриста, для насъ важно въ томъ отношеніи, что оно необходимо приводитъ къ признанію личнаго антихриста. Если царь Антиохъ есть прообразъ антихриста и лицо опредѣленное, историческое, то и прообразуемый имъ антихристъ, ради соответствія своему образу, долженъ быть человѣкомъ въ собственномъ смыслѣ. Ауберленъ справедливо замѣчаетъ: „въ VII главѣ Даниила небольшой рогъ, подобно 10 рогамъ, могъ бы также изображать собою царство, а не царя, но глава VIII Данииловой книги устраняетъ относительно этого всякое сомнѣніе, потому что Антиохъ Епифанъ представленъ въ этой главѣ подъ образомъ малаго рога, который растетъ и мало-по-малу усиливается, совершенно такъ-же, какъ изображенъ самъ антихристъ въ предыдущей главѣ, но одинъ и тотъ же образъ не могъ бы въ одномъ мѣстѣ представлять собою царство, а въ другомъ царя“²⁰⁾. Такой взглядъ Ауберлена на малый рогъ у Даниила, чуждый тѣхъ крайностей и односторонностей въ изъясненіи текста, какими отличается изъясненіе текста другимъ нѣмецкимъ ученымъ—Филиппи, долженъ быть признанъ безпристрастнымъ и удовлетворительнымъ. Дѣйствительно, можно и даже должно допустить, что Даниилъ единичными именами звѣрей обозначаетъ иногда отдѣльныя царства, а иногда одного царя. Такъ, въ 4 стихѣ VII главы именовъ льва обозначаетъ царство ассирійское, именовъ медвѣдя—царство персидское и т. п. Въ VIII же главѣ (ст. 3) именовъ овна пророкъ обозначаетъ царя Дарія, именовъ козла — Александра великаго. Вообще, можно, пожалуй, согласиться съ Филиппи, что въ видѣніи Даниила царство и царская власть — понятія совпадающія, но ужъ никакъ нельзя признать справедливымъ то, что и малый рогъ можетъ быть, или долженъ быть понимаемъ не въ смыслѣ опредѣленнаго лица, а въ смыслѣ известной силы, ибо признавать соответствія между малымъ рогомъ VII главы и малымъ рогомъ VIII и въ тоже время говорить, что въ одномъ случаѣ подъ малымъ рогомъ разумѣется опредѣленная историческая личность, а въ другомъ—абстрактное понятіе,—очень странно и непослѣдовательно. Но Филиппи

²⁰⁾ Ауберленъ. Пророкъ Даниилъ и Апокалипсисъ. Перев. Романова. 1882 г., стр. 363.

противъ этого возражаетъ: „изъ того, что Антиохъ является типомъ антихриста, не слѣдуетъ съ необходимостію, что антихристъ также есть отдѣльная личность; такое заключеніе было бы справедливо только въ томъ случаѣ, еслибы антихристъ являлся опредѣленною личностью въ предыдущихъ или послѣдующихъ главахъ (Даніила). Но такъ какъ ни въ предыдущихъ, ни въ послѣдующихъ главахъ нѣтъ указаній на опредѣленную личность антихриста, то нельзя проводить параллели между Антиохомъ и антихристомъ, потому что въ рѣшеніи вопроса, есть ли антихристъ конкретъ или абстрактъ, имѣютъ значеніе не тѣ мѣста, которыя содержатъ только типическіе образы антихриста, но только тѣ, которыя спеціально (ex professo) говорятъ о немъ“³¹⁾. Но спрашивается,—не противорѣчитъ ли этотъ ученый, въ данномъ случаѣ, самому себѣ? Въ самомъ дѣлѣ, если признавать Антиоха Епифана типомъ антихриста, то нужно допустить, что этотъ типъ долженъ соответствовать своему прототипу, по крайней мѣрѣ, въ главнѣйшихъ своихъ чертахъ. Признавать соответствіе между типомъ и прототипомъ только въ боговраждебности, ненависти къ народу Божію и безнравственности—недостаточно. Для этого вовсе не нужно было бы пророку брать во вниманіе историческую личность, а достаточно было бы взять за типъ общую картину упадка религіи и нравственности. Если же пророкъ взялъ за типъ антихриста опредѣленную историческую личность, то этимъ, вѣроятно, онъ хотѣлъ показать, что и прототипъ, т.-е. антихристъ также—личность. Иначе какое было бы соответствіе между типомъ и прототипомъ, еслибы у послѣдняго не доставало главнѣйшей черты типа, именно *конкретности*?

Слѣдя за послѣдовательнымъ ходомъ мыслей Филиппа, мы переходимъ теперь къ изслѣдованію эсхатологическихъ рѣчей Господа (Мф. 24; Мрк. 13; Лук. 21).

„Эти рѣчи, говорятъ упомянутый нами ученый, очень подробно и ясно изображающія знаменія послѣдняго времени, безъ всякаго упоминанія о личномъ антихристѣ, на дѣлѣ служатъ для нашей мысли важнымъ *argumentum a silentio*, такъ какъ, если бы вообще нужно было ожидать личнаго антихриста, то Гос-

³¹⁾ Philippi... Стр. 13.

подъ при той подробности, съ какою Онъ рассказываетъ о признакахъ послѣдняго времени, навѣрное сказалъ бы и о личности антихриста. Къ тому же, продолжаетъ Филиппи, нужно прибавить, что Господь въ этихъ эсхатологическихъ рѣчахъ ясно указываетъ на Данила, но Онъ упоминаетъ только о *мерзости запустыня на святомъ мѣстѣ* (Мѡ. 24, 5 и 24; ср. Мр. 13, 6 и 21; Лув. 21, 6) и о явленіи *многихъ лжехристовъ и лжепророковъ*²²⁾. Но — отвѣтимъ мы — отсутствіе въ эсхатологическихъ рѣчахъ Господа указаній на антихриста никогда не можетъ служить доказательствомъ той или другой мысли объ антихристѣ. На основаніи только молчанія Господа объ антихристѣ нельзя сказать ни того, что антихристъ есть личность, ни того, что онъ — принципъ. Но дѣйствительно ли Господь, подробно изображая признаки послѣдняго времени, не упомянулъ объ антихристѣ?—Нѣкоторые отцы и учителя церкви видѣли въ этихъ рѣчахъ Господа намекъ и на антихриста,—антихриста личнаго. Именно, подъ *мерзостью запустыня, предреченною пророкомъ Данииломъ, столпцою на мѣстѣ святы* (Мѡ. 24, 15), нѣкоторые видѣли указаніе на антихриста, какъ на отдѣльную личность. Таковы: Григорій Назіанзинъ, блаженный Θεодоритъ и Оригенъ. Григорій Назіанзинъ, по поводу выраженія „βδέλυμα τῆς ἐρημιᾶς ἔσθις ἐν τόπῳ ἁγίῳ“, замѣчаетъ: „говорятъ, что храмъ въ Иерусалимѣ будетъ выстроенъ впоследствии, когда Іудеи повѣрятъ антихристу, какъ Христу, и онъ возсядетъ въ немъ и видимо будетъ царемъ всей вселенной. Придетъ же онъ для опустошенія міра, ибо мерзости принадлежитъ признаковъ опустошенія“²³⁾. Блаженный Θεодоритъ, объясняя слова пророка Даниила 12 гл. 11 ст., говоритъ: „*мерзостью запустыня* называетъ самого антихриста, который возсядетъ въ храмъ іерусалимскомъ, богосхульствуя и показывая себя за бога“²⁴⁾. Правда, такое пониманіе вышесказаннаго нами выраженія изъ эсхатологической рѣчи Господа не есть общепотеческое²⁵⁾; но оно можетъ

²²⁾ Philippi. Стр. 29.

²³⁾ Migne. Patr. cursus completus. signific. in Ezechielem. T. XXXVI, p. 668.

²⁴⁾ Твор. Св. От. 29 ч., стр. 239.

²⁵⁾ Напр. Златоустъ въ этомъ выраженіи не находитъ указанія на (личнаго) антихриста. См. бес. 76. Ср. объясненіе этого мѣста у Михаила. Толковое Евангеліе I т.

служить достаточнымъ возраженіемъ противъ выставляемаго Филиппа *argumentum a silentio*.

Но самымъ сильнымъ опроверженіемъ выставляемаго Филиппа возраженія служатъ слова Спасителя, сказанныя Имъ къ невѣрующимъ іудеямъ: *азъ придохъ во имя Отца и не приемлетъ Мене: аще инъ придетъ во имя свое, того приемлетъ* (Іоан. 5, 43). Вселкій безъ затрудненія видитъ, что въ этихъ немногихъ словахъ рѣчь Господа о комъ-то, какъ Своей противоположности, о комъ-то „иномъ“, который противопоставляется Лицу Христа со стороны свойствъ и дѣйствій, а также со стороны отношенія къ нему іудеевъ. Кого здѣсь разумѣтъ Спаситель? Отцы и Учителя церкви эти слова относили къ антихристу, какъ особенному и чрезвычайному противнику Христову. Св. Іоаннъ Златоустъ, изъясняя эти слова Спасителя, спрашиваетъ: „о комъ это Христосъ говоритъ: *придетъ во имя свое*? Здѣсь Христосъ указываетъ на антихриста... Если вы преслѣдуете Меня, говоритъ Онъ, изъ любви къ Богу: то гораздо болѣе слѣдовало бы такъ поступить съ антихристомъ... онъ насильственно будетъ похищать все ему не принадлежащее и называть себя богомъ надъ всѣмъ“ ²⁶⁾. Св. Ириней, приведя слова Спасителя, говоритъ: „подъ *другимъ* Спаситель разумѣтъ антихриста, который чуждъ Господа: онъ есть несправедный судья, о которомъ сказано Господомъ, что онъ ни Бога не боялся, ни людей не стыдился“ ²⁷⁾. Такого же пониманія вышеприведенныхъ словъ Спасителя держались: блаж. Феодоритъ, Кириллъ Александрійскій, Амвросій Медиоланскій, блаж. Іеронимъ и блаженный Августинъ. Разсматривая этого *имаю* со стороны его свойствъ и дѣйствій, по необходимости придетъ къ признанію въ немъ отдѣльной личности. Дѣйствительно, Спаситель здѣсь противопоставляетъ Себѣ и Своимъ дѣйствіемъ *имаю* и его дѣйствія. Но такъ какъ Іисусъ Христосъ есть лице единственное, то, очевидно, и подъ *инымъ*, котораго Онъ прямо противопоставляетъ Себѣ, нужно разумѣть лице опредѣленное, единичное, а не многихъ лицъ, ложныхъ пророковъ, какъ думаютъ Мускулюсъ и Кальвинъ ²⁸⁾.

²⁶⁾ Бес. на ев. Іоанна. Перев. 1855 г. ч. 2, стр. 83.

²⁷⁾ Противъ ересей. Перев. Преображенскаго, стр. 650.

²⁸⁾ См. Bellarmini. De controversiis fidei. T. 1. Lib. III, cap. 2.

Притомъ же ложные пророки многіе явились до пришествія Христа, а многіе послѣ; повтому Спаситель, еслибы говорилъ о ложныхъ пророкахъ, то не выразился бы: *имъ придетъ*, т.-е. не отнесъ бы появленіе ихъ къ будущему времени. Далѣе, по изъясненію св. Амвросія ³⁹⁾ и Златоуста ⁴⁰⁾, Спаситель говоритъ здѣсь приспособительно къ образу мыслей іудеевъ, ожидавшихъ царя-завоевателя. Но извѣстно, что подъ именемъ Мессіа завоевателя, котораго іудеи прежде ожидали и теперь ждутъ, они разумѣютъ одну опредѣленную личность. Наконецъ, самыя свойства предрекаемаго Спасителемъ *имено* показываютъ не только то, что *иной* будетъ лицомъ особеннымъ, но и то, что онъ будетъ отличаться отъ всѣхъ лжеучителей и лжепророковъ по своей необычайной гордости. Извѣстно, что всѣ лживые пророки приходили, говорили и поступали отъ имени другаго, а не въ свое имя. *Лживо*, говоритъ Господь, *пророцы прорицаютъ во имя Мое, не послахъ ихъ, не заповѣдахъ имъ* (Іер. XIV, 14). Между тѣмъ какъ *иной*, о которомъ говоритъ Спаситель, придетъ въ свое имя, такимъ образомъ онъ не признаетъ никакого Бога; эта же послѣдняя черта напоминаетъ намъ того *противника*, о которомъ говоритъ апостолъ Павелъ, что *онъ возвысится надъ всѣмъ, называемымъ богомъ* (2 Сол. 2, 5). Все это заставляеть насъ въ вышеприведенныхъ словахъ Спасителя видѣть намекъ на живущаго придетъ противника Христа, или антихриста, какъ на конкретную личность.

Но самое ясное и опредѣленное ученіе объ антихристѣ, какъ отдѣльной личности, предложено апостоломъ Павломъ въ его второмъ посланіи къ солунянамъ 2 гл. 1—12 ст.; это ученіе апостола отличается полною обстоятельностью и несомнѣнною живостью; на основаніи этого ученія антихристъ представляется намъ въ чертахъ ясныхъ и наглядныхъ, живо напечатлѣвающихся въ нашемъ воображеніи и памяти. Ученіемъ апостола Павла объ антихристѣ устраняется всякая мысль объ идеальности этого лица, олицетворенія его, напр. въ антихристіанскомъ духѣ времени, направленіи общества и т. п. Апостолъ въ рѣчи простой и опредѣленной ясно говоритъ о беззакон-

³⁹⁾ Оpp. S. Амврос. Т. 1. р. 896.

⁴⁰⁾ См. вышецитованное мѣсто.

никъ, врагъ Христовомъ, какъ единичномъ лицѣ, такъ что даже противники наши считаютъ это мѣсто изъ 2 посланія къ солунянамъ какъ *sedes propitia* для нашего мнѣнія объ антихриствѣ⁴¹⁾; поэтому оно заслуживаетъ болѣе подробнаго изслѣдованія съ нашей стороны.

Желая успокоить солунскихъ христіанъ, которые смущались мыслию о скоромъ наступленіи втораго пришествія Господня, апостолъ говоритъ имъ, что несправедливо нѣкоторые думаютъ, будто уже *настоитъ день Христовъ* (II, 2), потому что еще не явился въ міръ беззаконникъ, который долженъ придти прежде пришествія Христова и котораго *Господь Иисусъ Христосъ убьетъ духомъ устъ Своихъ* (8 ст.). Изображая этого беззаконника, онъ говоритъ: *да никтоже васъ прельститъ ни по единому же образу: яко аще не придетъ отступленіе прежде и открытсѣя человекъ беззаконія, сынъ помбелли, противникъ и превозносяйся паче всякаго глаголемаго бога или чтимца...* (3 и 4 ст.). Что здѣсь рѣчь идетъ объ антихриствѣ, въ этомъ согласны все: какъ всѣ св. отцы и Учителя церкви, такъ и противники нашего мнѣнія объ антихриствѣ. Но что слова эти нужно понимать въ собственномъ, буквальномъ смыслѣ, въ этомъ насъ убѣждаетъ не только непосредственное, безпристрастное чувство, но и поводъ и цѣль изображенія апостоломъ беззаконника.

Фессалоникійцы, по причинѣ размножившихся лжеучителей и по причинѣ жестокихъ гоненій на христіанъ⁴²⁾, можетъ быть, на основаніи словъ лжеучителей, или даже самого апостола (1 Сол. 4, 15), думали, что скоро придетъ Иисусъ Христосъ и день суда уже наступаетъ. Такое ложное мнѣніе, распространенное среди солунскихъ христіанъ, вредно отзывалось на ихъ практической жизни, оно лишало ихъ трезвости мысли и благоразумія, и многіе изъ нихъ совсѣмъ уже не занимались дѣлами, а, въ ожиданіи скорой кончины міра, предавались праздности (2 Сол. 3, 6—12). Чтобы устранить такой безпорядокъ, апостолъ, не вдаваясь ни въ рѣшеніе вопроса о времени пришествія Христа, ни въ рѣшеніе вопроса о собраніи ко Господу

⁴¹⁾ Напр. извѣстный намъ Филиппи... см. стр. 30.

⁴²⁾ Нужно замѣтить, что это, по словамъ Спасителя, должно быть признакомъ скораго Его явленія—Мт. 24, 24.

(2. 1), указываетъ только на тѣ опасности, которыя вмѣстѣ съ антихристомъ должны предшествовать второму пришествію Господа на землю. „Никто, говоритъ апостолъ, да не обольститъ васъ никакимъ образомъ, потому что, если не придетъ прежде отступленіе и не откроется человекъ грѣха, то не придетъ и Христосъ“. Стало-быть, ближайшимъ признакомъ второго пришествія Христова служить явленіе „человѣка беззаконія“. Указать этотъ признакъ и было главною цѣлю апостола, чтобы успокоить солунянъ. Имѣя въ виду эту цѣль, апостолъ, по самому существу дѣла, долженъ былъ преподавать, съ одной стороны, возможно полное ученіе объ антихриствѣ, съ другой, ученіе ясное, понятное для всѣхъ, употребляя слова въ самомъ строгомъ, собственномъ смыслѣ, а не въ переносномъ, что уже совершенно не соответствовало бы цѣли; если же по какимъ-либо побужденіямъ и необходимо было апостолу употребить рѣчь непрямую, то, безъ сомнѣнія, онъ указалъ бы солунянамъ, что слова его должно понимать въ смыслѣ не собственномъ. Но подобнаго здѣсь ничего нѣтъ, да и не можетъ быть при той цѣли, съ какою апостолъ Павелъ излагаетъ ученіе объ антихриствѣ, т.-е. съ цѣлю указать главный признакъ второго пришествія Господа на землю и тѣмъ успокоить смущенныхъ солунянъ.

Понимая слова апостола въ собственномъ, буквальномъ смыслѣ, мы не можемъ усумниться въ конкретности антихриста, такъ какъ эпитеты, которые апостолъ придаетъ послѣдному врагу христіанства, какъ то: человекъ беззаконія, сынъ погибели ⁴²⁾, противникъ, беззаконникъ, оставляютъ насъ внѣ всякаго сомнѣнія въ личности антихриста. „Представленіе апостола Павла, говоритъ Освальдъ, коль скоро можно относить его къ послѣднимъ вещамъ, несомнѣнно говоритъ въ пользу того, что все, понимаемое подъ относительнымъ словомъ „антихриствѣ“, т.-е. антихристіанское невѣріе, злоба и богохульство, предъ концемъ міра будетъ концентрировано, олицетворено и какъ бы тѣлесно воплощено въ одномъ опредѣленномъ индивидуумѣ. Антихристіанство, олицетворенное въ индивидуумѣ, это—антихриствѣ. Ха-

⁴²⁾ Забѣлательно, подобное выраженіе было приложено къ Іудѣ Искариоту (Іоан. 17, 12), слѣд. къ личности.

рактика текста посланія ап. Павла настолько сильно носить штемпель обозначенія личности: „человѣкъ грѣха“, „сынъ погибели“, „онъ сядетъ въ храмъ“, „злодѣй“ и т. п., что никакъ нельзя понимать въ коллективномъ и общемъ значеніи“⁴⁴). Къ этому разсужденію нужно присоединить еще то, что предъ каждымъ ѡпитетомъ, прилагаемымъ антихристу, въ греческомъ подлинникѣ стоитъ опредѣленный членъ. „Греческіе же члены, замѣчаетъ св. Епифаній, придаютъ предмету опредѣленное значеніе, потому что, гдѣ прилагается членъ, тамъ членомъ безъ сомнѣнія утверждается, что рѣчь идетъ о чемъ-либо одномъ опредѣленномъ и самомъ видномъ, а безъ члена рѣчь понимать нужно неопредѣленно. Богъ—ὁ Θεός означаетъ Бога дѣйствительнаго, истиннаго и знаемаго. Тоже и въ реченіяхъ „человѣкъ“: слово ἄνθρωπος означаетъ человека вообще, а ὁ ἄνθρωπος—одного только опредѣленнаго человека“⁴⁵). Далѣе, изображаемый апостоломъ человекъ грѣха составляетъ прямую противоположность Христу. Такъ, апостолъ обозначаетъ его явленіемъ теми же словами, которыя онъ и вообще Св. Писаніе употребляетъ по отношенію ко второму пришествію Христа: карриатура Христа—антихристъ будетъ имѣть явленіе — ἀκοαλοῦς (2 Сол. 2, 3. 6. 8) и пришествіе—παροῦσία (ст. 9) въ противоположность пришествію (2, 8) и явленію (1, 7 ср. 1 Кор. 1, 7) Христа. Онъ будетъ человекъ грѣха въ противоположность человеку, совершенно не знавшему грѣха (2 Кор. 5, 21). Въ противоположность Господу славы (1 Кор. 2, 8), онъ будетъ сынъ погибели, а въ противоположность сыну человеческому, уничтожившему себя, онъ будетъ превозносящійся выше всего называемаго Богомъ (2 Сол. 2, 4). Такая прямая противоположность антихриста Христу также заставляетъ въ первомъ видѣть дѣйствительнаго человека, подобно тому какъ и Христосъ есть истинный человекъ. Вообще, первое и самое простое пониманіе вышеприведеннаго мѣста изъ посланія апостола Павла есть то, что антихристъ есть особенное, видимое лицо. Пониманіе же, по которому выраженія апостола объ антихристѣ, какъ только олицетворенія отпаденія отъ вѣры и чрезвѣрнаго упадка

⁴⁴) Oswald. Eschatologie, стр. 254—255.

⁴⁵) Твор. св. от. 1868 г. кн. 2, стр. 62.

нравственности, нужно понимать въ фигуральномъ смыслѣ, не только не догматично, но и противорѣчить преданію, замѣчаетъ Освальдъ ⁴⁶⁾. Дѣйствительно, всѣ отцы и учителя церкви, которые занимались рѣшеніемъ вопроса объ антихристѣ, согласно признаютъ въ вышеприведенныхъ словахъ апостола ясное указаніе на антихриста, какъ на конкретную личность.

Св. Иринеи, епископъ Ліонскій, говоритъ: „антихристъ, получивъ всю силу діавола, придетъ не какъ царь праведный и законный, состоящій въ покорности Богу, но какъ нечестивый и беззаконный, какъ боготступникъ, злодѣй и челоуѣкоубійца, какъ разбойникъ, повторяющій въ себѣ діавольское богоотступничество“. Эти вполне челоуѣческія черты Иринеи прилагаетъ къ тому, о которомъ, какъ онъ замѣчаетъ далѣе, апостолъ во второмъ посланіи къ ессалоникійцамъ такъ говоритъ: „пока не придетъ отступление прежде и не откроется челоуѣкъ грѣха, сынъ погибели, противникъ“ ⁴⁷⁾... Св. Іоаннъ Златоустъ, объясняя приведенныя слова апостола, говоритъ: „здѣсь апостолъ говоритъ объ антихристѣ... Кто же онъ будетъ? Ужели сатана? Нѣтъ, но челоуѣкъ нѣкій, который воспріиметъ всю силу его“ ⁴⁸⁾. Блаженный Феодоритъ при толкованіи извѣстныхъ намъ словъ апостола Павла замѣчаетъ: „назвалъ его (антихриста) челоуѣкомъ грѣха потому, что по природѣ онъ челоуѣкъ, пріявшій въ себя всю дѣйственность діавола“ ⁴⁹⁾.

Этихъ отеческихъ свидѣтельствъ достаточно, чтобы видѣть, что пониманіе отцами и учителями церкви разбираемаго нами текста изъ посланія апостола Павла прямо противоположно пониманію его протестантами, которые и здѣсь стараются найти подтвержденіе своимъ тенденціознымъ взглядамъ на послѣдняго противника Христова. Разсмотримъ теперь тѣ основанія, которые приводятъ защитники коллективнаго пониманія антихриста.

„Апостолъ, говорятъ они, свидѣтельствуешь, что въ его время существовалъ уже антихристъ, ибо *тайна беззаконія уже въ дѣйствіи* (2 Сол. 2, 7), и при этомъ прибавляетъ, что *этотъ*

⁴⁶⁾ Eschatologie, стр. 255.

⁴⁷⁾ Противъ ересей. Пер. Преображенскаго, кн. 5, гл. 25, стр. 647.

⁴⁸⁾ Толк. на 2 Сол. Бес. 3, стр. 39 и 40. Спб. 1859 г.

⁴⁹⁾ Твор. Феодорита, ч. 7, стр. 546. Москва 1861 г.

антихристь будетъ убитъ духомъ устъ Іисуса Христа при кончинѣ міра (8 ст.); Очевидно заблуждаются тѣ, которые хотятъ понимать это выраженіе въ приложеніи къ какому-то одному человѣку; развѣ могутъ они представить такого человѣка, который отъ временъ Павла существовалъ бы до послѣдняго суда⁵⁰⁾? Буквально такую же мысль проводить и Филиппи, прибавляя, впрочемъ, и свою аргументацію. „А что коллективное пониманіе выраженія „человѣкъ грѣха“, или „сынъ погибели“ возможно, это, говоритъ онъ, видно изъ многихъ аналогичныхъ примѣровъ, напр. праведникъ, злой, врагъ, противникъ, и подобныя выраженія въ псалмахъ пророческихъ: дочь Сіона напр., или въ рѣчахъ Господа: наемникъ, волкъ и др. (Ср. также Мѡ. 12, 25. Іоан. 4, 37. 5, 43 и 2 Тим. 3, 17)⁵¹⁾, очевидно, все возраженіе протестантовъ основано на предположеніи, что выраженія: „человѣкъ грѣха“ и „тайна беззаконія“, синонимическія и относятся къ одному предмету. Но такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Для отвѣта на этотъ вопросъ нужно прежде всего рѣшить, что должно разумѣть подъ „тайною беззаконія (μυστήριον τῆς ἀνομίας)? Ключемъ къ уразумѣнію смысла нашего выраженія можетъ служить выраженіе: „τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον— тайна благочестія“, выраженіе, сходное по своему составу съ первымъ выраженіемъ и встрѣчающееся у того же апостола Павла (Тим. 3, 16). „Тайна благочестія“ состоитъ въ томъ, что, по домостроительству воплощенія Слова Божія, сила Божія соединяется съ немощью человѣческой, дѣйствуетъ и открывается въ человѣчествѣ и въ мірѣ, и благодатію властвуетъ надъ умами и сердцами людей. Соответственно этому, „тайна беззаконія“ состоитъ въ томъ, что человѣкоубійца искони преданныхъ ему людей, чрезъ свои темныя вліянія, болѣе и болѣе исполняетъ свою духовную горделивостію, своимъ сатанинскимъ противленіемъ Христу⁵²⁾. Какъ таковая, „тайна беззаконія“ дѣйствовала въ Вѣтхомъ Завѣтѣ, но только предначинательно и гадательно, со всею же полнотою и адскою свирѣпостію она

⁵⁰⁾ Beza in 2 Thess. 2. См. Bellarmini. Т. 1 pag. 393.

⁵¹⁾ Philippi... стр. 34—35.

⁵²⁾ См. Бухарева Православіе въ отнош. къ современности. стр. 185. ср. Догм. Бог. Филарета. 2 изд. стр. 464.

дѣйствуетъ въ Новомъ Завѣтѣ. Поэтому слѣды ея дѣйствія ясно замѣчалъ ап. Павелъ, когда сказалъ: *тайна бо беззаконія уже дѣется*. Справедливо по этому поводу замѣчаетъ Белларминъ. „Правда, говоритъ онъ, во времена апостоловъ уже началъ скрытно дѣйствовать антихристъ, только не *in sua persona*, но *in suis praesursoribus*. Ибо какъ Христосъ съ начала міра началъ являться въ лицѣ патріарховъ и пророковъ, предшествовавшихъ Ему и прообразовавшихъ Его; слѣдовательно, *тайна благодѣянія*, если такъ можно выразиться, начала дѣйствовать и совершаться отъ начала міра; но при всемъ томъ, Онъ не приходилъ въ Своемъ собственномъ лицѣ (*in sua persona*), пока не воплотился отъ Пресвятыя Дѣвы Маріи, такъ и антихристъ уже послѣ вознесенія Христа на небо началъ проявлять свое дѣйствіе въ своихъ предтечахъ, такимъ образомъ *тайна беззаконія* уже давно начала проявляться особенно въ еретикахъ и тиранахъ, преслѣдующихъ церковь Христову, преимущественно же въ Симонъ магъ, который называлъ себя Христомъ, и въ Неронъ, который первый началъ преслѣдовать церковь. Но тѣмъ не менѣе въ собственной личности антихристъ придетъ только въ концѣ міра“⁵²⁾. Такой взглядъ на *тайну беззаконія* основывается на пониманіи этого выраженія отцами и учителями церкви, которые видятъ здѣсь указаніе или на лжеучителей, или на гонителей церкви, но никакъ не на самого антихриста. Такъ, бл. Іеронимъ⁵³⁾ и св. Іоаннъ Златоустъ⁵⁴⁾ находили въ этомъ выраженіи указаніе на Нерона и воздвигнутое имъ гоненіе на христіанъ. Бл. Феодоритъ, изъясняя слова апостола: *тайна бо уже беззаконія дѣется*, говоритъ: иные утверждали, что Нерона называлъ апостолъ тайною беззаконія и дѣлателемъ нечестія. Но думаю, что апостолъ означилъ симъ породившіяся ереси, потому что діаволь доводитъ ими многихъ до отступленія отъ истины. Наименовалъ же ихъ тайною беззаконія потому, что сѣть беззаконія въ нихъ скрыта, самъ же діаволь явно ведетъ къ богоотступничеству. Посему-то пришествіе его апостолъ называлъ откры-

⁵²⁾ Bellarmini... T. 1. Lib. III. c. 2. 394.

⁵³⁾ Epist. ad Algas. Quaest. 11.

⁵⁴⁾ Бес. на 2 Сол. 2. стр. 50. С.-пб. 1859 г.

тіемъ. Ибо, что всегда приготавлилъ въ тайнѣ, провозгласить тогда открыто и ясно“⁵⁶⁾.

Вполнѣ согласно съ контекстомъ рѣчи и со взглядомъ отцевъ церкви, понимаютъ выраженіе: „тайна беззаконія уже дѣйствовать“, многіе изъ западныхъ компетентныхъ ученыхъ. Такъ, Ригенбахъ, признавая личнаго антихриста, имѣющаго придти предъ концемъ міра, строго отличаетъ его отъ „тайны беззаконія“. „Эту—*δοστίριον τῆς ἀνομίας*, говоритъ онъ, все болѣе и болѣе приходится чувствовать: усиленное распространеніе дерзнаго невѣрія, сознательная ненависть къ божественному вообще, даже въ лучшихъ сердцахъ глубоко проникающій скептицизмъ, который проникаетъ самыя глубокія основанія божественной и человѣческой истины и авторитета, всякое благочестіе у многихъ въ основаніи поколеблено; возмущеніе или возстаніе происходитъ уже въ силу принципа, этого достигаетъ культъ генія, эманципація плоти, тщеславное обладаніе вѣдшею природою, грубое самообожаніе“. Вотъ черты, характеризующія, по мнѣнію этого ученаго, проявленіе „тайны беззаконія“ въ настоящее время, а человѣкъ грѣха есть самый зрѣлый плодъ своего времени. „Направленіе времени, заключаетъ Ригенбахъ достигнетъ своего господства (вершины) только тогда, когда *одинъ человекъ* въ своей личности заключить духъ времени, когда онъ смѣло сдѣлаетъ то, что въ 1000 умахъ бродитъ на половину неясно, и такимъ образомъ на свое время наложитъ свою личную печать“⁵⁷⁾. Къ этому здоровому взгляду присоединимъ еще взглядъ *Гуэрс* (Guers). „Чтобы лучше понять нашу главу (изъ 2 посланія къ Солун.), должно, говоритъ онъ, различать, во первыхъ, *тайну злобы* (несправедливости, беззаконія), которая проявляла уже свое дѣйствіе на глазахъ апостоловъ (1 Тим. 4; 2 Тим. 3), и, во вторыхъ, *человѣка грѣха*, который будетъ конечнымъ результатомъ и послѣднею цѣлію этой тайны“⁵⁸⁾. Подобныя же сужденія о *тайнѣ беззаконія* мы находимъ у Ольсгаузена и Лютарда.

⁵⁶⁾ Твор. Θεοδορίτου. ч. 7. стр. 548.

⁵⁷⁾ Lange Bibelwerk. Briefe an die Thessalonisch. 1864. S. 124.

⁵⁸⁾ Israels Zukunft. Guers. 1860. S. 118.

Такимъ образомъ, на основаніи яснаго разграниченія между *человѣкомъ грѣха* и *тайною беззаконія*, признаваемаго отцами и учителями церкви и большинствомъ новѣйшихъ толкователей, мы должны слова апостола: *тайна беззаконія находится уже съ дѣйстви*, понимать такъ: хотя антихристъ въ собственномъ лицѣ еще не явился, но беззаконіе его уже тайно совершается чрезъ еретиковъ и вообще нечестивыхъ людей, которые вооружаются противъ Христа и, оставляя, такъ сказать, осадокъ свой въ обществахъ *человѣческихъ*, приготавливаютъ путь къ полному обнаруженію беззаконія въ лицѣ антихриста.

Что касается теперь приводимыхъ Филиппи аналогичныхъ приѣзровъ изъ Св. Писанія, которые будто бы подтверждаютъ, или, по крайней мѣрѣ, дѣлаютъ возможнымъ употребленіе выраженія „человѣкъ грѣха“ въ коллективномъ смыслѣ, то нужно замѣтить, что дѣйствительно выраженія: праведникъ, злой, наемникъ и т. п. часто въ Св. Писаніи употребляются довольно обще и прилагаются ко всякому *человѣку* извѣстнаго рода, какъ это прямо видно изъ контекста рѣчи. Но не такого характера наши выраженія: *человѣкъ грѣха*, *сынъ погибели*, *беззаконникъ*, *противникъ* и т. п., ибо предъ каждымъ изъ этихъ выраженій стоитъ опредѣленный греческій членъ „ὁ“, прямо указывающій на опредѣленнаго *человѣка*. При томъ же пониманіе этихъ словъ въ общемъ, коллективномъ смыслѣ не соответствуетъ, какъ мы видѣли, ни поводу, ни цѣли этого ученія Павла объ антихристѣ. Вѣдь апостолъ, излагая это ученіе, имѣлъ въ виду заблужденіе солунскихъ христіанъ, *будто день Христоваго уже настощъ*; для устраненія этого ложнаго мнѣнія ему нужно было указать на ближайшій и притомъ опредѣленный признакъ втораго пришествія Христа. Этимъ опредѣленнымъ признакомъ апостолъ и выставилъ явленіе „человѣка грѣха“, котораго нужно считать конкретною личностью. Въ противномъ же случаѣ, понимая его въ коллективномъ смыслѣ, какъ множество еретиковъ и нечестивцевъ, апостолъ не предотвратилъ бы заблужденія христіанъ, потому что и во время апостольское было множество еретиковъ и гонителей христіанства; слѣдовательно, солуняне въ этихъ словахъ апостола нашли бы еще большее подтверженіе своей ложной мысли, что *день Христоваго настощъ*.

Другое основаніе для своего предположенія объ антихриствѣ, какъ коллективномъ понятіи, протестанты и раскольники указываютъ въ контекстѣ рѣчи апостола Павла. „Апостолъ, говорятъ протестанты, учитъ, что придетъ отступленіе (ἀποστασία), главою котораго будетъ человекъ грѣха и смыслъ погибели или антихриствѣ (2 Сол. 2, 3). Но такъ какъ отступленіе, какъ всеобщее отпаденіе отъ вѣры Христовой, можетъ совершиться въ продолжительный періодъ времени, то очевидно, что подъ именемъ антихриста нельзя разумѣть одного человека, ибо въ такомъ случаѣ онъ не могъ быть главою отступленія“⁵⁹⁾. Такое же соображеніе приводятъ и раскольники въ подтвержденіе своего мнѣнія объ антихриствѣ, какъ духѣ общества и отступленія отъ истинной Христовой вѣры. При этомъ они приводятъ прямые будто бы и положительные свидѣтельства о томъ, что подъ именемъ антихриста нужно разумѣть отступленіе людей отъ Христа, а не лице, не человека.

Сюда относятся, по ихъ мнѣнію, свидѣтельства св. отцевъ, которые прямо называютъ антихриста отступленіемъ⁶⁰⁾.

Правда, нѣкоторые отцы церкви самого антихриста называютъ отступленіемъ. Такъ, св. Іоаннъ Златоустъ на вопросъ: что такое отступленіе?—Отвѣчаетъ: „отступленіемъ апостолъ называетъ самого антихриста, такъ какъ онъ имѣетъ погубить многихъ и привести къ отступленію; яко прельстити, какъ сказано, *еще возможно и избранныя*“ (Мф. 24, 24). Но называя его отступленіемъ, Златоустъ не даетъ права заключать, что антихриствѣ—духъ общества, а не лице. Напротивъ, онъ далѣе прямо называетъ его „человѣкомъ нѣкимъ, который восприметъ всю силу сатаны“⁶¹⁾.

Блаженный Феодоритъ держится почти такого же взгляда на отступленіе. „Подъ отступленіемъ, говоритъ онъ, апостолъ разумѣетъ пришествіе антихриста; ибо многіе, будучи обольщены чудесами, какія онъ будетъ совершать, отступятъ отъ истины и предадутся лжи. *Человѣкомъ же беззаконія и смысломъ погибели* онъ (апостолъ) называетъ его самого, показывая, что природа

⁵⁹⁾ Calvin in Ioh. 2. см. Bellarmini. T. 1. lib. III. p. 89.

⁶⁰⁾ См. кн. объ антихриствѣ, ст. 3.

⁶¹⁾ Бес. на 2 Сол. 3. С.-пб. 1859 г. стр. 39.

его можетъ быть видна, и въ ней проявится дѣйствиe всякаго рода грѣховъ“⁴²⁾.

Итакъ свидѣтельства св. отцевъ, въ которыхъ антихристъ называется отступленіемъ, нисколько не доказываютъ, что антихристъ есть духъ общества, а напротивъ прямо отвергаютъ это, потому что тѣ же отцы, какъ мы видѣли, прямо говорятъ, что антихристъ будетъ человѣкъ. Но болѣе согласное съ контекстомъ рѣчи у апостола Павла и употребленіемъ слова „отступленіе (ἀποστασία)“ въ другихъ мѣстахъ Св. Писанія есть мнѣніе другихъ отцевъ первыи, которые, по свидѣтельству блаженнаго Августина, подъ отступленіемъ разумѣютъ то величайшее отступленіе отъ христіанской вѣры, которое случится предъ кончиною міра, когда явится антихристъ въ собственномъ лицѣ и воздвигнетъ жестокое гоненіе на христіанъ⁴³⁾. Такъ, св. Кириллъ іерусалимскій по поводу словъ апостола Павла (2 Сол. 2, 3) говоритъ: „отступленіе и нынѣ есть. Отступили люди отъ истины *чешими слухомъ* (2 Тим. 4, 3)... Большая часть отступила отъ правильныхъ понятій, и удобнѣе набираютъ злое, нежели соглашаются на доброе. Вотъ то отступленіе, послѣ котораго надо ожидать врага. И уже началъ онъ отчасти посылать своихъ предшественниковъ, чтобы приготовленъ былъ ему путь для ловли“⁴⁴⁾.

Въ то время какъ антихристъ описывается очень подробно въ самыхъ характеристичныхъ чертахъ, объ отступленіи (ἀποστασία) нѣтъ больше рѣчи у апостола, потому смыслъ этого слова можно опредѣлять только ходомъ мыслей апостола Павла и параллельными мѣстами Св. Писанія. Желая прекратить безпорядки, возникшіе въ Солунской церкви, вслѣдствіе распространявшейся мысли о скорой кончинѣ міра и о пришествіи Господа, апостоль пишетъ, что день той не наступитъ, *еще не придетъ отступленіе прежде и открытается человекъ беззаконія* (2 Сол. 2, 3). Слѣдовательно, по мысли апостола, дню пришествія Господня будетъ предшествовать, во-первыхъ, отступленіе (ἀποστασία), а во-вторыхъ, явленіе человека беззаконія. Союзъ καί,

⁴²⁾ Братъ. изд. бож. догматовъ. см. Хр. Чт. 1844 г. ч. IV. стр. 359.

⁴³⁾ De civit. Dei. lib. XX. cap. XIX.

⁴⁴⁾ Оглас. Поуч. XV. Перев. 1822 г. стр. 316—317.

соединяющій въ рѣчи апостола Павла ἀποστασία съ ὁ ἄνθρωπος ἀμαρτίας, не даетъ права ни строго раздѣлять эти понятія, ни смѣшивать до отождествленія. Отношеніе этихъ словъ намъ кажется таковымъ; отступленіе, именно будущее (потому что сказуемое „не придетъ (μὴ ἔλθῃ)“ употреблено для обозначенія будущаго времени) есть, такъ-сказать, почва, на которой народится антихристъ и которою послѣдній воспользуется для выполнения своихъ замысловъ. Уже такое близкое соотношеніе этихъ словъ показываетъ, что отступленіе (ἀποστασία) будетъ въ томъ же родѣ, какъ и человѣкъ беззаконія, т.-е. совершится въ области религіозно-нравственной. „Отступленіе, говоритъ Ольсгаузенъ, есть отпаденіе (Abfall) отъ вѣры, любви и надежды, кѣротно, отъ всего божественнаго и святаго, какъ изображено оно Господомъ (Мѣ. 24, 8 и сл.), и отъ котораго, по милости Божіей, спасутся только избранные“ (Мѣ. 24, 24) ⁶⁵). Объ этомъ отступленіи, имѣющемъ совершиться предъ вторымъ пришествіемъ Христовымъ, ап. Павелъ говоритъ и въ другихъ своихъ посланіяхъ. Въ 1 посланіи къ Тимошею онъ пишетъ: *Духъ явственнѣ глаголетъ, яко въ послѣднія времена отступятъ нѣмцы отъ вѣры, внемлюще духовомъ лестчимъ и ученіемъ бѣсовскимъ* (4, 1; ср. 2 Тим. 3, 1 и 2 Петр. 2, 1). Апостолъ Иуда свидѣтельствуемъ, что всѣ апостолы говорили объ этомъ: *поминайте глаголы прежде реченныя отъ апостоловъ Господа нашего Иисуса Христа: зане глаголаху вамъ, яко въ послѣднее время будутъ ругатели, по своимъ похотемъ ходяще и нечестивыи. Сіи суть отдаляюще себе отъ единства вѣры* (Иуд. ст. 18 и 19). Вотъ какая широкая ожидается область отступленія! На этой-то почвѣ и народится антихристъ и „выростетъ, какъ выражается епископъ Теофанъ, въ томъ духѣ видимости безъ существа дѣла“. „Но потомъ, отдавшись сатанѣ, явно отступить отъ вѣры и вооруженный его обольстительными кознями, всѣхъ, не содержащихъ христіанства во истинѣ, увлечетъ къ явному отступленію отъ Христа Господа, заставивъ себя самого почитать за бога“ ⁶⁶). Такимъ образомъ отступленіе есть фактъ, а не лицо, но такой, который стоитъ въ тѣсной связи съ лицомъ, съ человѣкомъ

⁶⁵) Biblisch. Commentar. 4 B. S. 505.

⁶⁶) Толк. 2 Солун. Душ. Чт. 1878 г. 1 ч. стр. 390.

беззаконія. Послѣдній, явившись и усилившись, завершить ввуртреннее видимымъ отступленіемъ. Это будетъ громкое отступленіе, единственное въ своемъ родѣ, почему и стоитъ у апостола съ опредѣленнымъ членомъ. „Грядущій звѣрь (т.-е. антихристъ), скажемъ словами св. Иринея, возглавитъ въ себѣ всякое прежде бывшее нечестіе, коварство и богоотступничество“⁶⁷⁾.—слѣдовательно, можетъ быть названъ главою отступленія, но безъ ущерба нашему представленію о немъ, какъ о личности конкретной, какъ о человѣкѣ.

Но противъ такого нашего представленія объ антихриствѣ, какъ главѣ отступленія, извѣстный уже намъ Филиппи возражаетъ, что въ *одномъ* человѣкѣ не можетъ сосредоточиться все нравственное зло, которое приписываетъ апостолъ челоуку грѣха. Послѣдній въ такомъ случаѣ, если представлять его отдѣльною личностью, долженъ бы быть, по Филиппи, не просто уже челоукомъ, а скорѣе воплощеннымъ въ челоукѣ сатаномъ, что не допускаетъ ст. 9: *пришествіе* беззаконника, говорится здѣсь, *естъ по дѣйству сатанину*. Итакъ, заключаетъ этотъ ученый, челоукъ грѣха не можетъ представляться личностью⁶⁸⁾.

Но если принять во вниманіе испорченность челоуческой природы и при томъ содѣйствіе сатаны, то такая концентрація зла въ одной личности вполне возможна. Развѣ опытъ не говоритъ намъ о дѣйствительности, если не такого, то подобнаго явленія?! При томъ, если возможно, что допускаетъ и Филиппи,—чтобы челоучество вообще въ развитіи своихъ антихристіанскихъ началъ, достигло, такъ-сказать, максимумъ своего, то почему же невозможно, чтобы среди него явилась такая личность, которая была бы именно достойнымъ продуктомъ его, полнымъ представителемъ или выразителемъ его стремленій?! На это, вѣдь есть историческія аналогіи. „Всѣ великія движенія въ міровой исторіи, справедливо замѣчаетъ Ольсгаузенъ, имѣють носителями своими опредѣленныхъ личностей; они суть какъ бы центры, изъ которыхъ они (движенія) выходятъ. Во всякомъ случаѣ духъ, который ихъ воодушевляетъ, распространяется также во многихъ другихъ. Поэтому предположеніе, что послѣд-

⁶⁷⁾ Противъ ересей, кн. 5, гл. 29.

⁶⁸⁾ Philippi... S. 31, 43—44.

нее и самое крайнее развитіе зла пріобрѣтеть свой центръ въ одной личности, что какъ бы вся работа злыхъ силъ устремится на произведеніе этого индивидуума, — имѣть въ свою пользу историческую аналогію“⁶⁹⁾). Это намъ кажется очень естественнымъ, — ибо человѣкъ обыкновенно бываетъ именно сыномъ своего времени, одинъ — сыномъ, носящимъ меньшій отпечатокъ своего времени, другой — сыномъ, носящимъ большій таковой отпечатокъ, третій же наконецъ, — вполне отражающимъ въ себѣ теченіе своего времени. Такой сынъ, вполне отображающій въ себѣ особенности времени, самъ чрезъ рѣшительный, смѣлый поступокъ окончательно утверждаетъ господство извѣстнаго направленія, извѣстной идеи.

Въ заключеніе приведемъ слова извѣстнаго богослова *Ridley Herschell*: „нѣкоторые богословы и толкователи смѣло опровергаютъ идею, что антихристъ можетъ быть индивидуумомъ, и думаютъ, что это слово должно обозначать злой принципъ, или вообще вражду къ истинѣ, или же послѣдовательный рядъ отдѣльныхъ противниковъ дѣлу Божию. Но если они считаютъ недостойнымъ божественнаго откровенія, чтобы оно такъ много занималось однимъ только индивидуумомъ, то они забываютъ, что при всѣхъ великихъ историческихъ событіяхъ индивидуумъ всегда бываетъ главнымъ виновникомъ кризиса. Всегда индивидуальныя умы владѣли міромъ, и всякій разъ, когда извѣстное событіе совершалось по напередъ обдуманному плану, послѣдній составлялся однимъ индивидуумомъ, хотя бы тысячи людей способствовали осуществленію его. Такимъ образомъ мысль, что выдающаяся личность будетъ стоять на вершинѣ великаго союза противъ Бога и Его помазанниковъ, вполне согласна съ опредѣленіями Божественнаго Провидѣнія, и я убѣжденъ, что тѣ которые старательно занимаются этимъ предметомъ, принуждены будутъ прійти къ тому же результату“⁷⁰⁾).

Итакъ, при безпристрастномъ анализѣ классическаго мѣста изъ посланія апостола Павла къ Солунянамъ оказывается, что живущій явится предъ вторымъ пришествіемъ Господа антихристъ будетъ человѣкъ, — конкретная личность, — и это мнѣніе

⁶⁹⁾ Olshausen. Biblisch. Comment. B. IV, S. 517—518.

⁷⁰⁾ См. Guers. Israels Zukunft, 1860 г., стр. 121—122.

настолько ясно и понятно, что отвергать или сомневаться въ немъ могутъ только лица, руководящіяся при изслѣдованіи текста предвзятыми тенденціями. „Въ нашемъ текстѣ, какъ справедливо замѣчаетъ Кернъ, рѣчь объ индивидуумѣ и при томъ такъ опредѣленно, какъ только возможно, — это такъ ясно для всякаго непредубѣжденнаго, что въ этомъ невозможно было бы и усумниться, еслибы по нѣкоторымъ догматическимъ и другимъ основаніямъ не считали нужнымъ устранить во чтобы то ни стало мысль объ отдѣльной, опредѣленной личности“⁷¹⁾.

Третьимъ новозавѣтнымъ мѣстомъ Св. Писанія, указывающимъ на явленіе личнаго антихриста, хотя и не такъ ясно и опредѣленно, но все-таки вполне достаточно для непредубѣжденнаго читателя, служатъ слова апостола Іоанна. *Дѣти, пишетъ онъ, послѣдняя година (ἐσχάτη ὥρα) есть и какъ слышали, яко антихристъ придетъ (ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται), и нынѣ антихристи (ἀντίχριστοι) мнози быша: отъ сею разумѣваемъ, яко послѣдній часъ есть (1 Іоан. 2, 18).* По прочтеніи этихъ словъ, прямо бросается въ глаза отличие „антихриста“ отъ „многихъ антихристовъ“: первое слово поставлено съ членомъ „ὁ“, который, какъ мы знаемъ, указываетъ на опредѣленнаго человѣка, и явленіе послѣдняго относится къ будущему времени (грядетъ—ἔρχεται)⁷²⁾; а другое слово „ἀντίχριστοι“ употреблено безъ члена, стало быть, въ неопредѣленномъ смыслѣ, и притомъ о многихъ антихристахъ. Апостолъ свидѣтельствуетъ, что они уже появились: быша—ἦσαν. На основаніи такого различенія словъ: ὁ ἀντίχριστος и πολλοὶ ἀντίχριστοι, смыслъ апостольскихъ словъ мы можемъ представить въ такомъ видѣ: „дѣти! послѣднее время (ἐσχάτη ὥρα)⁷³⁾,

⁷¹⁾ Tubing. Zeitschrift für Theolog. 1889 г., Heft. 2, S. 168.

⁷²⁾ Слово «ἔρχεται», поставленное въ настоящемъ времени, по свойству греческаго языка, указываетъ на будущее время, наступленіе чего неизвѣстно. Замѣла будущаго настоящимъ показывается, что это будущее непременно исполнится. Поэтому, въ другихъ переводахъ оно переводится будущимъ временемъ, напр. въ Вулгатѣ: «venturus est». Въ такомъ значеніи будущаго времени слово «ἔρχεται» встрѣчается и въ другихъ Св. Писанія. Такъ, объ Иисусѣ Христѣ, иже ижеши придети для мздовоздаянія праведнымъ, говорится въ настоящемъ времени: *грядый придетъ—ὁ ἐρχόμενος ἥξει* (Евр. 10, 37). Ср. 1 Сол. 5, 2. *Прим. автора.*

⁷³⁾ Мы употребляемъ это выраженіе въ значеніи кончины міра и втораго пришествія на землю Сына Божія, какъ оно понимается большинствомъ толкователей. Болѣе же подробный анализъ этихъ словъ мы сдѣлаемъ ниже. *Прим. автора.*

свора явится Судія! И такъ какъ слышали вы,—изъ устной ли проповѣди апостола Іоанна, или же изъ посланія ап. Павла (2 Сол. 2, 1—12),—что предъ самымъ пришествіемъ Господа придетъ антихристъ, то и появленіе его близко, потому что теперь уже появилось много предтечъ его (разумѣются же пророки и еретики). Изъ этого то мы и узнаемъ, что теперь послѣднее время, что скоро Господь попуститъ придти послѣднему врагу Его, чтобы Самому опять явиться на землю, окончательно истребить врага Своего и открыть вѣчное небесное царство“ (ор. Іоан. III, 8—12; II, 13—14; 2 Сол. II, 8). „Какъ духъ Христа въ пророкахъ, справедливо замѣчаетъ Герляхъ, указывалъ на время Его воплощенія (1 Петр. 1, 10—12), такъ распространеніе противохристіанскаго духа между многими антихристами указываетъ на появленіе одного опредѣленнаго въ человѣческомъ образѣ“⁷⁴⁾. Вообще, по господствующему пониманію этихъ словъ апостола Павла, ὁ ἀντίχριστος и πολλοὶ ἀντίχριστοὶ нужно различать именно такъ, что послѣдніе суть только предтечи перваго, въ которомъ одушевляющій ихъ антихристіанскій духъ обнаружится во всей своей полнотѣ и силѣ⁷⁵⁾.

Но не смотря на такой столь ясный смыслъ словъ апостола Іоанна, защитники коллективнаго пониманія антихриста не обходятъ молчаніемъ и этого мѣста; даже напротивъ, здѣсь находятъ еще большее, чѣмъ въ другихъ мѣстахъ Св. Писанія, подтвержденіе своего взгляда⁷⁶⁾. Бенгель выраженіе „ὁ ἀντίχριστος“ понимаетъ въ коллективномъ смыслѣ. „Тамъ, гдѣ Іоаннъ,—говоритъ онъ, единственнымъ числомъ обозначаетъ антихриста, или духъ антихриста, или льстеца и антихриста, онъ указываетъ на всѣхъ лжецовъ и враговъ истины. Антихристъ употребляется вмѣсто антихристіанства, или доктрины, или множества людей, враждебныхъ Христу“⁷⁷⁾. Съ такимъ объясненіемъ, по свидѣтельству Мейера, согласны Лянге, Баумгартенъ-Крузіусъ, Бес-

⁷⁴⁾ См. Чт. въ Общ. люб. дух. пр. 1871 г., 7 кн.

⁷⁵⁾ Meyer. Comment. 14 т., 123 стр.

⁷⁶⁾ Поэтому неправъ г. Сабуровъ, когда говоритъ: свидѣтельство еванг. Іоанна объ антихристѣ, какъ опредѣленномъ лицѣ, столь ясно и непрерываемо, что неправомысливіе проходить оное молчаніемъ (см. Приб. къ Тв. Св. От. 1858 г., ч. 17, стр. 429).

⁷⁷⁾ См. у Meyer. Comment. 14 ч., стр. 123—124.

серъ, Мирбергъ. Руководясь своею предвзятою мыслію, что антихристъ не личность, но собирательное имя противниковъ Христа, они по своему перетолковываютъ слова апостола Іоанна. Генгстенбергъ такъ перефразируетъ 1 Іоан. 2, 18: вы слышали, пишетъ Іоаннъ, что антихристъ идетъ; онъ уже здѣсь: онъ явился во многихъ антихристахъ, которые уже появились; по этому мы и узнаемъ, что послѣдній часъ настать⁷⁶⁾. Извѣстный намъ Филиппи въ вышеприведенныхъ словахъ апостола Іоанна также находитъ ясное указаніе на антихриста, какъ на коллективную личность или принципъ, проявляющійся во многихъ лжеучителяхъ и обольстителяхъ. Именно, по поводу 1 Іоан. 2, 18, онъ говоритъ: „такъ какъ для Іоанна предсказанное явленіе антихриста имѣетъ значеніе, какъ признакъ послѣдняго времени, то изъ существованія многихъ антистовъ онъ заключаетъ о наступленіи послѣдняго времени. А изъ этого, по законамъ логики, необходимо слѣдуетъ, что эти многіе антихристы суть ожидаемый антихристъ; или что ожидаемый антихристъ есть не отдѣльная личность, но обнаруживающійся во многихъ антихристахъ и лжепророкахъ принципъ; въ противномъ же случаѣ, Іоаннъ прямо долженъ бы былъ сказать, что эти многіе антихристы еще не суть антихристъ, и что поэтому ἐσχάτη ὥρα еще не наступило“⁷⁷⁾. Кромѣ конструкціи рѣчи апостола въ этомъ стихѣ защитники коллективнаго пониманія антихриста въ доказательство правильности такого пониманія приводятъ и другія мѣста, гдѣ апостолъ Іоаннъ говоритъ объ антихриствѣ, не полагая будто бы никакого различія между нимъ и противниками Христа, но прямо отождествляя съ антихристомъ послѣдняго времени всякаго несповѣдующаго Іисуса Христа, во плоти пришедшаго (1 Іоан. 4, 3; 2 Іоан. 1, 4).

Но такое объясненіе словъ апостола Іоанна произвольно, и основывающіеся на немъ выводы неосновательны. Это видно изъ контекста рѣчи. Уже различнымъ употребленіемъ словъ „ὁ ἀντίχριστος“, о которомъ сказано, что онъ придетъ, и „πολλοὶ ἀντίχριστοι“, которые уже появились,—апостолъ явно отличаетъ эти слова. Еслибы апостолъ отождествлялъ эти два понятія, какъ

⁷⁶⁾ См. у Rinck'a. Die Lehre v. Antichrist. 1867 г., стр. 266.

⁷⁷⁾ Philippi... Стр. 46.

думаютъ и некоторые протестанты, и указывалъ въ антихриствѣ собирательное имя противниковъ Христа,—то ему не было бы нужды говорить объ имѣющемъ придти антихриствѣ въ числѣ единственномъ и съ опредѣленнымъ членомъ, онъ тогда могъ бы и даже долженъ бы былъ сказать: антихристы грядутъ. Поэтому апостолъ, различая въ рѣчи понятія „антихриствѣ“ и „антихристы“, тѣмъ самымъ указываетъ на отличие имѣющаго придти антихриста, какъ одного человѣка, отъ многихъ уже появившихся антихристовъ, т. е. еретиковъ и нечестивыхъ людей. Такое различіе между антихристомъ въ собственномъ смыслѣ и антихристомъ въ не собственномъ смыслѣ видѣли въ словахъ апостола Іоанна отцы и учителя церкви. Такъ напр. св. Іоаннъ Дамаскинъ говоритъ: „хотя антихриствѣ есть и всякій исповѣдующій, что Сынъ Божій пришелъ во плоти, что Онъ есть совершенный Богъ, и содѣлался совершеннымъ человѣкомъ, не переставая быть Богомъ; но въ собственномъ смыслѣ и преимущественно называется антихристомъ тотъ, который придетъ при кончинѣ вѣка“⁸⁰⁾. Это различіе внесено и въ наши системы догматическаго богословія. Въ догматическомъ богословіи пресвященнаго Макарія мы читаемъ: „имя *антихриста* употребляется въ Св. Писаніи въ двоякомъ смыслѣ: а) въ смыслѣ общемъ, и означаетъ всякаго противника Христу, противоположнаго успѣхамъ Евангелія и низвращающаго или отвергающаго его догматы (1 Іоан. 2, 22; 4, 3; 2 Іоан. 7); б) въ смыслѣ особенномъ, и означаетъ собственно противника Христу, имѣющаго явиться предъ кончиною міра для противодействия христіанству“ (2 Сол. 2, 3 — 12; 1 Іоан. 2, 18)⁸¹⁾. Эти слова для насъ важны въ томъ отношеніи, что они основаны на изреченіяхъ апостола Іоанна и служатъ при этомъ какъ бы выраженіемъ голоса всей православной церкви. Поэтому мы въ правѣ сказать, что по свидѣтельству православной церкви, въ словахъ апостола Іоанна 2, 18 ясно различается имѣющій придти антихриствѣ отъ многихъ существовавшихъ уже во времена апостола антихристовъ, или еретиковъ и гонителей церкви. Но кто будетъ антихриствѣ, — личность или абстрактъ, — рѣшить этотъ

⁸⁰⁾ Точн. изд. вѣры. Перев. 1844 г., гл. XXVI.

⁸¹⁾ Пр. Догм. Бог. т. 5, стр. 192.

вопросъ на основаніи только разсматриваемаго нами текста положительнo нельзя. Вотъ почему эти слова апостола ни древними отцами церкви, ни въ нашихъ системахъ догматическаго богословія не приводятся въ доказательство личности антихриста. Это и естественно, потому что Іоаннъ не задавался цѣлію передать христіанамъ ясное и положительное ученіе объ антихриств.—онъ хотѣлъ только предостеречь свою паству отъ появившихся многихъ еретиковъ и лжеучителей. А для разъясненія различныхъ вопросовъ объ антихриств апостолъ напоминаетъ христіанамъ уже слышанное ими ученіе объ антихриств: *дѣти, пишеть онъ, послѣдняя година естъ и какъ слышамъ, яко антихриств грядеть*. Такимъ образомъ, для рѣшенія вопроса о томъ,—кто будетъ антихриств,—мы должны обратиться къ другимъ мѣстамъ Св. Писанія, или къ тому, что вѣрующіе *слышамъ*. „Но все слышанное ими отъ апостоловъ о врагѣ Христовомъ въ послѣднее время царства Божія на землѣ было опредѣленнымъ и подробно раскрытымъ ученіемъ не о духѣ противохристіанскомъ, а о человѣкѣ, и не о многихъ, а объ одномъ лицѣ“⁸²), справедливо замѣчаетъ Полотебновъ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣрующіе изъ Евангелія Іоанна знали, что Іисусъ Христосъ говорилъ іудеямъ объ антихриств, какъ объ одномъ человѣкѣ, имѣющемъ придти въ *свое собственное имя*, а не во имя Отца, какъ пришель Сынъ (Іоан. 5, 43). Изъ ученія апостола Павла они знали, что антихриств будетъ *человѣкъ беззаконія, противникъ* (ἀντικείμενος) *и превозносящійся выше всего называемаго Богомъ* (2 Сол. 2, 3, 4). Это то ясное и опредѣленное ученіе апостола Павла объ антихриств, какъ отдѣльной личности, вѣроятно, главнымъ образомъ и имѣлъ въ виду апостолъ Іоаннъ, когда напоминалъ христіанамъ о слышанномъ ими объ антихриств. „Почти всѣ толкователи, замѣчаетъ Гутеръ, справедливо допускали, что Іоаннъ подъ антихристомъ разумѣеть того же самаго врага Христа, о которомъ говоритъ Павелъ во 2 посланіи къ Солунянамъ“⁸³). Это замѣчаніе совершенно вѣрно, такъ какъ черты, которыя выступаютъ въ описаніи „человѣка грѣха“ апостоломъ Павломъ и въ указаніяхъ Іоанна, близко подходятъ другъ къ

⁸²) Собора. посл. Іоанна. См. Чт. Общ. Лѣб. Дух. Пр. 1871 г., июль.

⁸³) См. Meyer. Commentar. 14, S. 124.

другу. По обоимъ явленіе антихриста готовится въ церкви чрезъ отступленіе (Іоаннъ въ ст. 19 выражается объ антихристахъ „ἐξ ἡμῶν ἐήλθον“, а Павелъ говоритъ о тѣсно связанномъ съ его явленіемъ ἀποστασία); оба приписываютъ ему противобожественную злую природу (Павелъ называетъ его „ὁ ἀνθρώπος ἀμαρτίας“, „ὁ ἄνομος“, — а Іоаннъ называетъ его „ὁ ἀντίριστος“, что очень ясно выражаетъ вражду его ко Христу). Эти имена также соотвѣтствуютъ другъ другу, ибо хотя имя „ὁ ἀντίχριστος“ содержитъ многозначительную черту, которая не выражается въ названіи „ὁ ἀντικείμενος“, однако эта черта въ описаніи апостола Павла выступаетъ довольно ясно: если Павелъ называетъ антихриста ὁ ἀνθρώπος τῆς ἀμαρτίας и потомъ говорить о немъ, что онъ ἀποδείκνυσιν ἑαυτὸν, ὅτι ἐστὶ Θεός, то этимъ онъ указываетъ на ту его черту, что онъ, какъ выражается Гутеръ, будетъ корчить (geberden wird) изъ себя воплотившагося Бога, — а это есть то, что указывается также въ имени „ἀντίχριστος“. По обоимъ апостоламъ, онъ явится въ послѣднее время, — предъ пришествіемъ Христа на землю.

Такое сходство между антихристомъ, упоминаемымъ апостоломъ Іоанномъ, и человѣкомъ грѣха, изображаемымъ у апостола Павла, заставляетъ насъ видѣть въ антихриствъ такого же человѣка, — такую же личность, какую мы видѣли въ человѣкѣ грѣха. Можно ли послѣ этого допустить, какъ это и допускаютъ вышеупомянутые нѣмецкіе ученые, ту мысль, что Іоаннъ отождествляетъ послѣдняго врага Христова съ противниками ученія Его, извѣстными читателямъ? — Напоминаніемъ хорошо извѣстнаго вѣрующимъ точнаго ученія объ антихриствѣ апостоль Іоаннъ естественно отстраняетъ всякое могущее быть недоразумѣніе и прямо указываетъ, что этому обще-апостольскому ученію нисколько не можетъ противорѣчить излагаемое имъ теперь ученіе о многихъ антихристахъ.

Что касается теперь другихъ мѣстъ въ посланіяхъ ап. Іоанна, въ которыхъ защитники коллективнаго пониманія антихриста находятъ подтвержденіе для своего объясненія 1 Іоан. 2, 18, то нужно сказать, что въ этихъ мѣстахъ совсѣмъ нѣтъ и рѣчи объ антихриствѣ въ собственномъ смыслѣ, а есть только указаніе на антихристовъ вообще. Въ 3 ст. IV гл. говорится о всякомъ духѣ или жеучителяхъ одного противнаго Христу

направленія, что они не отъ Бога, не Его преданные слуги, а слуги антихристовы, появленіе которыхъ предвозвѣщено и сбылось теперь на самомъ дѣлѣ. Въ 7 ст. 2 посланія говорится, что всякій изъ многихъ обольстителей, исповѣдующихъ Иисуса Христа во плоти пришедшаго, есть противникъ Христу; оъ антихристѣ же, какъ послѣднемъ врагѣ церкви Христовой на землѣ, вѣдѣть нѣтъ и рѣчи. „Поистинѣ всѣ, говоритъ блаж. Августинъ, исходящія изъ церкви и отдѣляющіеся отъ единства съ нею, суть антихристы“⁸⁴). Тоже повторяетъ и Лактанцій; говоря: „въ посланіяхъ своихъ онъ (Іоаннъ) считаетъ за антихриста всякаго, кто не исповѣдуетъ Иисуса Христа во плоти пришедшаго и не признаетъ Его за Сына Божія“ (1 Іоан. 2, 22; 4, 3 и 2 Іоан. 1, 7), и въ примѣръ подобныхъ антихристовъ указываетъ Маркіона и Евіона⁸⁵). При такомъ пониманіи вышеозначенныхъ мѣстъ изъ посланій Іоанна, всѣ тѣ выводы, которые дѣлаютъ защитники коллективнаго пониманія антихриста на основаніи этихъ мѣстъ, совсѣмъ не имѣютъ цѣны въ нашихъ глазахъ. Для насъ важно только то, что въ ученіи ап. Іоанна оъ антихристѣ во 2, 18 нѣтъ ничего противорѣчающаго общему апостольскому ученію оъ этомъ предметѣ; напротивъ того, мы видѣли даже полное согласіе его съ явнымъ ученіемъ апостола Павла оъ антихристѣ, какъ отдѣльной личности.

Наконецъ, нѣкоторые намеки на антихриста и притомъ личнаго можно находить въ апокалипсисѣ св. Іоанна Богослова. Эти намеки настолько таинственны и прикровенны, что составленное на основаніи ихъ только ученіе оъ антихристѣ можетъ легко страдать сильными погрѣшностями; въ всякомъ случаѣ, такое ученіе не можетъ имѣть характера положительности и несомнѣнности: оно не можетъ быть гарантировано отъ чисто субъективнаго и произвольнаго пониманія дѣла. И въ православной церкви всегда существовало и существуетъ убѣжденіе, что на основаніи прикровенныхъ апокалипсическихъ скарій можно составлять только частныя мнѣнія, а никакъ не положительное ученіе о чемъ-либо. Поэтому въ нашихъ системахъ догматическаго богословія: втораго

⁸⁴) Въ толк. на посл. Іоанна. № 4. и 7. ⁸⁵) Пр. противъ ерет. рус. пер. 1849 г. т. I, стр. 180.

лиценціозія означенія никогда не служатъ доказательствомъ личности антикрита. Такъ дѣйствительно и должно быть: для человѣческаго ограниченнаго разума очень трудно вродичнуть въ сокровенныя тайны апокалипсиса. Этою трудностію пониманія апокалипсиса объясняется и то, что на основаніи апокалипсическихъ мѣстъ составлено очень много разнообразныхъ мнѣній объ антихристѣ. Такихъ мнѣній де-Ветте и Еббардъ насчитываютъ до семидесяти пяти. Въ виду такихъ трудностей пониманія апокалипсическихъ мѣстъ, относящихся къ нашему предмету, они не могутъ служить для насъ оружіемъ противъ направляемыхъ на эти мѣста возраженій со стороны протестантовъ. Поэтому, не вдаваясь въ полемику съ противниками нашего мнѣнія объ антихристѣ, мы ограничимся только краткимъ объясненіемъ, основаннымъ на толкованіи отцовъ и учителей церкви, относящихся къ нашему предмету мѣстъ апокалипсиса. Эти мѣста суть: XIII, 1—12; XVII, 8—14; XIX, 2.

Тайнозритель Іоаннъ видитъ выходящаго изъ моря звѣря съ 7 головами и 10 рогами... на головахъ его имена богохульная... и далъ ему драконъ силу свою и престолъ свой и великую власть... И даны были ему уста, говорящія гордо и богохульно... И отверзъ онъ уста свои для хулы на Бога, чтобы хулить имя Его, и жилище Его, и живущихъ на небѣ (XIII, 1. 2. 5; 6). Это видѣніе было разъяснено Іоанну ангеломъ. Звѣрь, котораго ты видѣлъ, сказалъ ему ангель, былъ, и нѣтъ его, и выйдетъ изъ бездны, и пойдетъ въ погибель... Седмь головъ суть седмь горъ, на которыхъ сидитъ жена... И звѣрь, который былъ, и котораго нѣтъ, есть восьмой, и изъ числа седми (царей), и пойдетъ въ погибель (XVII, 8. 9. 11). Эти приведенныя слова относили къ антихристу нѣкоторые отцы и учителя церкви. Такъ напр. Иринеи, изображая будущее отступничество при антихристѣ, говорить: „когда антихристъ придетъ, то по своему желанію возстановитъ въ себѣ самомъ богоотступничество... Пришествіе его, продолжаясь этотъ отецъ церкви, Іоаннъ въ откровеніи такъ изобразилъ: и звѣрь, котораго я видѣлъ, былъ подобенъ барсу и т. д. приводятся слова XIII гл. апокалипсиса. Въ другомъ мѣстѣ Иринеи, приведя слова Тайнозрителя о побѣдителяхъ десяти царей (XVII, 12—14), говорить: „итакъ очевидно, что имѣющій придти (по связи рѣчи разумѣется антихристъ) трехъ

изъ нихъ (10 царей) умертвить, а остальныхъ подчинить своей власти, и онъ будетъ восьмой между ними; и они опустошатъ Вавилонъ и сожгутъ его огнемъ и предадутъ свое царство звѣрю и будутъ гнать церковь, а потомъ будутъ сокрушены пришествіемъ Господа нашего“⁶⁶⁾. Св. Ефремъ Сиринъ, изображая, какъ онъ выражается, „безстыдство змія, который какъ тать придетъ въ свое время, съ намѣреніемъ окрасть, закласть и погубить избранное стадо истиннаго пастыря“, приводитъ тѣ же черты, которыми изображается апокалипсическій звѣрь⁶⁷⁾. Пользуясь этими отеческими свидѣтельствами, мы можемъ сдѣлать нѣсколько замѣтокъ по поводу видѣній Іоанна Богослова, замѣтокъ, относящихся къ предмету нашего изслѣдованія.

Въ откровеніи Іоанна говорится о трехъ различныхъ звѣряхъ: о звѣрѣ изъ моря (XIII, 1 и сл.), о звѣрѣ изъ земли (XIII, 11 и сл.) и о звѣрѣ изъ бездны (XI, 7. XVII, 8 и сл.). Если мы сравнимъ XVII, 3 и 8 съ гл. XIII, 1—2, то сходство въ описаніи (какъ здѣсь, такъ и тамъ звѣрю приписываются „имена богохульных“, семь головъ и 10 роговъ) и явное отождѣненіе одной главы къ другой (ангелъ въ XVII г. 8 ст. говоритъ Тайнозрителю: звѣрь, *котораго ты видѣлъ*, былъ, и нѣтъ его...) заставляютъ считать звѣря изъ моря и звѣря изъ бездны за одного звѣря. О *звѣрѣ* изъ моря говорится: *вотъ я увидѣлъ выходящаго изъ моря звѣря съ 7 головами и 10 рогами... Онъ былъ подобенъ барсу, ноги у него, какъ у льва, и далъ ему драконъ силу свою и престолъ свой и великую власть* (XIII, 1—2). Это видѣніе непроизвольно напоминаетъ видѣніе Давиіла о четырехъ животныхъ, выходящихъ изъ моря (гл. 7). Если тамъ подъ этимъ образомъ изображаются четыре міровыя царства, которыя будутъ существовать на землѣ (7, 17), то, по сходству видѣній, можно допустить, что въ видѣніи Іоанна подъ образомъ одного звѣря изъ моря изображается вообще мірская, враждебно настроенная противъ Бога и Его царства сила. Теперь спрашивается, что же означаютъ головы этого звѣря? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ служатъ откров. 17, 9: *семь головъ суть семь горъ, на кото-*

⁶⁶⁾ Противъ ересей, кн. V, гл. 26 и 28, стр. 651—652, 658.

⁶⁷⁾ «Слово на пришествіе Господне, на скончаніе міра и пришествіе антихристова». Ть св. от. 1849 г. 14 ч. стр. 29—32.

рыла сидитъ жена, и седмѣ царей. Такимъ образомъ головы означаютъ носителей мірской власти, враждебно настроенныхъ противъ Бога. Такимъ представителемъ мірскаго могущества будетъ и звѣрь, который былъ и котораго нѣтъ, т.-е. звѣрь изъ бездны. „Всякое мірское могущество, говоритъ Ринкъ, воплощается въ одномъ царѣ и главѣ; такъ, Навуходоносоръ есть воплощеніе вавилонскаго царства (Дан. 2, 32); Александръ Македонскій—греческаго царства. Уже изъ этого ясно, что и „восьмый царь“, или звѣрь изъ бездны будетъ личнымъ представителемъ послѣдняго противухристіанскаго царства“⁸⁸).

Апокалипсическій звѣрь изъ бездны, называемый „восьмымъ“, несмотря на свое близкое отношеніе къ четырехъ-составному звѣрю изъ моря, въ тоже время имѣетъ нѣкоторое отличіе отъ него. Выйдя изъ среды семи головъ (или царей) звѣря изъ моря (Апок. 17, 10, 11), онъ въ то же время будетъ звѣремъ изъ бездны, т.-е. будетъ имѣть связь съ царствомъ тьмы, съ тайниками демоническихъ силъ пагубы (Апок. 17, 8; 9, 11; 11, 7). Будучи послѣднимъ представителемъ мірскаго антихристіанскаго царства, онъ въ тоже время будетъ зависѣть отъ діавола, и въ немъ боговраждебность проявится вполне, на что указываетъ багряность его—17, 3 (знакъ кровожадности). Всѣ эти черты, приписываемыя Тайнозрителемъ звѣрю изъ бездны, не напоминаютъ ли намъ *человѣка грѣха*, который представляется апостоломъ Павломъ главою отступленія и о которомъ говорится, что *пришествіе его по дѣйствию сатаны* (2 Сол. 2, 9)?! Замѣтимъ при этомъ, что оба апостола, Павелъ и Іоаннъ, говорятъ о пораженіи (ἀπώλεια) антихриста совершенно согласно между собою. Какъ по предсказанію ап. Павла, торжество антихриста будетъ кратко и судъ постигнетъ его скоро (2 Сол. 2, 3, 8), такъ и св. Іоаннъ, едва только сказалъ о новомъ явленіи звѣря, какъ прибавляетъ уже, что онъ *пойдетъ въ пошибель* (17, 8, 11). Такое сходство между „человѣкомъ грѣха“ и „звѣремъ изъ бездны“ приводитъ насъ къ той мысли, что послѣдній также есть отдѣльный индивидуумъ. Даже, къ тому же выводу можно придти, если взять во вниманіе отношеніе разсматриваемаго нами видѣнія Іоанна къ видѣнію пророка Даніила

⁸⁸) Rinck. Die Zeichen der letzten Zeit, 1863 г. стр. 278—279.

о маломъ рогѣ (VII, 8) и о наглomъ и коварномъ царѣ (VIII, 23). Если тамъ подъ образомъ „малого рога“ изображается антихристъ, а подъ образомъ „коварнаго царя“ — Антиохъ Епифанъ, историческая личность, то здѣсь изображаемый подъ образомъ „звѣря изъ бездны“ антихристъ, по аналогіи, также долженъ быть личностью. „Фигура Антиоха Епифана, замѣчаетъ Ауберленъ, безъ сомнѣнія, предносилась въ мысли Іоанна каждый разъ, какъ онъ слышалъ объ антихристѣ, подобно тому какъ она предносилась въ мысли апостола Павла, когда онъ писалъ свое второе посланіе къ Солунянамъ. Вотъ въ этомъ-то смыслѣ и сказано: *зепрь былъ, нтъ еіо и явится*“⁸⁹⁾. Вообще; „восьмый царь“ есть одна и таже личность съ „малымъ рогомъ“, или съ „наглымъ и коварнымъ царемъ“ у Даниила (VII, 8; VIII, 23). Одаренный полною властью дракона, воспламененный своимъ бѣшенствомъ противъ Бога, онъ будетъ послѣднимъ и страшнымъ противникомъ святыхъ предъ наступленіемъ славнаго царства Христова. Итакъ, если признавать „звѣря изъ бездны“ за антихриста, а признавать это побуждаютъ, какъ мы видали, свидѣтельства нѣкоторыхъ отцевъ и учителей церкви и контекстъ рѣчи, то необходимо допустить также, что онъ есть отдѣльный человѣкъ, конкретъ, индивидуумъ, отдѣльная личность, и именно одаренная большою силою и властью, которая соединить въ себѣ всѣ свойства мірскаго боговраждебнаго могущества, существовавшія прежде нея⁹⁰⁾. Это, такъ сказать, заключительное пророчество св. Іоанна, несмотря на свою таинственность, приводитъ насъ къ тому же заключенію относительно антихриста, къ какому мы пришли раньше, т.-е. что антихристъ есть личность.

Результатомъ нашего изслѣдованія относящихся къ нашему вопросу мѣстъ Св. Писанія, изслѣдованія, основаннаго на толкованіи этихъ мѣстъ древнѣйшими отцами и учителями церкви, оказывается, что имѣющій придти предъ кончиною міра антихристъ есть не коллективное понятіе, или собраніе многихъ еретиковъ и нечестивыхъ людей, не отвлеченный принципъ зла,

⁸⁹⁾ Пр. Давидъ и Апокал. пер. 1882 г. стр. 360.

⁹⁰⁾ Hebart. Die zweite sichtbare Zukunft Christi. 1860. S. 112.

какъ это стараются доказать разсматриваемые нами кѣмѣніе ученые, но конкретная личность, отдѣльный человѣкъ.

Все высказанное нами доселѣ о личности антихриста имѣетъ силу въ отношеніи ко всѣмъ отраслямъ разсматриваемаго нами коллективнаго пониманія послѣдняго врага христіанства, и всѣ упомянутыя нами лица и цѣлыя общества согласны въ такомъ пониманіи антихриста. Но тѣмъ не менѣе у нѣкоторыхъ изъ нихъ есть свои особенные мотивы и основанія для такого пониманія антихриста. Въ данномъ случаѣ мы разумѣемъ протестантовъ и реформаторовъ, считающихъ папство за антихриста, и нашихъ раскольниковъ, признающихъ за антихриста всю нашу іерархію и вообще всѣ постановленія нашей православной церкви, несогласныя съ ихъ духомъ.

Поэтому мы, въ силу полноты разбора разсматриваемаго нами мнѣнія объ антихристѣ, считаемъ нужнымъ посвятить нѣсколько страницъ критической оцѣнкѣ специфическихъ основаній, по которымъ вышеупомянутыя общества отступаютъ отъ взгляда на антихриста нашей православной церкви, и прежде всего остановимся на мнѣніи реформаторовъ, что папство есть антихристъ.

Уже самое происхожденіе этого мнѣнія говоритъ далеко не въ пользу его. Извѣстно, что это мнѣніе было отчасти высказываемо различными религіозными сектами среднихъ вѣковъ, которые, недовольныя злоупотребленіями папъ, изъ ненависти къ послѣднимъ прилагали къ нимъ имя „антихристъ“.

Въ XVI же столѣтіи, когда появилось оппозиціонное папству ученіе, (извѣстное) называемое реформаторскимъ, виновники и представители реформаціи, въ пылу полемики съ папами, начали уже открыто и прямо называть папъ антихристомъ, употребляя это слово въ собственномъ смыслѣ. Но такъ какъ новое ученіе противорѣчило яснымъ указаніямъ св. Писанія, то протестанты, чтобы прикрыть это противорѣчіе, начали перетолковывать мѣста св. Писанія каждый по своему усмотрѣнію и произволу. И у нихъ явилось ученіе, что подъ антихристомъ нужно разумѣть цѣлое общество еретиковъ или нечестивыхъ людей,—послѣдовательный рядъ папъ. Мы разобрали мѣста св. Писанія, относящіяся къ ученію объ антихристѣ, и увидѣли, что антихристъ, вопреки ученію протестантовъ, есть отдѣльный человѣкъ. Теперь разсмотримъ, въ частности, основанія, по ко-

горькиѣ протестанты считаютъ именно папство антихристомъ. Главныя основанія для этого они находятъ въ 2-мъ посланіи къ Солунянамъ, и они слѣдующія:

1) Павелъ говоритъ объ одной извращающей христіанство силѣ, которая сама выйдетъ изъ христіанства,—ибо онъ называетъ ее *отступленіемъ*, именно, отъ вѣры, отъ чистаго Евангелія,—и это относится не къ языческимъ или нехристіанскимъ силамъ, но къ папству, которымъ христіанство извращено въ высшей степени. 2) Папы въ христіанской церкви приписывали себѣ божескую честь: они перенесли на себя, какъ на *Christi vicarios*, подобающую одному Христу славу, они даже называются куріалистами *dei visibiles*; они заставляютъ въ храмѣ Божіемъ, т.-е. въ церкви христіанской, почитать себя, какъ вышечеловѣческое существо, они возвысились надъ всякимъ предметомъ почитанія (*σέβασμα*). 3) Средствами, которыми они удерживали въ суевѣрїи христіанъ, часто были сатаинскіе происки, обманы и ложныя чудеса. 4) Слабое проявленіе этой пагубной силы существовало уже во времена ап. Павла, но не въ городѣ Римѣ, а вообще въ христіанской церкви, ибо уже и тогда были учителя, открыто проводившіе іерархическую тенденцію, которые пользовались христіанствомъ только для своихъ цѣлей и интересовъ, обманывали и соблазняли другихъ. 5) Христось, наконецъ, уничтожитъ антихриста (папство) своимъ Евангеліемъ,—господствомъ духа его, какъ онъ (духъ) уже проявился въ реформациі, и потомъ послѣ окончательнаго паденія папства послѣдуетъ славное второе пришествіе Христа на землю ⁹¹⁾.

Но всѣ эти (доказательства), при безпристрастномъ взглядѣ, оказываются недостаточными для доказательства той мысли, что папство есть антихристъ, — тотъ врагъ христіанства, котораго слѣдуетъ ожидать предъ вторымъ пришествіемъ Господа на землю. Что папство не—антихристъ, это уже доказывается тѣмъ, что антихристъ, какъ мы видѣли, есть отдѣльная личность, а не сила, обнаруживающаяся въ послѣдовательномъ рядѣ личностей. Но если мы станемъ разбирать эти основанія съ точки зрѣнія

⁹¹⁾ См. у Philippi... стр. 67; Heubner. Praktische Erklärung d. N. T. 4 т. 172. стр. ср. Zeitschrift für Theol. und Kirche. 1877 г. 38 ч. стр. 60—61.

защитниковъ подобнаго мнѣнія, — то и въ такомъ случаѣ они не выдерживаютъ критики.

1) Можно сознаться, что „папство, какъ выражается Гейбнеръ, есть антихристіанство съ христіанскою маскою: полное антихристіанство должно обнаруживаться безъ маски. Грязное пятно римской куріи есть то, что для нея религія служить простымъ только средствомъ, цѣлю же — собственное господство“^{*)}). Дѣйствительно, папство въ нѣкоторомъ родѣ напоминаетъ человека грѣха. Папа объявляетъ, что онъ есть намѣстникъ Бога и Христа, онъ приписываетъ себѣ непогрѣшимость; онъ присвоиваетъ себѣ не только власть на землѣ, но чрезъ отпущеніе грѣховъ, буллъ и т. п. власть на небѣ. Свой божественный авторитетъ папы проводили въ такой мѣрѣ, что тѣхъ, которые не признавали его и не подчинялись ихъ требованіямъ, они безпощадно преслѣдовали и проливали кровь многихъ. Но несмотря на все это, папство не есть антихристъ въ собственномъ смыслѣ. Отступленіе, которое протестанты относятъ къ папству, есть всецѣлое отпаденіе отъ христіанства, отрицаніе Христа, невѣріе; папство же можетъ называться (въ самомъ крайнемъ случаѣ) только искаженіемъ христіанства. Никогда оно не отказывалось, не отрѣшалось отъ христіанства, напротивъ, оно даже путемъ насилія и принужденія старалось сохранять и поддерживать христіанство.

2) Отсюда само собою слѣдуетъ, что въ папствѣ, которое никогда не отступало отъ христіанства, религія совсѣмъ еще не уничтожалась. Папы никогда въ собственномъ смыслѣ не возвышались надъ Богомъ, и почитаніе своей личности не поставляли на мѣсто почитанія Бога; папы даже въ самое дурное время признавали, что надъ ними есть Богъ, и никогда не отрицали божества Иисуса Христа, — а все это характеризуетъ будущаго противника Христова. Папы, собственно говоря, не могутъ считаться намѣренными противниками (ἀντικείμενοι) Божиими: они весь свой авторитетъ производили отъ Бога и желали называться только рабами Его. 3) Дѣйствовавшая во времена апостола *тайна беззаконія* не можетъ считаться началомъ пап-

*) Heubner. Pr. Erkl. d. N. T. 4 т. стр. 172.

стой іерархіи, — послѣдняя вышла исключительно изъ Рима.

4) Наконецъ, уничтоженіе антихристіанскаго могущества, по ученію ап. Павла, должно быть однократнымъ (*Господь Іисусъ убьетъ беззаконника дуломъ устъ Своихъ*), а не повторяющимся нѣсколько разъ, какъ это допускаютъ, какъ мы видали, защитники разсматриваемаго нами мнѣнія.

Вообще, нужно сознаться, что въ папствѣ, при всемъ благочестіи отдѣльныхъ носителей его, есть антихристіанскій духъ, о которомъ еще нельзя сказать, — исчезнетъ ли онъ, или еще разовьется. Но во всякомъ случаѣ папство нельзя назвать антихристомъ, „ибо въ папствѣ, говоритъ Люгардъ, еще сохраняется сущность христіанской истины, и приверженцы и защитники его (папства) еще могутъ спастись, хотя и находятся въ большой опасности относительно своихъ душъ. Притомъ же, продолжаетъ тотъ же ученый, теперь всеобще признано, что ап. Павелъ говоритъ не о множествѣ, а объ одной личности, которая принадлежитъ концу исторіи“¹⁾).

Теперь мы должны были бы обратиться къ разбору мнѣнія нашихъ раскольниковъ объ антихриствѣ, или какъ собирательномъ имени, или же какъ духъ общества, отступленія отъ истинной православной вѣры; но такъ какъ, съ одной стороны, исторія и разборъ различныхъ заблужденій раскольниковъ относится къ области науки, извѣстной подъ названіемъ „исторіи русскаго раскола“, и такъ какъ, съ другой стороны, полный и обстоятельный разборъ заблужденія раскольниковъ касательно антихриста представленъ профессоромъ Нильскимъ въ его книгѣ „объ антихриствѣ противъ раскольниковъ“, — то мы и оставимъ это мнѣніе раскольниковъ безъ разбора.

Ко всему сказанному нами относительно разобраннаго нами мнѣнія объ антихриствѣ, какъ коллективномъ понятіи, можно присоединить то замѣчаніе, что это мнѣніе уже отжило свой вѣкъ, и въ настоящее время оно почти не имѣетъ видныхъ представителей и защитниковъ. „Взглядъ,—говоритъ одинъ современный намъ нѣмецкій богословъ, что будто бы подъ анти-

¹⁾ Luthard. Die Lehre v. d. letzten Dingen. 1861. 155 стр. Борге подробный разборъ мнѣнія, что папство—антихриствѣ, см. у Bellarmini. De controversiis fidei. T. I. lib. III «de summo pontifice».

христомъ нужно разумѣть только общее понятіе распростра-
неннаго въ міръ зла, давно отвергнутое, какъ несостоятельный,
а напротивъ признается, что въ данномъ случаѣ разумѣется оп-
ределенный индивидуумъ, одинъ мірской повелитель " 54).

Разсмотрѣнные нами мнѣнія, признавая антихриста или соби-
рательнымъ, коллективнымъ понятіемъ, или просто отвѣчен-
нымъ принципомъ зла, не отвергали той мысли, что въ концу
временъ этотъ принципъ разовьется въ болѣе широкихъ раз-
мѣрахъ и будетъ уничтоженъ по открытіи царства славы 55), ко-
роче сказать, разобранныя нами группа мнѣній (за исключе-
ніемъ нашихъ раскольниковъ) исполненія пророчествъ объ ан-
тихристѣ ожидала главнымъ образомъ въ будущемъ времени.
Теперь мы переходимъ къ обзору тѣхъ мнѣній, которыя, при-
знавая антихриста личностью, исполненіе пророчествъ о немъ
видѣли въ различныхъ прошедшихъ историческихъ событіяхъ и
личностяхъ, это, такъ называемое, *временно-историческое пони-
маніе антихриста*, или *раціоналистическое мнѣніе*.

Б) Защитники временно-историческаго пониманія антихриста
ученіе св. Писанія о немъ считаютъ уже исполнившимся пред-
казаніемъ,—таковы: Гуго Гроцій, Ветстейнъ, Гаммондъ, Кле-
рикъ, Витби, Шеттгенъ, Нессельтъ, Краузе, Гардуинъ и другіе.
Всѣ эти толкователи согласны между собою въ томъ, что второе
пришествіе Господа, второму должно предшествовать явленіе
антихриста, относятъ къ невидимому пришествію Господа на
судъ надъ Іерусалимомъ. Но въ представленіи антихриста они
строго различаются между собою.

Гроцій понимаетъ подъ антихристомъ извѣстнаго своимъ без-
божіемъ императора Каія Калигулу,—того безумнаго тирана,
который требовалъ всеобщаго почтенія себѣ, какъ высочайшему
Богу,—большаго, чѣмъ оказывали Юпитеру 56), и приказалъ по-
ставить свою статую въ Іерусалимскомъ храмѣ 57). Гроцій, дагѣ

54) Karsten. Die letzten Dinge. 1883 г. 135 стр.

55) Напр. протестанты держатся того мнѣнія, что папство обнаружитъ свое
антихристіанство еще въ большихъ размѣрахъ, и затѣмъ уже наступитъ послѣд-
ній судъ (Comment. Meyer. 10 т. стр. 218).

56) Sueton. Caligula. cap. 22. 23.

57) Ioseph. Antiq. 18, 8.

отличаетъ „человѣка грѣха“ отъ „беззаконника“ (2 Солум. II, 8) и подъ послѣднимъ разумѣетъ Симона волхва: при *imprius primus* онъ видитъ еще *imprius doctor*, который былъ потомъ уничтоженъ явленіемъ Христа, именно въ дѣйствіи апостола Петра (Дѣян. VIII, 20). *Витзій* и *Ветштейнъ* подъ антихристомъ разумѣли императора Тита, который на мѣстѣ разрушеннаго храма приносилъ жертвы богамъ. *Гаммондъ* все ученіе ап. Павла о „человѣкѣ грѣха“ относитъ къ гностикамъ и особенно къ главѣ ихъ, Симону волхву, который, какъ выражается этотъ ученый, *se dictitaret summum patrem omnium regum, et qui ipsum Iudaeorum deum creaverat* ⁹⁹). Остроумнѣйшій изъ древнѣйшихъ англійскихъ экзегетовъ *Уитби* (*Whitby*) считаетъ антихристомъ іудейскую націю съ ея порывами къ мистикамъ и съ ея ненавистью къ христіанскимъ общинамъ, націю, которую только императоръ Клавдій еще сдерживалъ отъ отпаденія отъ Рима. Съ нимъ въ сущности согласны *Нессельтъ* и *Краузе* ¹⁰⁰).

Католическіе богословы XVI и XVII вв. въ главныхъ пунктахъ примыкали къ древне-отеческимъ мнѣніямъ объ антихристѣ. Совершенно особнякомъ стоитъ толкованіе Гардуина ¹⁰⁰) и ученика его Берюйера ¹⁰¹). Объясняя относящееся къ нашему предмету мѣсто изъ 2-го посланія къ Солуніянамъ, они подъ „отступленіемъ“ (*ἀποστασία*) разумѣютъ совершающееся въ Іерусалимѣ смѣшеніе іудейства съ язычествомъ и идолопоклонствомъ, въ которомъ принимаетъ участіе значительная часть народа во главѣ съ первосвященникомъ своимъ, саддукеемъ *Аманіей* (Дѣян. 23, 2). Этого послѣдняго они и считаютъ человекомъ беззаконія.

Но главнымъ образомъ фигурируетъ въ качествѣ антихриста или, въ частности, апокалипсическаго звѣря римскій императоръ Неронъ. Нѣкоторые либеральные протестантскіе богословы каковы: Корроди, Эйхгорнъ, Эвальдъ, Люкке, де-Ветте и др. стараются навязать писателю Апокалипсиса и всей вообще христіанской церкви басню о Неронѣ, который будто-бы чудесно бу-

⁹⁹) См. Comment. Meyer. 10 т. стр. 225—226.

¹⁰⁰) См. Пр. Собес. 1885 г. июль. стр. 280.

¹⁰¹) Comment. in Nov. Test. 1741. p. 313—314.

¹⁰²) Paraphrase litt. des Epitres des Apotres. 1758. IV. 68.

дети возвращены къ жизни и явятся въ качествѣ антихриста. Бауръ выводитъ съ Керномъ приписываетъ и писателю 2-аго посланія къ Солунянамъ ложную мысль о возвращеніи Нерона и говоритъ: „ничто не мѣшаетъ намъ разумѣть подъ антихристомъ посланія тоже самое лицо, какое и въ Апокалипсисѣ, т.-е. Нерона“ ¹⁰²). Также настойчиво навязываетъ древнимъ христіанамъ тенденцію о Неронѣ извѣстный западный ученый Ренанъ.¹

Въ своей книгѣ подъ заглавіемъ „L'antichrist“, появившейся въ 1873 году въ Парижѣ, онъ старается между прочимъ доказать, что Апокалипсисъ — „книга о Неронѣ, что подъ именемъ антихриста въ ней разумѣется Неронъ, имѣющій снова, послѣ своей смерти, явиться на землю и разыграть заключительную роль въ міровой драмѣ въ качествѣ антихриста“ ¹⁰³). Ренанъ называетъ эту идею „источнымъ началомъ“, „матерью Апокалипсиса“, и считаетъ ее на столько вѣрною, что не допускаетъ возможности сомнѣваться въ справедливости своей гипотезы. Ренанъ утверждаетъ, что въ такомъ же смыслѣ понимался Апокалипсисъ въ христіанской церкви первыхъ трехъ вѣковъ. Не приводя никакихъ историческихъ данныхъ, онъ однако находитъ несомнѣннымъ, что смыслъ этотъ былъ извѣстенъ „нѣкоторымъ посвященнымъ лицамъ“. Къ числу этихъ лицъ Ренанъ относитъ авторовъ „четвертой книги Ездры“ и „Вознесенія Исаи“, составителей сивилинскихъ поэмъ и Викторина Пиктавійскаго, писавшаго будто бы во второй половинѣ II вѣка толкованіе на Апокалипсисъ. Объ Іустинѣ мученикѣ и Мелитонѣ Сардійскомъ Ренанъ выражается съ меньшею рѣшительностію и говоритъ, что „они, повидимому, почти имѣли полное понятіе о смыслѣ Апокалипсиса“, хотя въ пользу эту не приводитъ никакихъ подтвержденій, конечно, за неизмѣнимъ послѣднихъ. Но за то Коммодіанъ, писатель второй половины III вѣка по Р. Хр., по словамъ Ренана, „ни на одно мгновеніе не сомнѣвался, что Неронъ долженъ воскреснуть изъ ада и явиться въ качествѣ антихриста“. Такими-то доводами Ренанъ доказываетъ свою пред-

¹⁰²) Theolog. Jahrbuch. 1855 г. S. 150.

¹⁰³) См. сочин. Ренана «L'Antichrist» во введеніи стр. 1.

важную идею объ олицетвореніи христіанскимъ сознаніемъ антихриста въ лицѣ Нерона¹⁰⁴).

Но напрасно Бауръ, Ренанъ и др. навязываютъ древне-христіанской церкви мысль о вторичномъ явленіи Нерона въ качествѣ антихриста. Правда вскоре по смерти Нерона среди язычниковъ распространилась молва, что Неронъ не умеръ, а скрывается за Евратомъ и опять скоро явится на сценѣ мировой исторіи. „Неронъ, — свидѣтельствуетъ Светоній, послѣ сдачи галльскихъ легионовъ и преторовъ въ полѣу Галлы убѣжалъ изъ Рима и, когда преслѣдовавшіе его могли догнать его, умертвилъ себя. Несмотря на то, что трущъ его торжественно былъ похороненъ, явилась народная молва, что онъ на самомъ дѣлѣ не умеръ, а живъ еще и скрывается по ту сторону Еврата у Пароявъ, къ которымъ онъ бѣжалъ и у которыхъ онъ собираетъ вспомогательное войско, чтобы съ нимъ возвратиться въ Римъ, завоевать и разрушить его“¹⁰⁵). Но чтобы христіане образовали изъ этого фавулу, что онъ чудомъ божественнаго всемогущества будетъ оживлять, дабы не было недостатка въ живомъ, осязательномъ антихристѣ, объ этомъ нѣтъ ни малѣйшаго слѣда въ исторіи христіанства первыхъ трехъ вѣковъ. Бауръ и Ренанъ въ подтвержденіе своего мнѣнія ссылаются на книги Сивиллы. Но они забываютъ, что книги Сивиллы составлены не христіанами, а іудеями, притомъ онѣ ни слова не говорятъ о смерти Нерона, по сказанію ихъ, онъ находится въ бѣгахъ, скрывается гдѣ-то и опять явится въ послѣдствіи¹⁰⁶). Изъ христіанъ первый упоминаетъ объ этой баснѣ Коммодіанъ африканецъ (около 252 г.). Правда, по его мнѣнію, антихристъ есть Неронъ, который выходитъ изъ преисподней и, въ сопровожденіи ложнаго пророка, обладающаго непреодолимою силою оболъщенія, выдаетъ себя за Мессію и принимаетъ поклоненіе какъ Богъ. Но подобный взглядъ Коммодіанъ заимствовалъ изъ книгъ Сивиллы, какъ свидѣтельствуетъ издатель его сочиненія „Spicileg. solesm. Carmem. apologeticum“ г. Питра. Притомъ же сочиненія,¹⁰⁷) на которыхъ

¹⁰⁴) См. «Антихристъ Ренана» Н. Рождественскаго въ Хр. Чт. 1874 г. ч. I. стр. 94. 114. 117—118.

¹⁰⁵) Sueton. Néron. 49. 57. Ср. Tacit. Hist. II. 8.

¹⁰⁶) См. Пр. Собес. 1885 г. окт. 151 стр. Примѣч.

¹⁰⁷) См. вышеупомянутое и другое стихотвореніе «instructions».

ссылаются рационалисты, относятся къ гораздо позднѣйшему времени сравнительно съ эпохою жизни Коммодіана ¹⁰⁸).

Затѣмъ рационалисты ссылаются на Лактанція, жившаго въ IV вѣвѣ. Но этотъ писатель вовсе не раздѣляетъ подобной басни, но напротивъ даже считаетъ сумасбродными (deliri) тѣхъ, которые думаютъ, что Неронъ похищенъ и живымъ сохраняется, потому въ свое время явится и предвѣститъ пришествіе антихриста (praecedat adventum antichristi) и источникомъ подобной молвы считаетъ книги Ойвиллы ¹⁰⁹). Къ тому же здѣсь нѣтъ и намекъ на то, что Неронъ есть антихристъ, а только говорится что онъ предтеча послѣдняго. Блаженный Августинъ также знаетъ объ этой баснѣ. Сказавши, что нѣкоторые подъ тайною беззаконія разумѣютъ Нерона, Августинъ продолжаетъ: „нѣкоторые ожидаютъ, что самъ Неронъ опять возстанетъ и явится въ качествѣ антихриста; другіе же думаютъ, что онъ не убитъ, а тайно похищенъ и живой сирывается до тѣхъ поръ, пока снова не явится въ свое время и не возвратится на царство. Но такое гаданіе думающихъ такъ мнѣ, замѣчаетъ Августинъ, кажется очень страннымъ (чудеснымъ) ¹¹⁰).

Вообще, нужно замѣтить, подобная фабула о вторичномъ явленіи Нерона въ качествѣ антихриста,—фабула, измышленная самими же язычниками (Римлянами) подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ страшныхъ злодѣяній, совершенныхъ этимъ императоромъ, — не заслуживаетъ съ нашей стороны подробнаго разбора, а достаточно для опроверженія ея и вышесамѣннаго.

Теперь же остановимся на болѣе трезвомъ (сравнительно со взглядами упомянутыхъ нами рационалистовъ) взглядѣ на антихриста извѣстнаго католическаго богослова Деллингера,—взглядъ, высказанномъ имъ въ его „Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung“ ¹¹¹). Что въ концѣ настоящаго міра, предъ послѣднимъ пришествіемъ Христовымъ явится послѣдній и великій антихристъ, что онъ объявитъ вражду церкви и множеству вѣрующихъ увлечетъ къ отпаденію отъ нея, это было, по

¹⁰⁸) Христ. Чт. 1874 г. 1 ч., стр. 118.

¹⁰⁹) Lactant. de mortibus persecutorum. 1. c. 2.

¹¹⁰) De civit. Dei. lib. XX. cap. XIX.

¹¹¹) Zweite Auflage. Regensburg. 1868. p. 279—292.

мнѣнію Деллингера, общими и постоянными мнѣніемъ и преданіемъ вселенской церкви. Антихристъ этотъ будетъ имѣть сходство съ описаннымъ у апостола Павла *человѣкомъ беззаконіа*, на немъ исполнятся предсказанія этого апостола о появленіи великаго *противника Христова*. Не вопросъ въ томъ, есть ли это послѣднее исполненіе единственное, не предшествовало ли ему другое, и *зв.* Павелъ не имѣлъ ли въ виду главнымъ образомъ это первое и непосредственно предстоящее исполненіе? Деллингеръ отвѣчаетъ, что ап. Павелъ имѣлъ въ виду главнымъ образомъ ближайшее къ нему событіе. Такимъ событіемъ было, по мнѣнію Деллингера, правленіе Нерона. „Его правленіе, говоритъ этотъ ученый, вполне отвѣчало ожиданію апостола. Это былъ подлинно *человѣкъ беззаконіа*, истинное нравственное чудовище... Вообще все описанное въ посланія ап. Павла въ существенныхъ чертахъ исполнилось на Неронѣ и въ тогдашнихъ событіяхъ, которыхъ Неронъ былъ главнымъ виновникомъ. Этихъ однако нисколько не устранилось образовавшееся въ послѣдствіи въ церкви общее убѣжденіе о вторичномъ, окончательно исполненіи словъ апостола въ концѣ времени“¹¹⁹).

Этотъ взглядъ Деллингера, чуждый крайностей мнѣній объ антихриствѣ вышеупомянутыхъ нами рационалистовъ, однако во многомъ сходенъ съ послѣдними и потому раздѣляетъ съ ними общій недостатокъ. Общій же недостатокъ во всѣхъ разсматриваемыхъ нами мнѣніяхъ объ антихриствѣ есть тотъ, что они время пришествія Христа на землю, которому должно предшествовать явленіе антихриста, ограничиваютъ катастрофою разрушенія Иерусалима. Поэтому для опроверженія этихъ мнѣній прежде всего и главнымъ образомъ нужно обратить вниманіе на этотъ пунктъ.

Защитники разсматриваемаго нами мнѣнія объ антихриствѣ, какъ бывшей исторической личности, для доказательства своей мысли ссылаются на наивѣстныя уже намъ мѣста св. Писанія, но только въ этихъ мѣстахъ они обращаютъ почти исключительное вниманіе на тѣ выраженія и термины, которыми опредѣляется время

¹¹⁹) Очень подробное и обстоятельное толкованіе 2 Сол. 2, 1—12 Деллингеромъ см. въ статьѣ Богословскаго: «человѣкъ беззаконіа», въ Прав. Собес. 1835 г. Октябръ.

второго пришествія Христа на землю и тѣсно связаннаго съ нимъ явленія антихриста; поэтому мы опять обратимся къ разобран-нымъ нами мѣстамъ св. Писанія.

Исходнымъ нунитомъ ученія апостоловъ о пришествіи Христовомъ и о событіяхъ, предшествующихъ ему, служатъ, по мнѣнію Деллингера, ученіе самого Спасителя. „Все, что въ писаніяхъ апостольскихъ, говоритъ этотъ богословъ, содержится пророческаго относительно будущихъ судебъ церкви, основывается на предсказаніяхъ Іисуса Христа; особенно важное значеніе здѣсь имѣеть эсхатологическая рѣчь Спасителя (Мѣ. 24 и 25 гл.). Содержаніе этихъ предсказаній апостолы предполагаютъ извѣстнымъ для вѣрующихъ, они ссылаются на эти предсказанія, иногда повторяютъ ихъ буквально. Господь предсказалъ рядъ событій, которыя совершатся еще, по Его словамъ, при жизни Его современниковъ (Мѣ. 24, 34), событій, средоточіемъ которыхъ будетъ разрушеніе Іерусалима, какъ кара Божія на этотъ преступный городъ“¹¹³⁾. „Спаситель“, продолжаетъ Деллигеръ, „говоря образнымъ языкомъ пророковъ, представилъ карательный судъ надъ Іерусалимомъ, какъ дѣйствіе Своего (невидимаго) пришествія. Онъ сказалъ, что это пришествіе близко и апостолы должны видѣть его естественно очами вѣры въ этой страшной катастрофѣ. Эти-то указанія и предсказанія Спасителя и имѣли въ виду апостолы, когда говорили о явленіи или пришествіи Господа. Они твердо были увѣрены въ близости пришествія Господа для суда надъ Іерусалимомъ. Но имъ совершенно было неизвѣстно, когда наступитъ послѣднее, окончательное пришествіе Господа, и сколько еще времени пройдетъ до его наступленія“¹¹⁴⁾.

Такова аргументація Деллингера того положенія, что апостолы, говоря о явленіи или пришествіи Господа, разумѣли катастрофу разрушенія Іерусалима.

Мы, конечно, не станемъ отрицать того, что Спаситель въ Своей рѣчи касался катастрофы разрушенія Іерусалима и событій, современныхъ ей, — но мы въ то же время можемъ смѣло утверждать, что въ этой рѣчи говорится и о послѣднемъ при-

¹¹³⁾ См. Пр. Осб. 1886 г.; стр. 127—128.

¹¹⁴⁾ Ibi, d. стр. 129—131.

шествіи Христа на землю, — даже больше того, нѣкоторыя событія, предсказанныя Спасителемъ, относятся исключительно къ послѣднему времени.

Уже самый поводъ, по которому сказана была эсхатологическая рѣчь (Мѡ. 24, 2, 3) Спасителя, заставляетъ насъ видѣть въ словахъ І. Христа предсказаніе предстоящей катастрофы разрушенія Іерусалима, и многое изъ предсказаннаго Спасителемъ уже исполнилось. Но Спаситель, выходя изъ разсужденія о вещахъ или событіяхъ ближайшихъ, всегда восходилъ въ своихъ рѣчахъ до открытія тайнъ высшихъ. Такъ и здѣсь: начавши Свою эсхатологическую рѣчь предсказаніемъ судьбы Іерусалима, Онъ переходитъ затѣмъ къ предсказаніямъ о послѣдней судьбѣ всего міра. Крайнее развитіе антихристіанскаго направленія, изсякновение христіанской любви у многихъ (Мѡ. 24, 12), великая скорбь, какой не было и не будетъ (21), повсемѣстное распространеніе Евангелія (14), пришествіе Сына человѣческаго (27), судъ надъ живыми и умершими и окончательное рѣшеніе ихъ участи (25, 31—46),—все это можетъ быть отнесено только ко времени славнаго втораго (видимаго) пришествія Христа на землю, а не къ таинственному пришествію Сына человѣческаго для суда надъ Іерусалимомъ. „Если подобное тому, что изображено въ рѣчи Спасителя—скажемъ словами одного ученаго,—и случилось предъ разрушеніемъ Іерусалима и о чемъ свидѣтельствуемъ намъ Іосифъ Флавій въ своемъ сочиненіи о войнѣ Іудейской, то это былъ только слабый отобразъ указаннаго здѣсь сильнаго безпримѣрнаго упадка Церкви къ концу времени,—упадка, который ап. Павломъ обозначенъ даже особымъ именемъ отпаденія—*ἀποστασία* (2 Сол. 2, 3)“¹¹⁵).

Спаситель довольно долго внушалъ своимъ ученикамъ, какъ они постоянно бдительны должны ожидать втораго пришествія Его и въ чемъ должно состоять это пламенное ожиданіе *женила, который не замедлитъ прихода* (Мѡ. 24, 42—44. 25, 1—12). Величественное изображеніе картины страшнаго суда закончило эту продолжительную уединенную бесѣду Господа съ учениками на горѣ Елеонской и окончательно укоренило въ душахъ апостоловъ постоянное ожиданіе пришествія Господа.

¹¹⁵) Olshausen. Comment. über Ev. Matth. 880. 5.

По воскресеніи Своемъ, сорокадневную бесѣду съ учениками о царствѣ Божіемъ Иисусъ Христосъ заключилъ вознесеніемъ Своимъ на небо и увѣреніемъ чрезъ ангеловъ о второмъ пришествіи Своемъ (Дѣян. 1, 6—11). Ученики съ *огромною радостію возвратились во Иерусалимъ* (Лук. 24, 54). Это была святая радость живой вѣры и надежды, что Господь исполнитъ свои обѣтованія о судѣ и издвоздаяніи. Эта вѣра окончательно созрѣла по сошествіи Св. Духа, Который напомнилъ апостоламъ все то, что внушалъ имъ І. Христосъ. И ни въ одинъ вѣкъ не было такого всеобщаго пламеннаго ожиданія открытія царства Христова, ни въ одинъ вѣкъ вѣра во второе пришествіе Христова и надежда получить оправданіе на страшномъ судѣ не принимали такъ глубоко въ жизнь и дѣятельность христіанъ, какъ въ вѣкъ апостольскій (Фил. 3, 20. 1 Кор. 1, 7). Этою то пламенною вѣрою и надеждою и объясняется общее всѣмъ апостоламъ и христіанамъ первыхъ вѣковъ ожиданіе скорой кончины міра и близкаго втораго явленія Христа на землю. Вотъ почему апостолы, говоря о второмъ пришествіи Господа и явленіи антихриста, употребляли вмѣсто будущаго времени настоящее, какъ это мы видимъ въ знакомыхъ уже намъ мѣстахъ Св. Писанія. (1 Иоан. 2, 18. 2 Солун. 2, 1—12).

Апостолъ Іоаннъ пишетъ: *дѣти! послѣднее время* (ἐσχάτη ὥρα)... Нѣкоторые, какъ напр. Карпцовъ и Шеттгенъ, выраженіе ἐσχάτη ὥра отождествляютъ съ выраженіемъ „καρὸς χαλεπός“ (дурное время), встрѣчающимся во второмъ посланіи ап. Павла къ Тимофею (8, 1). Но противъ такого отождествленія рѣшительно говорятъ это же самое мѣсто: *знай же*, пишетъ апостолъ Тимофею, что *въ послѣдніе дни* (ἐν ἐσχάταις ἡμέραις) *наступятъ времена тяжкія* (καρὸς χαλεπὸς), и потомъ характеризуетъ эти времена (2 Тим. 3, 1 и сл.) Здѣсь ясно выступаетъ различіе между понятіями: „ἐσχάτη ἡμέρα“ (или „ὥρα“, какъ у Іоанна) и „καρὸς χαλεπός“. Защитники разсматриваемаго нами мнѣнія объ антихристѣ видятъ въ этомъ выраженіи предсказаніе о разрушеніи Иерусалима и слѣдовательно предполагаютъ, что это посланіе Іоанна написано до разрушенія Иерусалима (70 г.). Гуго Гроцій говоритъ: „выраженіе *hora extrema* (послѣднее время) иногда относится ко всему роду человѣческому, а иногда къ народу иудейскому, изъ котораго были апостолы и немалое число хри-

отнѣтъ. Въ послѣднемъ смыслѣ это выраженіе употребляется въ кн. Дѣян. 2, 17, гдѣ тотъ страшный день, который слѣдуетъ, есть день разрушенія Иерусалима, день, который иногда обозначается выраженіемъ „adventus Christi“ и называется концемъ міра (Мѡ. 24, 14 и сл.)¹¹⁶⁾. Но противъ такого пониманія выраженія „ἐσχάτη ὥρα“ рѣшительно говоритъ какъ связь рѣчи, такъ и употребленіе этого и подобныхъ ему выраженій въ Св. Писаніи. Въ ветхозавѣтномъ пророчествѣ было обѣщано явленіе Мессіи въ послѣдніе дни по переводу LXX: ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις (Ис. 2, 2. Ос. 3, 5. Мих. 4, 1). Изъ этого у евреевъ образовалось различіе между двумя періодами: αἰὼν οὗτος и αἰὼν μέλλων, первый обнимаетъ время до явленія Мессіи, а второй—мессіанское время. Такое различіе между двумя періодами удержалось и въ Новомъ Завѣтѣ, но только такъ, что αἰὼν οὗτος заканчивается не первымъ явленіемъ Христа, но вторымъ Его прішествіемъ, которое совпадаетъ съ окончаніемъ вѣка συντέλεια τοῦ αἰῶνος, какъ у Мрк. 10, 30. Лук. 20, 34—35. Ев. 1, 21). На основаніи этого нѣкоторые думаютъ, что выраженіемъ „ἐσχάτη ὥρα“ обозначается періодъ съ рожденія Христа и оканчивающійся συντέλεια τοῦ αἰῶνος, какъ говоритъ Кальвинъ: ultimum tempus, in quo sic complentur omnia, ut nihil supersit praeter ultimam Christi revelationem¹¹⁷⁾. Но такое широкое значеніе нашего выраженія противорѣчитъ связи рѣчи въ посланіи Іоанна. Указаніе на признакъ послѣдняго времени (ἐσχάτη ὥρα), именно на появленіе многихъ антихристовъ, заставляетъ насъ видѣть въ выраженіи ἐσχάτη ὥра не весь періодъ отъ перваго явленія Христа до втораго Его прішествія, но опредѣленное время въ немъ. Какое это время, показываетъ контекстъ рѣчи: ст. 8, 17 и особенно 28, гдѣ Іоаннъ *послѣднее время* изъясняетъ, какъ время втораго прішествія Господа: *итакъ дѣти, пишеть апостолю, пребывайте въ Немъ (во Христѣ), чтобы, когда Онъ явится, имѣть на нѣ дерзновение и не постыдиться въ прішествіе Его*. Этотъ стихъ служитъ заключеніемъ всего отдѣла со ст. 18 и переходомъ къ послѣдующему. Ходъ мыслей въ этомъ отдѣлѣ можно передать въ такомъ видѣ: „нынѣ дѣти—въ

¹¹⁶⁾ См. Lücke Comment. über Briefe Iohannes. 1856 г. 275 стр.

¹¹⁷⁾ См. Meyer. Comment. N. T. 14 ч. стр. 120.

послѣднее время (18 ст.) особенно нужно заботиться объ утвержденіи себя въ ученіи слышаннаго вами отъ начала обращенія вашего (ст. 24) и огражденіи себя отъ всякаго новаго-чуждаго ученія, противнаго сообщенному вамъ при помазаніи вашемъ. Пребывая непоколебимо въ наученномъ отъ Духа Святаго, сохраняя помазаніе въ себѣ (27 ст.), вы чрезъ это имѣете внутреннее общеніе со Христомъ, Который скоро явится, чтобы судить насъ. Повтому теперь-то особенно нужно заботиться о томъ, чтобы пребывать во Христѣ, чтобы, когда Онъ явится во второе пришествіе (парουσία), намъ свободно и безъ страха предстать предъ Нимъ“ (28 ст.). Такой ходъ мыслей ясно показываетъ, что здѣсь подъ явленіемъ Христа нужно разумѣть явленіе Его на судъ всего міра ἐν ἑσχάτῃ ὥρᾳ. При томъ же слово парουσία, какъ вѣрно замѣчаетъ Люкке, есть определенное апостольское (выраженіе) обозначеніе втораго явленія Христа на судъ (ср. Мте. 24, 3. 27. 39. 1 Кор. 15, 23. 1 Сол. 2, 19) ¹¹⁸⁾.

Такимъ образомъ контекстъ рѣчи приводитъ насъ къ той мысли, что ἑσχάτῃ ὥρᾳ есть ничто иное, какъ время, непосредственно связанное со вторымъ славнымъ пришествіемъ Господа на землю; нужно при этомъ замѣтить, что въ пользу этого говорить и употребленіе въ Новомъ Завѣтѣ подобныхъ выраженій въ такомъ же смыслѣ, напр. 2 Тим. 3, 1. Тетр. 1, 5. 2 Петр. 3, 3. Іуд. 18 и особенно въ Евангеліи Іоанна VI, 39. 40. 44. 54. 12, 48, гдѣ день послѣдняго суда прямо называется ἡ ἡμέρα ἑσχάτη. Правда, наше выраженіе имѣетъ болѣе широкое значеніе, когда оно объимаетъ собою все время между первымъ и вторымъ явленіемъ Христа, напр. Дѣян. 2, 17, гдѣ, впрочемъ, заключается только ветхозавѣтная цитата, Евр. 1, 1; 1 Петр. 1, 20; Іак. 5, 3. Однако чрезъ такое отношеніе наше выраженіе не теряетъ своего спеціальнаго значенія, и такое широкое значеніе объясняется изъ воззрѣнія апостоловъ, по которому они второе пришествіе Христа ожидали, какъ непосредственно предстоящее. Послѣ этихъ соображеній становится понятнымъ, на сколько ошибочно мнѣніе Гроція и другихъ, которые „ἑσχάτῃ ὥρᾳ“ ограничиваютъ временемъ разрушенія Іерусалима и яв-

¹¹⁸⁾ Comment. über Briefe Iohannes, стр. 298.

тихриста, предваряющаго эту катастрофу, видятъ въ одномъ изъ римскихъ императоровъ. Не говоря уже о томъ, что это мнѣніе не имѣетъ никакой точки опоры въ текстъ, оно противорѣчитъ указанію церковнаго преданія на время написанія посланія Іоаннова послѣ разрушенія Іерусалима ¹¹⁹⁾. Прибавимъ къ этому еще то, что выраженіе Іоанна „последнее время“ употреблялось и послѣ разрушенія Іерусалима, послѣ Іоанна, уже во II вѣкѣ для обозначенія именно конца міра; такъ, у св. Игнатія Богоносца мы читаемъ: уже *последнія времена!* устыдимся, устрашимся долготерпѣнія Божія, чтобы оно не послужило намъ въ осужденіе; или будущаго гнѣва устыдимся, или настоящую благодать возлюбимъ ¹²⁰⁾.

Теперь обратимся къ посланію ап. Павла къ солунянамъ и посмотримъ, дѣйствительно ли выраженія его: „пришествіе Христова“, „день Христовъ“ (2 Сол. 2, 1. 2), можно понимать въ томъ смыслѣ, какой хотятъ видѣть въ нихъ защитники разсматриваемаго нами временно-историческаго пониманія антихриста.

Молите васъ, братія, пишетъ апостолъ Павелъ, о пришествіи (παρουσία) Господа нашего Иисуса Христа и нашемъ соборіи (ἐπισυναγωγή) къ Нему, не сплывите колебаться умою ...будто уже наступаетъ день Христовъ—ἡ ἡμέρα τοῦ Χριστοῦ (2 Сол. 2, 1. 2), и потомъ излагаетъ известное намъ ученіе о человѣкѣ беззаконія, который долженъ явиться прежде пришествія Христова. Не смотря на столь ясный смыслъ этихъ словъ, въ буквальности и простотѣ которыхъ даже и сомнѣваться нельзя, рационалисты стараются перетолковать въ свою пользу и эти слова съ кѣлию доказать, что предсказаніе апостола уже исполнилось въ историческихъ личностяхъ и событіяхъ, именно въ римскихъ императорахъ и въ катастрофѣ разрушенія Іерусалима. По ихъ мнѣнію, пророческій взоръ апостола простирался не въ отдаленное будущее, но въ ближайшее къ нему время. „Пришествіе Господа“, „день Христовъ“ у нихъ есть ничто иное, какъ таинственное пришествіе Господа на судъ надъ Іерусалимомъ и надъ іудеями ¹²¹⁾. Но противъ подобныхъ предпо-

¹¹⁹⁾ См. у Полотебнова. Чт. Общ. Люб. Дух. Пр. 1871 г. IV стр. 3.

¹²⁰⁾ Посланіе къ Ефесцамъ—гл. II.

¹²¹⁾ Напр. у Деллингера; см. Пр. Соб. 1885 г. 10; у Гроща, см. у Philippi a Limborch. Theologia Christiana. Lib. VII. cap. XII.

лежелій говоритъ какъ употребленіе этихъ выраженій въ Св. Писаніи, такъ и контекстъ рѣчи. „Пришествіе Господа“, „день Христовъ“ въ Св. Писаніи вездѣ есть личное прибытіе Господа съ неба для завершения Своего благодатнаго царства царствомъ славы и произнесенія суда надъ противящимися истинѣ. Ср. Мѡ. XXIV, 31. Мрѣ. XIII, 27. 1 Сол. IV, 15. 16. 17. 2 Сол. I, 7. 1 Кор. I, 8. 2 Кор. I, 14. Филип. I, 10. II, 16. Колос. III, 4. 1 Петр. I, 7. 2 Петр. III, 10. Къ тому же приводитъ и связь рѣчи. Несомнѣнно, что ап. Павелъ, говоря о „пришествіи Господа“ во 2 посланіи къ солунянамъ, разумѣетъ то же пришествіе, о которомъ онъ говорилъ въ первомъ своемъ посланіи (4, 15—18). *Мы, говоритъ апостолъ, живущіе, оставшіеся до пришествія (παρουσία) Господня, не предупредимъ умершихъ* (15 ст.). Затѣмъ изображаетъ это пришествіе такими чертами (*при гласъ архангела и трубъ Божіей, мертвые во Христѣ воскреснутъ*), которыя не позволяютъ сомнѣваться въ томъ, что апостолъ говоритъ здѣсь о второмъ видимомъ пришествіи Господа на землю. Превратное пониманіе солунянами нѣкоторыхъ выраженій, употребленныхъ ап. Павломъ въ этомъ посланіи, было главнымъ поводомъ къ написанію втораго посланія и въ частности второй главы, гдѣ онъ раскрываетъ признаки втораго пришествія Господня и употребляетъ тѣ же выраженія, какія онъ прилагалъ въ первомъ своемъ посланіи, несомнѣнно ко второму славному пришествію Иисуса Христа для суда надъ живыми и мертвыми. Можно ли послѣ этого утверждать, что подъ „пришествіемъ Господнимъ“ апостолъ разумѣлъ таинственное пришествіе Господа на судъ надъ Іерусалимомъ? Только предубѣжденные умы, старающіеся, во что бы то ни стало, доказать, что антихриста больше не будетъ, что онъ уже явился въ лицѣ различныхъ римскихъ императоровъ, могутъ настаивать на подобной мысли.

Но нѣкоторые западные ученые, не разделяя той мысли рационалистовъ, что упоминаемое апостоломъ Павломъ пришествіе Господне есть невидимое пришествіе Его на судъ надъ Іерусалимомъ, однако думаютъ ограничить предсказаніе апостола болѣе близкимъ временемъ. „Несомнѣнно“, говоритъ Люнеманъ, „что апостолъ Павелъ не думалъ начертить образъ отдаленнаго будущаго; напротивъ, тѣ событія, которыя

онъ предполагаетъ, представляются ему на столько близкими, что онъ думалъ еще ихъ пережить. Онъ надѣется пережить личное второе пришествіе Господа для суда и исполненія свѣтлосты царства; этому событію должно предшествовать явленіе антихриста; но послѣдній только тогда явится, когда будетъ устранена сила, задерживающая его наступленіе. Но такъ какъ эти событія, которыя Павелъ представляетъ имѣющими осуществиться въ близкомъ будущемъ, фактически еще не наступили, то впаднѣ пріазволено—ожидать исполненія пророчества въ далекомъ будущемъ, напротивъ, нужно признать, что Павелъ, хотя въ основаніи его описанія заключается, какъ бы въ зародышѣ, вполне справедливая мысль, что второе пришествіе Господа для завершенія Его царства можетъ быть ожидаемо не прежде, чѣмъ противодѣйствіе Христу достигнетъ крайней степени своего развитія, ошибся относительно близости заключительной катастрофы и, отказавшись отъ своей индивидуальности, захотѣлъ звать о ходѣ и признакахъ втораго пришествія Господа болѣе подробно, чѣмъ назначено это человеку, хотя бы онъ былъ апостолъ, въ высшей степени исполненный духомъ Христовымъ¹²²⁾. Таковъ — выводъ, подрывающій самый характеръ предсказанія апостола Павла объ антихристѣ, выводъ будто бы основанный на словахъ самого же апостола (1 Сол. 4, 15). Но этотъ выводъ, какъ мы увидимъ, не имѣетъ никакой точки опоры въ словахъ апостола Павла. Апостолъ Павелъ пишетъ: *сіе (т.-е. о воскресеніи мертвыхъ) говоримъ вамъ словомъ Господнимъ, что мы живущіе, оставшіеся (οἱ περιπομένοι) до пришествія Господа, не предупредимъ умершихъ... Мертвые во Христѣ воскреснутъ прежде; потомъ мы, оставшіеся въ живыхъ, вмѣстѣ съ ними будемъ восхищены на облакахъ, въ срѣтеніе Господу на воздухѣ, и такъ всегда съ Господомъ будемъ* (1 Сол. 4, 15—17). Этими словами апостолъ хотѣлъ утѣшить солунскихъ христіанъ, считавшихъ блаженными тѣхъ, которые доживутъ до времени явленія Спасителя, напротивъ, несчастными — умирающихъ прежде Его пришествія. Апостолъ старается убѣдить солунянъ, что живущіе не имѣютъ никакого преимущества предъ умершими, напротивъ, послѣдніе—предъ первыми. Но это ко

¹²²⁾ См. Meyer. Comment. B. 10. S. 227.

времени пришествія Христа будетъ принадлежать въ живущимъ и умершимъ, объ этомъ апостолъ не говоритъ ни слова. Такъ какъ онъ имѣетъ въ виду всю, даже будущую церковь Христову, то онъ говоритъ отъ лица тѣхъ, которые будутъ жить при пришествіи Христа на землю, и живущихъ обозначаетъ, какъ оставшихся (οἱ περιπόρευοί), слѣдовательно, онъ показываетъ, что число послѣднихъ въ сравненіи со множествомъ умершихъ незначительно. „Каждое поколѣніе, говоритъ Бенгель, которое живетъ въ то или другое время, занимаетъ въ продолженіе своей жизни мѣсто тѣхъ, которые будутъ жить во время пришествія Господа. Поэтому апостолъ и употребляетъ здѣсь слово „мы“, тѣмъ приличіе, что вѣрующіе того времени еще не могли знать большаго промежутка времени до конца міра. Но тѣмъ не менѣе Павелъ не хотѣлъ этимъ утверждать, что день Господень очень близокъ“¹²³). Говоря эти слова, онъ все не думалъ влючать себя въ число тѣхъ, которые доживутъ до пришествія Христова. Но что онъ, напротивъ не думалъ дожить до пришествія Христова, это впервыкъ, ясно изъ того, что онъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ говоритъ о своей близкой кончинѣ и мученической смерти. Такъ напр. онъ пишетъ о себѣ: *я уже становлюсь жертвою, и время моего отшествія настало. Подвигомъ добрымъ я подвизался, теченіе совершилъ и т. д.* (2 Тим. 4, 6. 7 и сл.). Вовторыкъ, апостолу неизвѣстно было время пришествія Христа на землю. *Вы, пишетъ онъ солунянамъ, достоверно сами знаете, что день Господень (по связи рѣчи разумѣется 2 видимое явленіе Христа) такъ придетъ, какъ татъ ночью* (1 Сол. 5, 2). Ученику своему Тимошею онъ завѣщаетъ: *соблюсти заповѣдь чисто и неукоризненно, даже до явленія Господа Иисуса Христа, которое въ свое время откроетъ блаженный и единый царь царствующихъ...* (1 Тим. 6, 14. 15). Такія выраженія и завѣщанія были бы необъяснимы, еслибы апостолъ Павелъ представлялъ второе пришествіе Господа на столько близкимъ, что надѣялся дожить до него. Такимъ образомъ попытки рационалистовъ видѣть въ выраженіяхъ ап. Павла о близости и скорости пришествія Господня указаніе на невидимое пришествіе Христова для суда надъ Іерусалимомъ ова-

¹²³) См. Rinck. Die Zeichen d. letzten Zeit. стр. 283.

зываются неудачными. „Ясно, справедливо говорить одинъ западный ученый, что рѣшительно заблуждаются всѣ тѣ, которые думаютъ, что предсказаніе ап. Павла исчерпывается въ фактъ прошедшаго времени. Какъ пришествіе Христа и наступленіе царства Божія еще предстоятъ въ будущемъ, такъ и событія, которыя непосредственно предшествуютъ имъ, какъ то: всеобщее отступленіе, явленіе антихриста и его пагубная дѣятельность, также относятся къ будущему“¹²⁴⁾.

Итакъ разобранныя нами мѣста Св. Писанія, въ которыхъ говорится объ антихристѣ и о пришествіи Господа, вовсе не даютъ права заключать, что какъ пришествіе Господа, такъ и явленіе антихриста суть уже исполнившіяся событія, — напротивъ, утверждаютъ насъ въ той мысли, что антихристъ явится незадолго до кончины міра и будетъ упраздненъ вторымъ славнымъ (видимымъ) пришествіемъ Господа.

Такую же мысль проводятъ и св. отцы и учителя церкви. „Когда антихристъ, говоритъ св. Иринеи Лионскій, опустошитъ все въ этомъ мірѣ, процарствуетъ три года и шесть мѣсяцевъ и возсядетъ въ храмъ іерусалимскомъ, тогда придетъ Господь съ неба на облакахъ въ славѣ Отца, и антихриста и повинующихся ему пошлетъ въ озеро огненное, а праведнымъ дастъ времена царства“¹²⁵⁾. Св. Кирилль Іерусалимскій свидѣтельствуєтъ, что антихристъ „послѣ того, какъ три года и шесть мѣсяцевъ будетъ предаваться дерзостямъ, истребленъ будетъ при второмъ славномъ пришествіи съ небесъ Единороднаго Сына Божія, Господа и Иисуса Христа, Который, убивъ антихриста духомъ устъ Своихъ (2 Сол. 2, 8), предастъ его огню геенскому“¹²⁶⁾. Св. Ефремъ Сиринъ величественными чертами изображаетъ и самую картину страшнаго суда надъ антихристомъ и всѣми, принявшими печать его, всѣми нечестивыми и грѣшниками, на конхъ „Царь дастъ приговоръ вѣчнаго осужденія въ огонь неугасимый“¹²⁷⁾. Тоже ученіе предлагаютъ Тертуліанъ,

¹²⁴⁾ Olshausen. Comment. 2 Thescol. 2, 7. стр. 518.

¹²⁵⁾ Противъ ересей, кн. V, гл. XXX, стр. 666.

¹²⁶⁾ Оглас. поуч. XV в. пер. 1822 г., стр. 319—320.

¹²⁷⁾ «Слово на приш. Господа, на конч. міра и на приш. антихриста». Твор. Св. От., ч. 14, стр. 35—36.

Іоаннъ Златоустъ, блаженный Августинъ, Феодоритъ и св. Іоаннъ Дамаскинъ.

Но особенно сильное основаніе противъ мнѣнія рационалистовъ, что антихристъ уже явился, представляетъ ученіе Св. Писанія о томъ, что незадолго до кончины міра и предъ открытіемъ антихриста будетъ проповѣдано Евангеліе царствія между всѣми народами: *и проповѣстся, говоритъ Спаситель, Евангеліе царствія по всей вселенной, во свидѣтельство всѣмъ языкомъ* (Мате. 24, 14). *Во всякъ языкъхъ подобаетъ прежде проповѣдатися Евангелію* (Марк. 13, 10). Связь, въ какой поставлено это пророчество съ предшествующею и послѣдующею рѣчью Спасителя, заставляетъ видѣть въ повсемѣстномъ распространеніи проповѣди евангельской признакъ послѣдняго времени, кончины міра и появленіе антихриста. Сказавши, что прежде должно быть проповѣдано Евангеліе между всѣми народами, Иисусъ Христосъ непосредственно за этимъ прибавляетъ: *и тогда придетъ кончина* (разумѣется кончина міра). При томъ эти слова составляютъ прямой и буквальный отвѣтъ на вопросъ апостоловъ: *что есть знаменіе Твоего пришествія и кончины вѣка?* (Мате. 24, 3). Но такъ какъ апостолы спрашивали о признакахъ послѣднихъ временъ въ смыслѣ собственномъ, то несомнѣнно и въ отвѣтъ на этотъ вопросъ также разумѣются послѣднія времена и кончина міра. Послѣ предсказанія о повсемѣстномъ распространеніи евангельской проповѣди, Спаситель, по свидѣтельству евангелиста Марка (13, 10), непосредственно за этимъ говоритъ о великихъ гоненіяхъ на христіанъ, о водвореніи мерзости запустѣнія на святомъ мѣстѣ, наконецъ предрекаетъ такую скорбь, какой никогда не было и не будетъ, и послѣ которой настанетъ второе славное пришествіе Иисуса Христа (Мрк. 13, 11, 26). Такимъ образомъ ясно, что проповѣдь евангельская должна быть распространена между всѣми народами, во свидѣтельство всѣмъ языкамъ, прежде чѣмъ наступитъ кончина міра и явится беззаконникъ, котораго Иисусъ Христосъ упразднитъ явленіемъ пришествія Своего (2 Сол. 2, 8). Но всякому, знакомому сколько-нибудь съ сочиненіями путешественниковъ, извѣстно, что и въ настоящее время еще есть цѣлыя племена и народы, для которыхъ Иисусъ Христосъ остается до сихъ поръ Богомъ невѣдо-

нымъ ¹²⁶). А если такъ, то никакъ нельзя утверждать, что явленіе антихриста и пришествіе Христова уже были.

Соображая все сказанное нами по поводу разсматриваемаго нами мнѣнія объ антихриствѣ, должно придти къ такому выводу: такъ какъ пришествіе Христова со всеми признаками своими еще не наступило, а только еще ожидается нами въ будущемъ, а явленіе антихриста есть ближайшій признакъ втораго пришествія Христова,—то слѣдовательно антихриствѣ также еще не явился, и считать предсказаніе объ антихриствѣ уже исполненнымъ могутъ только тенденціозные критики. „Пророчество объ антихриствѣ, замѣчаетъ Ринкъ, простирается на послѣднее время, на день втораго пришествія Христа съ неба, — этому дню непосредственно предшествуетъ господство антихриста, — время ночи и тьмы, а день Христовъ еще до сегодня не наступилъ, хотя римская монархія давно уничтожена и обращена въ прахъ“ ¹²⁷). Правда, еще со временъ апостоловъ антихриствѣ началъ дѣйствовать, но только тайно, въ лицѣ своихъ предтечъ; вполне же обнаружится только при кончинѣ міра. Такой взглядъ проводили отцы и учителя церкви. Такъ, блаженный Иеронимъ ¹³⁰) и св. Іоаннъ Златоустъ ¹³¹) въ словахъ апостола Павла: *тайна беззаконія уже въ дѣйствіи* (2 Сол. 2, 7), находили указаніе на Нерона и воздвигнутое имъ гоненіе на христіанъ, блаженный же Феодоритъ—на породившіяся ереси, „потому что, говоритъ онъ, дьяволъ доводитъ ими многихъ до отступленія отъ истины“ ¹³²). Имѣя въ виду подобныя взгляды, мы не погрѣшимъ, если скажемъ, что всѣ тѣ историческія личности, которыхъ рационалисты считали за антихриста въ собственномъ смыслѣ, какъ-то: Неронъ, Калигула, Діоклетіанъ, Симонъ волхвъ и др., выразили нѣкоторыя черты антихристіанскаго духа; поэтому ихъ можно назвать прообразами, предтечами антихриста. „Но никто, какъ говоритъ Ольсгаузенъ, серьезно не станетъ утверждать, что та или другая историческая личность была антихристомъ, не только

¹²⁷) См. напр. путешествіе Араго, Дюмонъ Дервиля и др.

¹²⁸) Rinck. Die Zeichen d. letzten Zeit, стр. 288.

¹²⁹) Epist. ad Algas. Quaest. II.

¹³¹) Бес. на 2 Сол. стр. 50, Спб. 1859 г.

¹³²) Твор. Феодорита ч. 7, стр. 548, Москва. 1861 г.

потому, что при ихъ появленіи не послѣдовало того, что по Св. Писанію, должно послѣдовать при пришествіи антихриста, именно всеобщаго отступленія и устройства царства Божія, но на томъ основаніи, что эти историческія личности, хотя и носятъ *нѣкоторыя черты* антихриста, но *не всѣ*. А совокупность всѣхъ чертъ прежде всего составляетъ антихриста подобно тому, какъ соединеніе всѣхъ чертъ образа Христа, какъ онъ были изображены пророками, въ лицѣ Иисуса изъ Назарета дѣлаетъ его Христомъ¹³³⁾.

Этимъ мы и закончимъ разборъ неправильныхъ мнѣній о личности антихриста.

Мы видѣли, что ни мнѣніе объ антихристѣ, какъ коллективномъ понятіи, или духѣ общества, ни мнѣніе о немъ, какъ исторической личности, не согласны ни съ духомъ Св. Писанія, ни съ голосомъ древней вселенской церкви. Послѣ этого естественно возникаетъ вопросъ: какъ же нужно смотрѣть на антихриста, или иначе говоря, каковъ долженъ быть истинный взглядъ на личность антихриста?—Истиннымъ взглядомъ на антихриста долженъ быть тотъ, который проводили св. отцы и учителя древней церкви и котораго преемственно держится наша православная церковь и лучшая часть христіанскаго запада. Мы уже отчасти познакомились съ древне-отеческимъ мнѣніемъ объ антихристѣ; но этого недостаточно для болѣе или менѣе удовлетворительнаго рѣшенія интересующаго насъ вопроса. Для насъ въ данномъ случаѣ важенъ непрерывный, послѣдовательный рядъ свидѣтельствъ св. отцевъ и учителей древней церкви.

В. Древне-отеческое мнѣніе. Св. отцы и учителя церкви всѣ согласны между собою въ томъ, что антихристъ, именно какъ личный индивидуумъ, въ которомъ какъ бы воплотится грѣхъ, явится незадолго до личнаго втораго пришествія Христа на землю.

1) Св. Іустинъ мученикъ, жившій въ первой половинѣ втораго вѣка (род. 105 г., ум. 166 г.), говорить, что предъ вторымъ пришествіемъ Сына Божія явится „человѣкъ отступленія, на Вышняго гордая и беззаконная глаголющій“¹³⁴⁾.

¹³³⁾ Comment. über Briefe an Thessal. 4 B. S. 523.

¹³⁴⁾ Разгов. съ Триф. въ пер. 1797 г., стр. 137.

Св. Иринеи, епископъ лѳонскій, жившій во второй половинѣ II вѣка (ум. около 202 г.), можетъ быть авторитетнымъ свидѣтелемъ относительно занимающаго насъ предмета. Этотъ святой мужъ, знавшій и обращавшійся, какъ онъ самъ свидѣтельствуемъ въ письмѣ къ Флорину (Евс. V, 29), со св. Поликарпомъ смирнскимъ и съ другими мужами, — непосредственными учениками апостоловъ, — говоря о послѣднемъ врагѣ Христовой церкви, всегда изображаетъ его такими чертами, по которымъ нельзя не узнать въ немъ отдѣльнаго человѣка. „Антихристъ, получивъ всю силу діавола, говоритъ Иринеи, придетъ не какъ царь праведный и законный, состоящій въ покорности Богу, но какъ нечестивый, неправедный и беззаконный, какъ богоотступникъ, злодѣй и человѣкоубійца, какъ разбойникъ, повторяющій въ себѣ діавольское богоотступничество“¹³⁵). Придетъ онъ предъ вторымъ прішествіемъ Господа на землю¹³⁶).

2) Согласно съ отцами II вѣка объ антихристѣ, какъ объ одномъ лицѣ, учили и св. отцы и учителя церкви III-го вѣка. Св. Ипполитъ, епископъ римскій, сопоставляя Христа и антихриста, изображаетъ послѣдняго какъ человѣка. „Какъ Господь Иисусъ Христосъ Богъ, говорятъ Ипполитъ, по царскому достоинству Своему и славъ, предсказанъ былъ какъ левъ (Апок. V, 5), такъ и антихриста Св. Писаніе предъявило львомъ, по тиранству и насилію. И по всему имѣетъ уподобиться сей оболститель Сыну Божію.. Господь явился въ человѣческомъ естествѣ (*habitu*), и онъ (антихристъ) также придетъ *въ естество челооьтка*“¹³⁷). Учители церкви Тертуліанъ (ум. 211 г.) держался такого же взгляда на антихриста¹³⁸). Оригенъ, не смотря на свое пристрастіе къ иносказательнымъ толкованіямъ Св. Писанія, говоритъ объ антихристѣ, что въ немъ сосредоточится и обнаружится вся злоба, къ какой только способенъ *челооьтка*, состоящій подъ непосредственнымъ наптіемъ и водительствомъ духа злобы¹³⁹). Св. Кипріанъ, епископъ карфагенскій, жившій

¹³⁵) Противъ ересей, кн. 5, гл. 25, стр. 647.

¹³⁶) Ibid. стр. 666.

¹³⁷) Слово о Христѣ и антихристѣ. Изд. Сытина 1884 г., стр. 8.

¹³⁸) De praescriptionibus haereticorum, cap. 4.

¹³⁹) Contra Cels. VI, 45.

во второй половинѣ III вѣка, въ словахъ пророка Исаи: *сей человекъ раздражая землю* (14, 16), видитъ указаніе на то, что антихристъ явится въ *лицъ человека* ¹⁴⁰⁾.

3) Отцы четвертаго вѣка также были согласны въ ученіи объ антихриствѣ, какъ опредѣленномъ человекѣ. Св. Кириллъ іерусалимскій учитъ: „предъ вторымъ пришествіемъ истиннаго Христа, діаволь, обративъ въ пользу свою ожиданіе простыхъ людей, и особенно обрѣзанныхъ, явить *нѣкотораго человека* волхва, весьма опытнаго въ обманчивомъ и зломъ искусствѣ чародѣнія и волшебства, который похититъ себѣ власть надъ римскимъ царствомъ, должно назоветъ себя Христомъ, и наименованіемъ Христа будетъ обольщать іудеевъ, ожидающихъ Мессіи... А придетъ предсказанный антихристъ тогда, когда окончатся времена римскаго царства, и приблизится скончаніе міра“ ¹⁴¹⁾. Св. Іоаннъ Златоустъ очень настойчиво проводитъ мысль, что антихристъ будетъ человекъ. Приведа известныя апостольскія слова (2 Сол. II, 2—4), этотъ св. отецъ замѣчаетъ: „здѣсь апостоль говоритъ объ антихриствѣ и открываетъ великія тайны. Кто же онъ будетъ? Ужели сатана? Нѣтъ, — но *человекъ нѣкій*, который восприметъ всю его силу“ ¹⁴²⁾. Св. Ефремъ Сиринъ, изображая антихриста, котораго онъ называетъ зміемъ, приписываетъ ему такія качества, которыя могутъ относиться только къ человеку. „Придетъ всескверный, какъ тать, въ такомъ образѣ, чтобы прельстить всѣхъ, придетъ смиренный, кроткій, добрый, нищелюбивый... Не будетъ брать даровъ, говорить гнѣвно, но съ благочинною наружностію станетъ обольщать міръ, пока не воцарится. Увидѣвши такія добродѣтели и силы, всѣ съ великою радостію провозгласятъ его царемъ, говоря другъ другу: найдется ли еще *человекъ* столько добрый и правдивый?“ ¹⁴³⁾. Св. Григорій Назіанзинъ съ понятіемъ объ антихриствѣ соединяетъ одно опредѣленное лицо ¹⁴⁴⁾.

Теперь намъ нужно коснуться мнѣнія объ антихриствѣ блаженнаго Феодорита, епископа кирскаго, жившаго съ 386 г. до 458 г.

¹⁴⁰⁾ Опр. Сургіани. pag. 329.

¹⁴¹⁾ Огл. поуч. XV, стр. 318—319.

¹⁴²⁾ Бес. 3 на 2 Солун. 39—40, Спб. 1859 г.

¹⁴³⁾ Твор. Св. От. 14 ч., стр. 30.

¹⁴⁴⁾ Слово 47.

Феодоритъ въ особомъ трактатѣ „объ антихристѣ“ говоритъ слѣдующее: „до пришествія Христова явится въ мѣръ, облеченный въ человѣческое естество, врагъ людей и противникъ Божій, демонъ, похититель Божія имени. И какимъ образомъ онъ древле, похитивъ имя Божіе, усвоилъ оно себѣ и служителямъ своей неправды, и склонилъ людей, въ лицѣ созданныхъ руками человѣческими идоловъ, оказывать самому ему божеское почитаніе: такъ точно онъ и въ то время, усвоивъ себѣ имя Христа Господа, обольститъ всѣхъ, и многихъ заставитъ чтить это имя, говоря, что онъ тотъ самый Христосъ, о пришествіи котораго нѣкогда предвозвѣщали божественные пророки“¹⁴⁵). Здѣсь антихристъ, повидимому, отождествляется съ діаволомъ: онъ прямо называется противникомъ Божиимъ—демономъ. Но такое выраженіе нужно понимать не въ смыслѣ воплощенія сатаны въ человѣка, но въ смыслѣ самаго близкаго общенія духа злобы съ человѣческимъ естествомъ, потому что Феодоритъ въ этомъ же трактатѣ говоритъ, что „антихристъ приметъ на себя все дѣйствіе сатаны—дѣвола“¹⁴⁶). Въ другомъ мѣствѣ блаженный Феодоритъ прямо говоритъ, что „антихристъ по природѣ будетъ человѣкомъ, содержащимъ въ себѣ все дѣйство діавола“¹⁴⁷). Подобныя выраженія были бы необъяснимы, еслибы Феодоритъ отождествлялъ антихриста съ діаволомъ.

Западные отцы церкви держались по большей части представленій объ антихристѣ отцовъ восточной церкви. Такъ блаженный Иеронимъ Стридонскій, учитель западной церкви, но долго изучавшій преданія восточной церкви (съ 385 — 419 г.), говоритъ: „не полагаемъ, какъ думаютъ нѣкоторые, что антихристъ будетъ діаволъ или демонъ, но думаемъ, что онъ будетъ однимъ изъ людей“¹⁴⁸). Такого же мнѣнія объ антихристѣ держались св. Амвросій Медиоланскій¹⁴⁹) и Иларій Пуатьескій¹⁵⁰). Блаж. Августинъ, епископъ Иппонійскій, жившій во 2 половинѣ IV в. и первой половинѣ V вѣка. въ своемъ извѣстномъ сочиненіи

¹⁴⁵) Излож. Вож. догм. XXIII гл., Хр. Чт. 1844 г., ч. 4, стр. 355.

¹⁴⁶) Ibid. стр. 361.

¹⁴⁷) Твор. Феодорита, ч. 7, стр. 546. Москва. 1861 г.

¹⁴⁸) Comment. in Daniel. VII.

¹⁴⁹) Exposit. in Evang. Luc. Opp. T. I, pag. 1507—1508.

¹⁵⁰) Exposit. in Math. XVII.

„de civitate Dei“ не говоритъ ясно о томъ, кто будетъ антихристъ; онъ только замѣчаетъ: „не подлежитъ сомнѣнію, что не придетъ Христосъ судить живыхъ и мертвыхъ прежде, чѣмъ не придетъ для оболъщенія in anima mortuos противникъ его, антихристъ; ибо тогда разрѣшится сатана и чрезъ этого антихриста будетъ дѣйствовать правда чудесно, но ложно“ ¹⁵¹⁾. Но въ другихъ своихъ сочиненіяхъ Августинъ прямо называетъ антихриста лицомъ отдѣльнымъ ¹⁵²⁾.

Итакъ непрерывный рядъ свидѣтельствъ древнихъ отцевъ и учителей церкви, начиная со II вѣка и кончая половины V вѣка, сводится къ одной общей мысли, что антихристъ, имѣющій явиться предъ вторымъ пришествіемъ Господа на землю, будетъ отдѣльный человекъ, а не коллективное понятіе или духъ времени.

Въ заключеніе нашего обзора древне-отеческихъ мнѣній о личности антихриста считаемъ необходимымъ привести трезвый и основательный взглядъ на рассматриваемый нами вопросъ св. Іоанна Дамаскина, жившаго въ VIII в. по Р. Хр. Въ своей классической догматикѣ: „Точное изложеніе православной вѣры“, онъ такъ рассуждаетъ объ антихристѣ: „надобно знать, что должно придти антихристу. Хотя антихристъ есть и всякій не исповѣдующій, что Сынъ Божій пришелъ во плоти, что Онъ есть совершенный Богъ, и содѣлался совершеннымъ человекомъ, не переставая быть Богомъ; но въ собственномъ смыслѣ и преимущественно называется антихристомъ тотъ, который придетъ при кончинѣ міра... Не самъ діаволь сдѣлается человекомъ подобно тому, какъ вочеловѣчился Господь,—да не будетъ! Но родится человекъ отъ блудодѣнія, и приметъ на себя все дѣйствованіе сатаны. Ибо Богъ, предвидя будущее развращеніе его воли, попуститъ діаволу поселиться въ немъ. Итакъ онъ родится, какъ мы сказали, отъ блудодѣнія, будетъ воспитанъ тайно, потомъ внезапно возстанетъ, возмутится и воцарится“ ¹⁵³⁾. На сколько важно свидѣтельство св. Іоанна Дамаскина, можно судить по слѣдующимъ словамъ одного знаменитаго нашего бого-

¹⁵¹⁾ De civit. Dei Lib. XX, cap. 19, S. 4.

¹⁵²⁾ Tractat. 29 in Iohann.

¹⁵³⁾ Точн. изл. вѣры. Москва. 1844 г., стр. 299—301.

слова: „о предметахъ откровенія Дамаскинъ разсуждаетъ на основаніи Слова Божія, по соображеніямъ разума, и всего чаще говоритъ словами св. отцевъ церкви,—особенно Григорія Богослова, Василія, Афанасія. Въ семъ послѣднемъ отношеніи Макарій Анкирскій справедливо называлъ Дамаскина провозвѣстникомъ (στούμα) и истолкователемъ всѣхъ богослововъ“¹⁵⁴).

Такой отеческій взглядъ послужилъ основаніемъ для составленія въ нашихъ Догматическихъ Богословіяхъ ученія о лицѣ антихриста. Въ догматическомъ Богословіи преосв. Макарія мы читаемъ слѣдующее: „имя антихристъ“ употребляется въ св. писаніи въ двоякомъ смыслѣ: а) въ смыслѣ общемъ, и означаетъ всякаго противника Христу, противоборствующаго успѣхамъ Евангелія и низвращающаго или отвергающаго его догматы (1 Иоан. 2, 22; 4, 3. 2 Иоан. 7); б) въ смыслѣ особенномъ, и означаетъ собственно противника Христу, имѣющаго явиться предъ кончиною міра для противодѣйствія христіанству (2 Сол. II 3,—12. 1 Иоан. 2, 18). Изъ яснаго ученія объ антихристѣ, изложеннаго преимущественно во 2-мъ посланіи къ Солунянамъ (2 гл.) видно, что онъ будетъ опредѣленное лице и именно человѣкъ, но только беззаконный подъ особеннымъ дѣйствіемъ сатаны¹⁵⁵). Такой же взглядъ на антихриста проводятъ и другой нашъ богословъ, преосв. Филаретъ. „Послѣднее время царства Христова, по свидѣтельству св. Писанія, говоритъ онъ,—будетъ самымъ тяжкимъ и бѣдственнымъ временемъ... Брань князя тьмы противъ царства Христова откроется въ лицѣ антихриста“. Потомъ Филаретъ, анализируя текстъ ап. Павла, (2 Сол. II, 3. 4. 5. 9), приходитъ къ тому выводу, что антихристъ будетъ „лице дѣйствительное и человѣкъ“¹⁵⁶).

Со взглядомъ на антихриста св. отцевъ и учителей церкви и нашей православной церкви въ существѣ дѣла согласны лучшіе западные богословы новѣйшаго времени,—богословы, такъ называемые, „вѣрующіе въ откровеніе (die offenbarungsgläubigen)“. Сущность ихъ взгляда на этотъ вопросъ Ринкъ выражаетъ такъ:

¹⁵⁴) Филаретъ, архіеп Истор. уч. объ оцдахъ церкви ч. 3. стр. 260. С.-Петербургъ 1859 г.

¹⁵⁵) Догм. Бог. 1851 г. ч. 3. стр. 192—193.

¹⁵⁶) Догм. Бог. 1864 г. ч. 2. стр. 463—464.

„предъ устроеніемъ царства мира на землѣ, изъ отпавшаго готоваго къ суду христіанства произойдетъ личный антихристъ, который воплотитъ въ себѣ полное отступленіе (Abfall), и прообразомъ котораго былъ Антиохъ Епифанъ и антихристіанство римскихъ императоровъ“. Этотъ взглядъ проводятъ, по мнѣнію Ринка, Ольсгаузенъ, Баумгартенъ, Лютардъ, Тиршъ, Гофманъ, Герлахъ, Гейбнеръ, Ауберленъ, Риггенбахъ, Веттеръ ¹⁵⁷⁾.

Свидѣтельство этихъ компетентныхъ западныхъ ученыхъ важно для насъ въ томъ отношеніи, что они служатъ выразителями мнѣнія объ антихристѣ лучшей образованной части христіанскаго запада, и въ тоже время—доказательствомъ того, что истина несмотря на всевозможныя искаженія ея, всегда остается истиною, и даже тамъ, гдѣ труднѣе всего ее можно найти.

Правда, вышепоименованные ученые не свободны отъ недостатковъ и заблужденій касательно занимающаго насъ вопроса. Такъ напр. нѣкоторые изъ нихъ допускаютъ мысль о тысячелѣтнемъ царствѣ на землѣ; Гофманъ напр. думаетъ, что Антиохъ Епифанъ воскреснетъ и опять явится въ качествѣ антихриста ¹⁵⁸⁾. Но для насъ важно то обстоятельство, что всѣ они согласно признаютъ личнаго антихриста и явленіе его относятъ къ будущему времени,—ко времени втораго славнаго пришествія Сына Божія на землю. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно привести свидѣтельства объ этомъ пунктѣ нѣкоторыхъ западныхъ ученыхъ.

Ольсгаузенъ, объясняя мѣсто изъ 2 Сол., замѣчаетъ: „несомнѣнно, что описанный апостоломъ Павломъ антихристъ есть личность, отдѣльный индивидуумъ. Отнимать у нашего мѣста индивидуальность антихриста можно только насильственно (mit Gewalt)“ ¹⁵⁹⁾. „Противохристіанское сознаніе, говоритъ, *Лютардъ*, требуетъ своего носителя, въ которомъ бы оно сосредоточивалось и олицетворялось. Въ этомъ смыслѣ апостолъ (Павелъ) соединяетъ съ „отступленіемъ“ „человѣка грѣха“, чтобы мы могли его понимать, какъ вершину этого отступленія. Объ отдѣльной личности говоритъ онъ, ибо всѣ имена, которыя онъ

¹⁵⁷⁾ См. Rinck. Die Zeichen d. letzten. Zeit 1868. S. 262.

¹⁵⁸⁾ Weissagung und Erfüllung Th. II. B. 370—371.

¹⁵⁹⁾ Comment. über N. T. 4 B. σ. 515.

(апостола) избираетъ, дѣлаютъ несомнѣннымъ, что онъ этимъ хотѣлъ обозначить не духъ времени, или что-либо подобное¹⁶⁰⁾. Д-ръ *Визелеръ* говоритъ: „что касается „человѣкъ грѣха“, то, имѣя въ виду господствовавшее тогда представленіе и тщательное изслѣдованіе связи рѣчи, не можетъ подлежать сомнѣнію, что подъ нимъ разумѣется не коллективная личность и не идеальное понятіе, но отдѣльный *индивидуумъ*, въ которомъ сила грѣха олицетворяется въ человѣческой природѣ,—тотъ самый индивидуумъ, котораго, согласно 1 Іоан. 2, 18, можно обозначить болѣе опредѣленнымъ именемъ „антихристъ“¹⁶¹⁾.

Извѣстный докторъ Богословія *Ляме* говоритъ, что „всякая господствующая идея настолько воплощается, наконецъ въ одной или въ нѣсколькихъ личностяхъ, что онѣ становятся представителями. Поэтому, еслибы даже Библия ничего не говорила объ антихристѣ, какъ о личности, то самый духъ послѣднихъ временъ потребовалъ бы, чтобы явился, наконецъ, *нѣкто* антихристъ, который двинетъ возстана Бога къ послѣднимъ предѣламъ его“¹⁶²⁾. Д-ръ *Освальдъ*, задавши вопросъ: „подъ антихристомъ нужно ли понимать опредѣленную личность, или его нужно представлять, коллективное имя для обозначенія всякаго противника Христу, или даже только какъ личное обозначеніе антихристіанскихъ событій и положеній—отвѣчаетъ: „по нашему разсужденію, этотъ вопросъ на достаточныхъ основаніяхъ долженъ быть рѣшенъ въ смыслѣ индивидуальнаго антихриста. Представленіе ап. Павла неоспоримо говоритъ въ пользу того, что все понимаемое подъ выраженіемъ „антихристъ“, т.-е. антихристіанское невѣріе, злоба и отрицаніе Бога, предъ концемъ міра концентрируется, олицетворяется и какъ бы тѣлесно воплотится въ *одномъ опредѣленномъ индивидуумѣ*“¹⁶³⁾. Другой современный намъ богословъ говоритъ: „второе пришествіе Господа, по словамъ ап. Павла, послѣдуетъ только послѣ временъ страшнаго отступленія и совершеннаго безбожія. Всѣ антихристіанскіе силы къ этому времени концентрируются подъ господствомъ *одной* со-

¹⁶⁰⁾ Die Lehre v. d. letzten Dingen. 1861. с. 149.

¹⁶¹⁾ Wieseler. Chronologie des apost. Zeitalters. 1848 г. Стр. 261—262.

¹⁶²⁾ Herzog. Real—Encyklopedie 1 B. стр. 374.

¹⁶³⁾ Oswald. Eschatologie. стр. 254.

вершено безбожной личности, — человека грѣха, сына погибели который отпавшій міръ употребить на противобожественное, опасное для существованія христіанства служеніе¹⁶⁴⁾.

Такимъ образомъ, безпристрастный анализъ относящихся къ нашему предмету мѣстъ св. Писанія, основанныя на этихъ мѣстахъ свидѣтельства св. отцевъ и учителей церкви, голосъ нашей православной церкви и мнѣнія нѣкоторыхъ лучшихъ представителей западной богословской науки, — все это говоритъ въ пользу того взгляда, что антихристъ есть отдѣльный индивидуумъ, имѣющій придти предъ вторымъ славнымъ пришествіемъ Іисуса Христа на землю, для суда надъ всѣмъ міромъ и для устроенія своего вѣчнаго царства славы.

П. Орловъ.

(До слѣдующей книжки).

¹⁶⁴⁾ Karsten. Die letzten Dinge. 1885. стр. 135.

О ВАЖНОСТИ И НЕОБХОДИМОСТИ МОЛИТВЫ *.

Непрестанно молитесь (1 Сол. 5, 17).

Сегодня вы расстаётесь съ институтомъ и съ тѣми, кто воспитывалъ и руководилъ васъ. Еще нѣсколько минутъ и вы, какъ молодые птенцы, оторотившіе крылья въ родномъ гнѣздѣ, разлетитесь на всѣ четыре стороны, сказавъ послѣдній привѣтъ съ сихъ поръ родному для васъ институту. Минута и сама по себѣ важная и незабвенная въ вашей жизни! Но думаю, что она будетъ еще знаменательнѣе, если вы переживете ее не просто почеловѣчески, т. е. съ чувствомъ сожалѣнія и грусти, но и похристіански. Чтò это значить?

Въ священной книгѣ Дѣяній апостольскихъ описывается одинъ подобный случай разставанія или прощанія апостола Павла съ ефесскими христіанами, въ лицѣ ихъ предстоятелей. Что же мы тамъ видимъ? Видимъ, что великій апостолъ, давши нѣсколько отеческихъ наставленій своей любимой паствѣ, на воспитаніе которой посвятилъ три неуспынныхъ года и которую ужъ не надѣялся богѣ видѣть въ своей жизни,—между прочимъ сказалъ: „и нынѣ, братія, предаю васъ Богу и слову благодати Его, могущему назидать васъ богѣ и дать вамъ наследіе со всѣми освященными“. А потомъ, передъ самою разлукою, „преклонивъ

* Рѣчь, сказанная при выпускѣ (47) воспитанницъ училища ордена св. Екатерины, 25 мая 1889 г.

колѣна свои, и со всѣми ими помолился. Тогда, повѣствуетъ священная книга, не малый плачь былъ у всѣхъ, и, падая на выю Павла, цѣловали его, скорбя особенно отъ сказаннаго имъ слова, что они уже не увидятъ лица его" (гл. 20). Какая трогательная, умиленная картина!... Назиданіе, порученіе промыслу Божію, колѣнопреклоненная молитва и слезы, слезы и молитва! Вотъ это, во истину, христіанское прощаніе! Плачемъ и мы, разставаясь надолго съ присными намъ, съ кѣмъ мы сжились и сроднились, но это только человѣческое или общечеловѣческое прощаніе. Если же при этомъ ввѣряемъ свою судьбу божественному Промыслу и молимся, то это уже будетъ христіанское прощаніе. Благодареніе Богу! Мы съ вами, какъ носители древнихъ христіанскихъ нравовъ и обычаевъ, также не забыли помолиться на прощаніе. И благо намъ!

До того ли однако теперь чтобы молиться? О чемъ молиться въ такія минуты? Какой смыслъ имѣетъ молитва вообще въ жизни христіанина?

Пользуясь важною совершающагося въ вашей жизни момента, и имѣя въ виду, что въ торжественныя минуты глубже и рельефнѣе запечатлѣвается въ сердцѣ всякій разумный совѣтъ и благожеланіе, — я хотѣлъ бы въ этотъ послѣдній разъ остановить ваше вниманіе именно на *молитву*, какъ на такомъ спасительномъ якорѣ, держась за который, жизнь ваша получитъ устойчивость и безопасность, какія бы тамъ бури и непогоды ни вздымались на житейскомъ морѣ...

Время ли теперь молиться? — Вѣрю, что въ данную минуту ваше сердце смущено, ваши чувства спутаны и взволнованы, ибо вы переживаете то, чего еще никогда не испытывали. Вы предчувствуете, что совершается съ вами что-то важное и полное неизвѣстности и таинственности. Жребій уже брошенъ и скоро судьба ваша сдѣлаетъ крутой поворотъ. Вы отстаете отъ хорошо знакомаго вамъ берега, но другаго еще не видите или онъ только смутно брезжетъ гдѣ-то въ неопредѣленной дали. А что будетъ на томъ берегу? Такъ ли спокойно, мирно, благодушно будетъ житься, какъ до сихъ поръ, или тамъ совсѣмъ иное? Можетъ быть хорошо, даже лучше, чѣмъ теперь, но все-таки это неизвѣстно и потому страшно. И вы смущены... До молитвы ли тутъ?—Но я вамъ скажу, что въ такія-то минуты

душевнаго смущенія, когда теряется миръ сердца и нарушается равновѣсіе духа, человѣку только остается одно вѣрное и испытанное средство для успокоенія и ободренія, а вмѣстѣ и для избѣжанія опасности,—это молитва. Вотъ апостолъ Петръ, идя по водѣ и „видя сильный вѣтеръ, испугался“ и началъ тонуть; но и въ эту страшную минуту онъ не забылъ одного—молитвы: „Господи! спаси меня“, воскликнулъ онъ. И Господь „тотчасъ простеръ руку и поддержалъ его“ (Мѡ. 14, 30—31). Въ другой разъ такая же опасность грозила всѣмъ ученикамъ Христовымъ, ибо „поднялся бурный вѣтеръ и заливало ихъ волнами“—и опять слышится молитва: „наставникъ, наставникъ! погибаетъ“... Молитва услышана „и сдѣлалась тишина“ (Лук. 8, 23—4). Тишина сдѣлалась не на морѣ только, но конечно и въ душахъ апостоловъ. Таково вообще дѣйствіе молитвы какъ въ этомъ, такъ и во всѣхъ подобныхъ случаяхъ.

Но вамъ не грозитъ волненіе и буря, вы далеки отъ какой-либо непосредственной опасности? Дай Богъ, чтобы это было такъ и на будущее время! Теперь же вы просто смущены открывающею неизвѣстностью и разлукою съ тѣмъ роднымъ гнѣздомъ, въ которомъ протекли ваши дѣтскіе, невинные годы; въ которомъ вы выросли, воспитались и съ которымъ сжились и сроднились?.. Думаете ли вы, что въ этомъ случаѣ уже нѣтъ мѣста молитвѣ? Напротивъ. Нѣчто подобное вамъ испытывалъ ап. Павелъ, разставаясь съ Ефесомъ, въ которомъ онъ „три года день и ночь непрестанно со слезами училъ“, обращавшихся въ вѣрѣ Христовой. Сколько тамъ было дорогаго для него, съ чѣмъ онъ сжился и сроднился, чтò успѣлъ полюбить какъ свою душу!... И вотъ онъ предвидитъ, что это дорогое сокровище онъ никогда болѣе не увидитъ; предвидитъ и то, что въ недалекомъ будущемъ юной ефесской церкви грозятъ хищные волки, готовые расхитить и растерзать ее... Велико, конечно, было душевное волненіе великаго апостола! Но велика была и вѣра его въ божественный Промыслъ, который „любящимъ Бога все содѣйствуетъ ко благу“ (Рим. 8, 28), а потому глубока и могуча была и молитва его, въ силу которой онъ твердо вѣрилъ, и вотъ среди слезъ и смущенія „онъ преклонилъ колѣна свои и со всѣми ими помолился“... Такъ, похристіански, всякія сомнѣнія и волненія разрѣшаются не иначе какъ молитвою—„да будетъ воля Твоя“!

Учитесь и вы у апостола утишать всякія сомнѣнія и волненія именно молитвою къ Подателю мира и всякія утѣхи.

О чемъ молиться въ такія минуты? И помимо разлуки и неизвѣстности будущаго, приводящихъ васъ въ смущеніе и потому требующихъ молитвы, — и помимо, говоримъ, этого вамъ есть о чемъ молиться даже въ эти минуты. Прежде всего на устахъ и въ сердцѣ у васъ должна быть молитва благодарности за ваше воспитаніе къ Подателю щедротъ, изобильно излившему на васъ свою милость. Но благодарное сердце ваше не забудетъ, конечно, въ своихъ молитвахъ и основательницы нашего института—въ Богѣ почившей Государыни Маріи Θεодоровны, а равно и соименной ей, настоящей покровительницы нашего учрежденія, благополучно царствующей Государыни Императрицы. Не сомнѣваюсь, что вы не забудете въ своихъ молитвахъ и непосредственныхъ вашихъ руководителей въ дѣлѣ воспитанія и образованія.

Но и это не все. Есть и другіе поводы для молитвы. Сегодня вы стоите какъ разъ на грани между школою и жизнью. Воспитаніе кончилось и вы объявляетесь совершеннолѣтними, получая новыя и весьма важныя права—гражданскія и нравственныя. Какъ совершеннолѣтнимъ вамъ теперь будетъ принадлежать болѣе обширная сфера дѣятельности, большая самостоятельность, но за то и личная отвѣтственность за свои чувства, сужденія и поступки. До сихъ поръ ваша дѣятельность не простиралась далѣе стѣнъ института, теперь же передъ вами открывается широкое поприще, называемое свѣтомъ, обществомъ. До сихъ поръ за ваши поступки отвѣчали не столько вы сами, сколько ваши воспитатели, теперь же вся честь за нихъ будетъ принадлежать вамъ однимъ... Какъ все это повидимому лестно! Но подождите гордиться. Кому даются права, тотъ долженъ умѣть и пользоваться ими. Умѣнье же предполагаетъ благоразуміе и науку жизни—опытность. Но можетъ ли быть у васъ опытность безъ опыта? Да и разумъ у вступающихъ въ совершеннолѣтіе бываетъ ли совершененъ? Вы получаете права, но знаете ли, что нѣтъ правъ безъ обязанностей. А гдѣ обязанности, тамъ долгъ, отвѣтственность, терпѣніе, подвигъ и т. д. Словомъ, и жизнь, въ которую вы вступаете, потребуеъ отъ васъ и труда и разума, но уже болѣе зрѣлаго, способнаго освѣщать вамъ

широкий жизненный путь; потребуешь и сердца, сочувствующаго всему доброму, честному и благородному; потребуешь и твердой воли, способной на рѣшимость и борьбу съ препятствіями; потребуешь подчасъ подвига, жертвы, самоотверженія...

Итакъ, видите ли, сколько потребуется отъ васъ нравственной силы? А гдѣ ее взять? Въ себѣ? Но и такой великій человѣкъ, какъ ап. Павелъ, самъ по себѣ могъ похвалиться только „немощами своими“ (2 Кор. 12, 5). И если онъ тѣмъ не менѣе былъ могучъ и несокрушимъ, то это потому, что въ его немощи дѣйствовала сила Божія (2 Кор. 12, 9). Если же такъ, то знаете ли чего еще потребуешь отъ васъ жизнь? Потребуешь... смиренія, признанія своей слабости, а вмѣстѣ и потребности въ благодатной помощи свыше, потребуешь покорности промыслительной волѣ Божіей, отъ которой зависитъ „всякій даръ совершенный“, а стало-быть потребуешь и молитвы, какъ главнаго средства для общенія съ Богомъ, для привлеченія къ себѣ Его милости и въ то же время какъ основнаго начала нравственной жизни. Итакъ молитесь, ибо безъ молитвы, приближающей насъ къ Богу и безъ вѣры въ Его Промыслъ, вся эта многосложная и вѣчно мятущаяся жизнь должна будетъ казаться только непроглядною ночью, игрою слѣпаго случая, а сами люди не болѣе какъ игрушками того же случая и собственныхъ грѣховныхъ страстей...

Понятно теперь и то, о чемъ вы должны молиться въ виду новой жизни. „Я есмь путь и истина и жизнь“, говоритъ Спаситель (Іоан. 14, 6): „Я свѣтъ въ міръ пришелъ, да всякъ вѣрующій въ Меня во тьмѣ не пребудеть“ (—12, 46); „безъ Мене не можете творити ничесоже“... Итакъ молитесь небесному Путеводителю: Господи, скажи намъ путь, по которому мы должны будемъ идти; даруй намъ крѣпость и силу идти бодро по пути самостоятельной жизни, не сбываясь и не теряя изъ виду истинной цѣли. Да сопутствуетъ намъ во всѣхъ путяхъ нашихъ ангелъ миренъ, хранитель душъ и тѣлесъ нашихъ...

Но молитва нужна не сегодня только, въ виду наступающей самостоятельной жизни, но и всегда, во всю жизнь: „непрестанно молитесь“, заповѣдуетъ ап. Павелъ, если только вы желаете быть истинными христіанками, прибавимъ мы. Ибо что такое молитва?— „Молитва, скажемъ словами одного великаго подвижника опытно извѣдавшаго благотворность ея,—молитва по своему существу есть

соединеніе челоуѣка съ Богомъ; по дѣйствию--состояніе мира, примиреніе съ Богомъ, мать слезъ, очищеніе грѣховъ мость среди искушеній, защита отъ скорбей,... источникъ добродѣтелей, причина дарованій, пища души, просвѣщеніе ума, оружіе противъ отчаянія, утвержденіе въ упованіи, избавленіе отъ печали, потребление гнѣва,... наставница умѣренности, откровеніе будущаго, знаменіе славы". (св. І. Лѣстнич. стр. 28).

Да, молитва какъ свободный полетъ духа безгранична, ей одинаково доступны небо и адъ; точно также и въ нравственно-религіозной жизни челоуѣка плоды ея неисчислимы, такъ что трудно указать другое дѣйствию, которое бы имѣло столь же благодѣтельное и высокое значеніе какъ наша молитва къ Богу. Молитва—это цвѣтъ нравственной жизни. Но какъ и обыкновенный цвѣтокъ не растетъ на сухой и каменистой почвѣ, такъ и молитва для своего развитія и процвѣтанія требуетъ тщательнаго удобренія духовной почвы. Оттого мы и видимъ, что совершенная молитва составляетъ характерную и неотъемлемую черту только святыхъ. Въ самомъ дѣлѣ, попробуйте представить какаго-либо святаго безъ молитвы, какъ главнаго его свойства, и ваше представленіе поблѣднѣетъ и потеряетъ весь свой священный обликъ. Даже Христосъ, при всѣхъ своихъ великихъ чудесахъ и высокому ученіи, немислимъ безъ Его молитвы къ Отцу небесному: до такой степени она проникаетъ всю Его жизнь и личность. И Господь дѣйствительно примѣромъ своимъ далъ молитвѣ такое полное и великое значеніе, какъ никто. Всѣ главнѣйшіе моменты въ Его жизни отмѣчены молитвою, на что ясно указывается и въ Евангеліяхъ, не говоря уже о тѣхъ намекахъ, по которымъ можно догадываться, что Христосъ постоянно и цѣлыя ночи проводилъ въ молитвѣ и притомъ на горахъ и въ уединеніи. Свое служеніе роду челоуѣческому Онъ начинаетъ не иначе какъ сорокодневною молитвою, избранію апостоловъ опять предшествуетъ цѣлоночная молитва. А кто не знаетъ Его молитвы въ саду Геосиманскомъ, служащей истиннымъ предверіемъ Голговы и креста? И послѣдователи Его не забыли и Богъ дастъ, никогда не забудутъ великаго смысла христіанской молитвы, имѣющей и столь божественное воплощеніе въ безсмертныхъ словахъ молитвы Господней— „Отче нашъ“... Вся вѣковая исторія христіанскихъ подвиговъ зиждется также

на молитвѣ, какъ на основномъ своемъ началѣ и краеугольномъ камнѣ. Безъ молитвы нѣтъ и быть не можетъ ни святости, ни добродѣтели, ни истиннаго христіанства. „Если ты лишишь себя молитвы, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, то сдѣлаешь то же какъ если рыбу вынешь изъ воды; ибо какъ рыба живетъ водою, такъ ты молитвою: чрезъ нее, какъ черезъ воду, ты выплываешь на верхъ, восходишь къ небесамъ, приближаешься къ Богу“. Безъ молитвы невозможно не только общеніе съ Богомъ, но и созиданіе нравственной жизни. „Тому, кто бѣгаетъ молитвы, говоритъ тотъ же Златоустъ, нельзя имѣть ни одной прочной и истинной добродѣтели“. Поэтому усердіе къ молитвѣ служитъ самымъ вѣрнымъ признакомъ благочестивой жизни, и наоборотъ. „Когда я вижу, скажемъ словами того же вселенскаго учителя, что кто-нибудь одолѣваемый непонятною лѣнностью не находитъ въ молитвѣ никакой пріятности и услажденія и не чувствуетъ никакого влеченія къ сему святому упражненію, то изъ сего вѣрно заключаю, что въ немъ нѣтъ никакого чувства истинно высокаго и благороднаго. Напротивъ, когда вижу христіанина усердствующаго къ молитвѣ, то я смѣло и безошибочно могу заключать, что онъ исполненъ всѣхъ христіанскихъ добродѣтелей, и что его душа есть храмъ, достойный обитанія Божія“. (Слова о молитвѣ, т. II, стр. 778 и д.; бесѣд. о мол. 67).

Такъ, юныя путницы, предайте себя въ волю Божію и по слову апостола — „непрестанно молитесь“. Молитвою вы начинаете сегодня новую самостоятельную жизнь и продолжайте ее съ молитвою и въ молитвѣ и тогда, по обитованію Спасителя, „не увидите въ напасть“ (Мѡ. 26, 41).

Свящ. В. Бѣликовъ.

СВ. ІУСТИНЪ

И СИНОПТИЧЕСКІЯ ЕВАНГЕЛІЯ.

Отношеніе Іустина мученика къ нашимъ синоптическимъ Евангеліямъ представляеть собой одинъ изъ важнѣйшихъ и любопытнѣйшихъ вопросовъ въ области исторіи литературы новозавѣтнаго канона. Когда составлены наши евангелія, и содержанію ихъ можетъ ли быть приписанъ характеръ исторической достовѣрности?—эти два тѣсно связанные между собой вопроса со всею основательностью могутъ быть замѣнены другими двумя: извѣстны ли они были Іустину? считались ли они имъ за достовѣрный источникъ евангельской исторіи?—и положительный или отрицательный отвѣтъ на эти послѣдніе вопросы будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ такимъ или инымъ рѣшеніемъ для двухъ первыхъ. Такое значеніе свидѣтельствъ Іустина для исторіи канона условливается столько же временемъ, въ которое онъ жилъ, сколько и самою личностью этого церковнаго писателя. Быть можетъ въ исторіи мало можно указать столь прочно обоснованныхъ фактовъ, какъ тотъ, что въ концѣ втораго вѣка наши Евангелія были признаваемы во всѣхъ частяхъ церкви и извѣстны подъ строгимъ понятіемъ каноничности. Но читала ли церковь наши Евангелія въ половинѣ втораго вѣка? признавала ли она за ними каноническое значеніе? важнѣйшимъ источникомъ для рѣшенія этого и служить Іустинъ, жившій и писавшій

въ это время. Какъ человѣкъ, посвятившій всю свою жизнь на изученіе христіанства и съ этою цѣлю путешествовавшій по всему тогдашнему образованному міру, и какъ выдающійся церковный писатель, поставившій своею задачею публичную защиту христіанскаго ученія и жизни на основаніи ихъ содержанія, Іустинъ не могъ не знать нашихъ Евангелій, разъ они существовали въ его время, и въ своихъ сохранившихся до нашего времени сочиненіяхъ, отражающихъ въ себѣ всѣ стороны христіанской жизни, современной имъ, не могъ обойти молчаніемъ столь важный фактъ христіанской исторіи, какъ существованіе письменныхъ записей о жизни и дѣлахъ Христа, писанныхъ непосредственными Его слушателями, — самовидцами и служителями слова (Лк. I, 2). Отсюда незнакомство Іустина съ нашими Евангеліями было бы рѣшительнымъ доказательствомъ ихъ позднѣйшаго происхожденія, и его молчаніе объ этихъ записяхъ краснорѣчивѣ всего говорило бы за недостаточную достовѣрность сообщаемыхъ въ нихъ свѣдѣній. И такъ, знаетъ ли Іустинъ наши Евангелія?

Обращаясь съ этимъ вопросомъ къ самымъ памятникамъ литературной дѣятельности Іустина, на первый взглядъ легко можно получить прямой и опредѣленный отвѣтъ уже по однимъ внѣшнимъ признакамъ. Въ главныхъ своихъ произведеніяхъ, въ такъ называемой большой или первой апологіи, написанной не позже 150 г. ¹⁾, и въ Діалогъ съ Трифономъ іудеемъ Іустинъ не разъ возвращается къ евангельской исторіи, подробно передаетъ многія событія изъ жизни Христа, раскрываетъ нравственныя начала христіанской жизни, даже пытается построить догматическую систему, — и что всего важнѣе, дѣлаетъ все это на основаніи письменнаго источника, который онъ обычно обозначаетъ терминомъ „ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων“ ²⁾. Слѣдуя обычаю своего времени, Іустинъ нигдѣ не называетъ по имени автора

¹⁾ Мы здѣсь принимаемъ дату, указанную Паулемъ (Die Abtossungszeit d. Synopt. Ev., s. 3), но болѣе точной и обоснованной, кажется нужно считать дату, указанную Engelhant'омъ, см. Das Christenthum Iustins d. Mark., s. 71—78, Erlangen, 1878.

²⁾ Мѣста указ. у Semisch'a, Apostolische Denkwürdigkeiten d. Iustins, s. 80 ff., Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über d. Evangelien Iustins, s. II, Paul'a, citior., 6. 4 и др.

или авторовъ этого источника, но приводимыя имъ отсюда цитаты даютъ понять, что содержаніе его въ общемъ совпадаетъ съ содержаніемъ нашихъ синоптическихъ Евангелій: здѣсь въ подробностяхъ была изложена исторія рожденія и дѣтства Христа ³⁾, рассказано о крещеніи Его, искушеніи въ пустыни и началѣ Евангельской проповѣди ⁴⁾, записана была его нагорная бесѣда на ряду со многими другими изреченіями, сказанными по различнымъ случаямъ ⁵⁾, передавалась и исторія Его страданій, смерти, воскресенія и вознесенія на небо ⁶⁾,—словомъ, въ Лустиновомъ источникѣ заключались тѣ же извѣстія о жизни, ученіи и дѣлахъ Христа, какия мы получаемъ изъ нашихъ Евангелій. Мало того: въ качествѣ общецерковнаго органа, желающаго предъ очами римской государственной власти дать истинное понятіе о христіанскомъ богослуженіи Іустинъ заявляетъ, что эти „памятныя записи апостоловъ“ ⁷⁾ читались при богослужебныхъ собраніяхъ христіанъ на ряду съ священными книгами Ветхаго Завета ⁸⁾. Если прибавить къ этому, что тѣ же „ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων“, которымъ усвоивалось это важное, равное съ ветхозавѣтными священными книгами значеніе, прямо называются въ сочиненіяхъ Іустина именемъ Евангелія или Евангелій, какъ равнозначущимъ ⁹⁾, то повидимому вопросъ о знакомствѣ Іустина съ нашими Евангеліями получаетъ легкій и прямой отвѣтъ: цитируемыя Іустиномъ памятныя записи апостоловъ и суть наши Евангелія.

Однако при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи, это представляющееся первому взгляду рѣшеніе поставленнаго вопроса ока-

³⁾ Ap. I, cc. 33. 34.—Dial, cc. 48. 66. 77. 78. 84. 88. 100. 102. 103.

⁴⁾ Dial. cc. 49. 51. 88. 103. 125.

⁵⁾ Ap. I, cc. 15. 16.—Dial. 51. 76. 106.

⁶⁾ Ap. I. cc. 13. 16. 35. 50 и др.—Dial, cc. 101. 53. 88. 17. 102. 81. 92. 112. 35. 42.

⁷⁾ Въ нашей литературѣ приняты два перевода термина «ἀπομ. т. ἀπ.»: «вспоминанія апостоловъ» (См. Марковъ «О Евангеліи отъ Матвея», Пр. Об. 73, I, 225, Гэррике, Введеніе въ кн. Н. З., пер. арх. Михаила, ч. 1) и «памятныя записи апостоловъ» (въ изд. «Памят. древ. письма» Преображ.): Мы склоняемся въ пользу послѣдняго: греч. слово ἀπομ. въ употребленіи содержатъ понятіе письменнаго источника, чего нѣтъ въ первомъ переводѣ.

⁸⁾ Ap. I, c. 67.

⁹⁾ Ap. I, cc. 66, Dial. cc. 10. 100.

зывается далеко неустойчивымъ. Прежде всего слѣдуетъ спросить: что даетъ въ себѣ терминъ „ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων“? къ какимъ положительнымъ выводамъ онъ приводитъ и можетъ привести? Нельзя не видѣть, что уже взятый въ отдѣльности, онъ ясно говоритъ о томъ, что обозначаемый имъ источникъ цитатъ Іустина въ его глазахъ и сознаниіи христіанскаго общества того времени имѣлъ значеніе и авторитетъ апостольскаго произведенія. Изъ обычныхъ въ древности синонимическихъ названій Евангелій, какъ-то διήγησις ¹⁰⁾, λόγια κυριακά ¹¹⁾ и ἀπομνημονεύματα последнее, кажется, было самымъ распространеннымъ. Такъ Паній говоритъ у Евсевія, что Маркъ написалъ οσα ἐμνημόνευσεν и οὕτως ἐνα γράφας ὡς ἀπεμνημόνευσεν ¹²⁾; въ Recognitiones Clementis Петръ также выражается: in consuetudine habui, verba domini mei, quae ab ipso audieram, revocare in memoriam ¹³⁾; Евсевій знаетъ ἀπομνημονεύματα ἀποστολεῶν τῶν πρὸς πρεσβυτέρου ¹⁴⁾; по указанію Tischendorfa, Евангеліе Никодима носило названіе ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ¹⁵⁾; наконецъ, возможна догадка, что и Евангеліе διὰ τεσσάρων Таціана называлось подобно источнику Іустина ¹⁶⁾. Точно также и Іустинъ обозначаетъ свой источникъ терминомъ „ἀπομνημονεύματα“, давая этимъ понять, что авторъ или авторы его источника излагали не свое ими измышленное содержаніе, а передавали то, что говоритъ и дѣлалъ другой ¹⁷⁾. Этотъ источникъ назывался Евангеліемъ или Евангеліями и былъ извѣстенъ всей христіанской церкви: Іустинъ нигдѣ не говоритъ о такомъ Евангеліи, которое признавалось бы отдѣльными сектанскими или еретическими обществами ссылаясь повсюду на свои „записи

¹⁰⁾ Лк. I, 1.

¹¹⁾ Euseb., Hist. eccl. III, 39.

¹²⁾ Ibid.

¹³⁾ Recognit. II, 1.

¹⁴⁾ Hist. Eccl. V, 8.

¹⁵⁾ Evang. aporn., ed. Tischendorf., vid. Proleg. LX.

¹⁶⁾ Именно: въ Orat. ad Graec., убѣждая Грековъ сравнить свои мнѣя съ христіанскими разсказами и раскрывая ихъ сходство. Таціанъ заключаетъ свое доказательство такими словами: «διόπερ ἀπορλέψαντες πρὸς τὰ οἰκεία ἀπομνημονεύματα καὶ ὡς ὁμοίως μυθολογοῦντας ἀποδέξασθε» (Orat. ad Graec., с. 21). Ср. Engelgardt, cit. op., с. 337.

¹⁷⁾ Engelgardt, ibid. с. 336.

апостоловъ“, какъ на общепринятое и употребляемое въ богослужебныхъ собраніяхъ Евангеліе, и Христосъ его ἀπομνημονεύματωνъ есть истинный Христосъ, предсказанный пророками, возвышенный апостолами и исповѣдуемый всею христіанскою церковью.

Но свидѣтельствуя объ этомъ важномъ значеніи источника Иустина въ церкви первой половины втораго вѣка, терминъ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ни мало не говоритъ о тождествѣ его съ нашими синоптическими евангеліями. Очевидная неопредѣленность этого термина не даетъ никакого права къ тому опредѣленному заключенію. Правда, въ одномъ мѣстѣ своего Діалога съ Трифономъ Иустинъ замѣняетъ обычное при „ἀπομνημονεύματα“ дополненіе „ἀποστόλων“ болѣе пространнымъ опредѣленіемъ: „ἀπομνημονεύματα, ἃ φημί ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ (Χριστοῦ) καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι ¹⁸⁾“, т.-е. памятные записи, которыя, я говорю, составлены апостолами его и ихъ послѣдователями,—опредѣленіемъ, подъ которымъ многіе изслѣдователи ¹⁹⁾ думаютъ видѣть ясное указаніе на наши четыре Евангелія, причѣмъ слово παρακολουθησάντωνъ поставлялось въ прямое отношеніе къ словамъ ев. Луки I, 3: „ἔδοξε καί μοι παρακολουθήσειν πάντων ἀκριβῶς καθεξῆς γράψαι“... Дѣйствительно Тертуліанъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій даетъ въ высшей степени соответствующую Иустину классификацію Евангелій, говоря: „constituimus evangelicum instrumentum Apostolos auctores habere..., si et Apostolicos, non tamen solos, sed cum Apostolis et post Apostolos (Adv. Marc. 4, 2)“, но Тертуліанъ дѣлаетъ далѣе добавленіе, изъ котораго вполне ясно видно, кого должно разумѣть подъ словами „Apostolos et Apostolicos“; онъ говоритъ: „fidem nobis ex Apostolis Johannes et Matthaus insinuant, ex Apostolicis Lucas et Marcus instaurant“. Ничего подобнаго нѣтъ у Иустина, ни въ одномъ мѣстѣ не обмолвившагося относительно имени авторовъ своего источника. При такомъ положеніи дѣла, терминъ „ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων“ не ведетъ даже непосредственно къ тому заключенію, что подъ руками Иустина

¹⁸⁾ Dial, с. 103; 3 ed. otto, p. 372.

¹⁹⁾ Достаточно указать на Crednev'a, et. Paul, cit. op. s. 35 и Semisch'a, cit. op., s. 81. Pestg.

находился не одинъ, а два или нѣсколько памятниковъ апостольской литературы, изъ которыхъ одни написаны апостолами, а другіе тѣми, кто слѣдовалъ за апостолами, то-есть, учениками апостоловъ ²⁰). Изъ Іеронима ²¹) извѣстно, что употреблявшееся еретиками Евангеліе отъ Евреевъ носило еще названіе Евангелія двѣнадцати апостоловъ, хотя это ни мало не доказывало ни того, что оно написано всѣми апостолами вмѣстѣ (что не мыслимо), ни того, что оно представляло изъ себя агрегатъ, нѣсколько апостольскихъ сочиненій. Весьма возможно, что называя апостоловъ и ихъ учениковъ авторами своего источника, Іустинъ мыслилъ не два различныхъ класса писателей, но апостоловъ и апостольскихъ учениковъ въ ихъ общности, что подтверждается отсутвіемъ повторительнаго ὑπὸ πρὸς τ. ἐκείνοισ παρακαλουθησάντων ²²). Даже цитируя свидѣніе, находящееся у одного изъ нашихъ евангелистовъ, какъ напр. Dial. с. 101. 106, Іустинъ все же указываетъ вообще на апостоловъ, какъ свой источникъ. Подобное заключеніе въ приложеніи къ источнику Іустина можно бы было вывести только подѣ тѣмъ условіемъ, если слово παρακαλουθησάντωνъ дѣйствительно указываетъ на παρακαλουθησάντωνъ Лк. 1, 3, потому что тогда въ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, кромѣ Евангелія Луки, мы необходимо должны признать еще трудъ кого-либо изъ апостоловъ. Но несомнѣнно, что слово παρακαλουθεῖν у Іустина употреблено въ иномъ смыслѣ, чѣмъ у Луки I, 3: здѣсь оно значитъ проникающее въ предметъ изслѣдованіе его,—examinando persequi, тамъ же оно обозначаетъ слѣдованіе за какимъ-либо лицомъ,—comitando consequi, такимъ образомъ въ обоихъ мѣстахъ опредѣляя собой двѣ совершенно различныя дѣятельности ²³). Еще менѣ можетъ свидѣтельствовать за тожество „памятныхъ записей апостоловъ“ съ нашими Евангеліями то обстоятельство, что они назывались Евангеліями и читались въ богослужебныхъ собраніяхъ христіанъ. Въ области новозавѣтной письменности, какъ извѣстно, существуютъ цѣлыя

²⁰) Такъ заключаетъ Paul, cit. op. s. 45. Engelhardt, s. 336.

²¹) Advers. Pelag. III, 2.

²²) Ср. Hilgenteld, cit. op., v. 13.—Paul произвольно вставляетъ второе ὑπὸ въ слова Іустина.

²³) Cf. Paul, cit. op., s. 35.—Hilgenfeld, cit. op., s. 13 fg.

десятки ²⁴⁾ произведеній, которымъ усвоилось имя Евангелій и приписывалось происхождение отъ руки апостоловъ и которыя тѣмъ не менѣе считаются подложными, апокрифическими сочиненіями. Но если эти подложныя Евангелія находили себѣ приѣмъ, главнымъ образомъ ²⁵⁾, въ еретическихъ или сектантовскихъ кружкахъ, то о другихъ не апостольскихъ произведеніяхъ положительно извѣстно, что они прочитывались на богослужебныхъ собраніяхъ христіанъ, какъ-то посланіе Климента Римскаго ²⁶⁾ книга Пастыръ Ерма ²⁷⁾, апокалипсисъ Петра ²⁸⁾. Правда, церковь всегда сохраняла сознаніе, что въ число назначенныхъ для употребленія на богослужебныхъ собраніяхъ книгъ не должно быть принимаемо ни одного неапостольскаго произведенія, п если допускала употребленіе подобныхъ трудовъ, то ради ихъ назидательности ²⁹⁾, или потребности для начального познанія вѣры ³⁰⁾, и притомъ всегда старалась ограничить употребленіе ихъ ³¹⁾, но все же указанный фактъ прочитыванія на богослужебныхъ собраніяхъ нѣкоторыхъ неапостольскихъ писаній лишаетъ права изъ словъ Іустина о прочитываніи его „памятныхъ записей апостоловъ“ дѣлать заключеніе о тождествѣ ихъ съ нашими Евангеліями. Такимъ образомъ, существенное и рѣшающее значеніе въ вопросѣ о знакомствѣ Іустина съ нашими Евангеліями мы должны признать за содержаніемъ его „памятныхъ записей апостоловъ“: если подъ этимъ терминомъ понимается вполнѣ подлинный и достовѣрный источникъ Евангельской исторіи, если даже разумѣть здѣсь именно каноническія Евангелія четырехъ еван-

²⁴⁾ Не говоря о сохранившихся, однихъ исчезнувшихъ Гофманъ насчитываетъ 30 названій, см. Herzog's Real—Encyclop., XII, 328 fg.

²⁵⁾ Говоримъ «главнымъ образомъ», потому что нѣкоторые изъ нихъ бывали приняты и правовѣрными христіанами, напр. св. Петра, см. Euseb. H. E., VI, 12.

²⁶⁾ Euseb. H. E., IV, 23; III; Hieron., De vir. illustr., c. 15.

²⁷⁾ Euseb. H. E., III, 3.

²⁸⁾ Sozom. H. E., VII, 19.

²⁹⁾ Діонисій Коринтскій у Евсевія пишетъ: «Сегодня мы провели святой воскресный день, и прочитали ваше посланіе (Римлянъ), которое для собственнаго назиданія всегда будемъ читать, какъ и написанное Климентомъ». Euseb. H. E. IV, 23.

³⁰⁾ Евсевій говоритъ: «нѣкоторые считали книгу Пастыръ сочиненіемъ весьма необходимымъ для людей, приступающихъ къ познанію вѣры (H. E., III, s)».

³¹⁾ Уже канонъ Мураторія высказывается противъ Пастыря Ерма.

гелістовъ, то все же тождественны ли они съ тѣми, которыя мы имѣемъ? эти послѣднія не составляютъ ли передѣлки какихъ-либо первоисточниковъ, извѣстныхъ древнему времени? Въ самомъ дѣлѣ, при сопоставленіи приводимыхъ Іустиномъ изъ своего источника выдержекъ со словами нашихъ Евангелій, текстъ первыхъ оказывается во многихъ мѣстахъ значительно отклоняющимся отъ имѣющагося теперь евангельскаго текста, хотя въ столь же многихъ случаяхъ онъ и совпадаетъ съ нимъ, а это обстоятельство дѣлаетъ вполне открытымъ вопросъ: что такое ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων Іустина и въ какомъ отношеніи текстъ ихъ стоитъ къ тексту нашихъ Евангелій?

Обсужденіе этихъ вопросовъ и имѣетъ своимъ предметомъ вышедшая въ 1887-мъ году книга нѣмецкаго профессора Лудвига Пауля подъ титуломъ „die Abfassungzeit der Synoptischen Evangelien“. Пытаясь рѣшить все-же довольно спеціальныя въ области богословской науки вопросы, изслѣдованіе Пауля задается въ тоже время болѣе широкою, общеприятною задачей: оно хочетъ на основаніи Іустина освѣтить мракъ тѣхъ условій, среди которыхъ создались наши каноническія Евангелія, указать обстоятельства и время ихъ происхожденія и дать въ руки критерій для опредѣленія степени ихъ исторической достовѣрности. Раскрывая отношеніе Іустиновыхъ цитатъ къ тексту имѣющихся синоптическихъ Евангелій, этотъ изслѣдователь такимъ образомъ строитъ на выводахъ, полученныхъ отсюда, цѣлую теорію происхожденія нашихъ Евангелій въ ихъ настоящей редакціи, что даетъ понять уже самый заголовокъ его книги.—Изслѣдованіе Пауля является въ свѣтъ тогда, когда по вопросу о Евангеліи Іустина создалась обширная литература съ цѣлымъ лабиринтомъ всевозможныхъ гипотезъ и предположеній, подобно метеорамъ быстро появившихся на небѣ нѣмецкаго критицизма, но столь же быстро и исчезавшихъ. Рѣшая вопросъ о томъ, что такое ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, одни полагали, что въ основѣ цитатъ Іустина лежатъ Евангеліе еврейскаго семейства, и по всей вѣроятности Евангеліе отъ Евреевъ²²⁾, другіе видѣли въ немъ остатокъ недодешаго до насъ первоевангелія, составляю-

²²⁾ Stroth, Semler, Weber, Corrodi, Martini, Rosenmüller и др.

щаго зерно, изъ котораго развились наши Евангелія ³³⁾, третьи утверждали, что источникъ евангельскихъ знаній Іустина есть ни что иное, какъ Евангеліе Петра ³⁴⁾, иные хотѣли находить въ немъ гармонію евангельскихъ сказаній, подобную евангелію Таціана или Феосоила ³⁵⁾ и т. д. Въ этой обширной литературѣ, въ этомъ лабиринтѣ гипотезъ и изслѣдованій ³⁶⁾ обращено вниманіе на каждое слово цитаты Іустина, взвѣшенъ каждый союзъ, провѣрено и сопоставлено каждое выраженіе, словомъ сдѣлано надъ текстомъ его цитать то микроскопическое изслѣдованіе, къ какому способенъ усидчивый нѣмецкій умъ. При такомъ положеніи дѣла естественно и понятно, что вновь вышедшая книжка привноситъ не много новаго въ существующую литературу и не претендуетъ на новостъ и оригинальность; за то она собираетъ въ себѣ все, что было высказано существеннаго по вопросу объ источникѣ Іустина въ извѣстномъ направленіи, и группируетъ въ себѣ, какъ въ фокусъ, всѣ доводы, приводимые въ пользу отрицательнаго рѣшенія его. Отсюда изложеніе и разборъ изслѣдованія Пауля, знакомящаго насъ съ современнымъ состояніемъ въ наукѣ вопроса объ источникѣ евангельскихъ цитатъ Іустина, является столь же любопытнымъ, сколько и необходимымъ для нашей цѣли.

По рѣшенію основнаго вопроса относительно знакомства Іустина съ нашими синоптическими Евангеліями и по характеру построеннаго на этомъ рѣшеніи генезиса нашихъ Евангелій, изслѣдованіе Пауля ближайшимъ образомъ примыкаетъ ко взглядамъ Баура, изложеннымъ въ его сочиненіи „Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien“ Tübingen, 1847. Свою солидарность съ этимъ послѣднимъ сочиненіемъ признаетъ и самъ авторъ „die Abfassungszeit der synoptischen Evangelien“, когда онъ въ концѣ своихъ изысканій съ торжествующимъ сознаніемъ добытой истины указываетъ на тожество своихъ ре-

³³⁾ Einhorn, Berthold, Schultz и др.

³⁴⁾ Credner, Hilgenfeld.

³⁵⁾ Paulus, Storr, Horst, Emmerich, Olshausen, Engelhardt.

³⁶⁾ Разборъ этихъ гипотезъ можно читать въ соч. Semisch'a «Apost. Denkwürdigk.» Съ важнѣйшими изъ нихъ мы будемъ имѣть случай встрѣтиться ниже.

зультатовъ съ выводами, достигнутыми Бауромъ на иномъ пути ³⁷⁾. Дѣйствительно, въ то время, какъ Бауръ, анализируя главнымъ образомъ содержаніе нашихъ Евангелій, приходитъ къ предположенію, что настоящая редакція синоптиковъ есть вторичная переработка болѣе древнѣйшихъ записей, падающая на начало второго вѣка христіанской эры, Пауль путемъ анализа цитатъ Іустина хочеть доказать, что въ основѣ ихъ лежатъ эти именно древнѣйшіе источники, которыми пользовались авторы нашихъ Евангелій. Это совпаденіе обоихъ изслѣдователей простирается не только на установку хронологической даты для времени составленія нашихъ синоптическихъ Евангелій въ ихъ настоящемъ видѣ, но и на самое опредѣленіе взаимоотношенія синоптиковъ и внутреннихъ характерныхъ особенностей ихъ; собственно говоря, это послѣднее Пауль беретъ готовымъ у Баура, усиливая только его заключенія нѣкоторыми новыми соображеніями ³⁸⁾. Но при этой гармоніи въ воззрѣніяхъ относительно нашихъ Евангелій, взгляды обоихъ ученыхъ на источникъ цитатъ Іустина значительно рознятся въ своихъ подробностяхъ. Въ своемъ обширномъ трактатѣ о каноническихъ евангеліяхъ Бауръ не разъ возвращается къ Іустину ³⁹⁾, однако не рѣшаетъ подробно и обстоятельно вопроса объ источникѣ евангельскихъ его свѣдѣній какъ не имѣвшаго важнаго значенія для его теоріи, присоединяясь къ мнѣнію, развитому Швевлеромъ, по которому Іустинъ пользовался древнѣйшимъ Евангеліемъ отъ Евреевъ ⁴⁰⁾. Въ другомъ же своемъ сочиненіи, посвященномъ изслѣдованію о происхожденіи и характерѣ Евангелія Марка ⁴¹⁾, разбирая гипотезу Гильгенфельда ⁴²⁾ объ апокрифическомъ Евангеліи Петра, какъ источникъ Іустиновыхъ цитатъ, онъ какъ бы признаетъ знакомство Іустина съ Матѳеемъ и Лукой, или по крайней мѣрѣ считаетъ возможнымъ выяснить нѣкоторыя особенности его цитатъ изъ слиянія текстовъ этихъ евангелистовъ ⁴³⁾. Восполняя

³⁷⁾ Ss. 49. 50.

³⁸⁾ За исключеніемъ еванг. отъ Маттея, см. стр. 50.

³⁹⁾ Ss. 350. 362. 573. 606.

⁴⁰⁾ S. 573.

⁴¹⁾ Das Markus Evangelium nach sein. Ursprung und Charakter, 1853.

⁴²⁾ Krit. Unters. uber d. Evangelium Iustin's d. Mart. 1850.

⁴³⁾ Sh. в. 120.

этотъ пробѣлъ и нерѣшительность сужденія въ изслѣдованіяхъ Баура, Пауль и поставляетъ задачей упомянутаго сочиненія подтвердить Бауровскую теорію происхожденія и взаимоотношенія синоптиковъ путемъ анализа цитатъ Іустина сравнительно съ текстомъ нашихъ Евангелій.

По выводамъ Пауля, ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων Іустина представляютъ собой независимое отъ нашихъ синоптическихъ евангелій, но очень сродное имъ явленіе въ области древней евангельской письменности; въ основѣ его лежитъ нѣсколько, неопредѣленное число, Mehrheit источниковъ, въ ряду которыхъ однако можно ясно различить тотъ, изъ котораго Іустинъ полною рукою черпалъ свои свѣдѣнія вмѣстѣ съ каноническимъ Матеемъ ⁴¹⁾). Псевдо-Лука, составившій наше Евангеліе κατὰ Λουκάν, имѣлъ также съ Іустиномъ одинъ общій источникъ, но свободно обрабатывалъ его ⁴²⁾). Происхожденіе же Евангелія κατὰ Μάρκον опредѣляется нейтрализирующимъ отношеніемъ его къ нѣкоторымъ извѣстіямъ и указаніямъ Евангелій Матеея и Луки, составлявшимъ спорный богословскій или историческій вопросъ его времени, при особомъ однако главномъ источникѣ, вѣроятно Евангеліи Петра, также извѣстномъ Іустину ⁴³⁾). Такимъ образомъ Іустинъ пользовался всѣми источниками, дальнѣйшую переработку которыхъ и составляютъ наши синоптическія Евангелія, но онъ не зналъ этихъ послѣднихъ въ ихъ настоящей редакціи,—не зналъ, хотя они появились въ эпоху его литературной дѣятельности и современны его „памятнымъ записямъ апостоловъ“. Пауль не входитъ въ ближайшее разсмотрѣніе состава и содержанія источниковъ евангельскихъ познаній Іустина; онъ не считаетъ также возможнымъ точно опредѣлить отношеніе нашихъ синоптиковъ къ этимъ источникамъ, чтобы показать степень ихъ исторической достовѣрности, допуская это послѣднее только относительно отдѣльных историческихъ рассказовъ и изреченій Христа. Его изслѣдованіе довольствуется установкой того основнаго результата, что Іустинъ, цитируя слова Христа и евангельскіе рассказы, пользовался особыми, отлич-

⁴¹⁾ S. 11.

⁴²⁾ SS. 13, 24.

⁴³⁾ SS. 29, 30.

ными отъ имѣющихся теперь синоптическихъ евангелій, источниками евангельской исторіи, и на этомъ результатѣ построятъ далѣ теорію происхожденія нашихъ синоптиковъ, какъ переработки нѣкоторыхъ источниковъ Іустина. Следовательно, основнымъ положеніемъ, изъ котораго развивается вся теорія Пауля и вмѣстѣ съ которымъ она стоитъ и падаетъ, служитъ мысль о томъ, что Іустинъ не зналъ нашихъ Евангелій въ ихъ настоящей редакціи, или если и зналъ, то не считалъ ихъ авторитетнымъ источникомъ, предпочитая пользоваться другими произведениями евангельской литературы. И по всей справедливости, доказывать, что наши синоптическія Евангелія представляютъ изъ себя позднѣйшую, современную Іустину переработку древнѣйшихъ первоисточниковъ, можно только тогда, когда предварительно установлено въ качествѣ научнаго факта то положеніе, что Іустинъ не былъ знакомъ съ ними, что время этого церковнаго писателя есть время господства болѣе древнихъ памятниковъ евангельской литературы.

Чтобы установить и доказать это, Пауль обращается къ анализу текста апомнимонемать сравнительно съ текстомъ синоптическихъ Евангелій и констатируя ничѣмъ необъяснимыя уклоненія, измѣненія, варіаціи и группировку различныхъ цитатъ Іустина, приходитъ къ предположенію особаго источника, откуда этотъ писатель, независимо отъ нашихъ Евангелій, черпалъ свои свѣдѣнія. При этомъ онъ не ставитъ себѣ въ обязанность обзрѣвать подробно всѣ приводимыя Іустиномъ выдержки изъ Новаго Завѣта; изъ массы его цитатъ и извѣстій этотъ ученый выбираетъ только нѣкоторыя, по преимуществу рельефныя мѣста, особенно ярко выражающія отличительныя черты текста источника Іустина въ его отношеніи къ нашимъ Евангеліямъ. Известно, что вся евангельская исторія, насколько она приводится Іустиномъ, распадается на двѣ большія группы, дидактическую и историческую, причемъ цитаты съ дидактическимъ характеромъ наполняютъ собой болѣе раннее его произведеніе, первую апологію, тогда какъ его діалогъ съ Трифономъ изобилуетъ историческими рассказами. Въ области этихъ послѣднихъ вниманіе Іустина почти исключительно устремляется къ исторіи рожденія и дѣтства Христа до Его крещенія на Іорданѣ и затѣмъ останавливается на послѣднихъ дняхъ Его земной жизни,

Его страданіи, смерти и воскресеніи. Общественная же дѣятельность Христа, это время служенія Его роду человѣческому проходитъ Иустиномъ молчаніемъ, если не считать замѣтки о томъ, что Христосъ творилъ чудеса, и приведеннаго мимоходомъ разсказа о просьбѣ иудеевъ показать имъ знаменіе. Эту неполноту цитаты Иустина, относящихся къ эпохѣ общественнаго служенія Христа, восполняетъ Апологія богатствомъ приводимыхъ въ ней изреченій Христа, по преимуществу изъ нагорной проповѣди. Эта особенность, такъ-сказать, двойственность въ цитациі Иустина давно уже была подмѣчена изслѣдователями, и еще Винеръ всѣ приводимыя въ сочиненіяхъ Иустина новозавѣтныя выдержки раздѣлялъ на два класса, на учительныя и историческія ⁴⁷⁾. Въ видахъ удобства обозрѣнія ихъ и мы послѣдуемъ тому же раздѣленію,—тѣмъ болѣе, что и излагаемое нами изслѣдованіе Пауля практически примѣняетъ его.

Изъ класса цитаты съ дидактическимъ характеромъ предметомъ преимущественнаго критическаго вниманія Пауля является нагорная проповѣдь въ редакціи Иустинова текста. Подвергая цитаты Иустина строгому разбору и сравненію съ буквою текста синоптическихъ Евангелій и тончайшему филологическому анализу, этотъ изслѣдователь здѣсь въ первый разъ и хочетъ обосновать свое положеніе, что Иустинъ не зналъ нашихъ Евангелій, что цитируемый имъ источникъ есть иной, отличный отъ этихъ послѣднихъ. Уже при первомъ сопоставленіи ⁴⁸⁾ текста Иустиновыхъ приведеній съ изреченіями Христа у Матвея и Луки обнаруживается разность въ выборѣ отдѣльныхъ словъ и выраженій, оставляющая только слабую возможность заимствованія ихъ изъ нашихъ Евангелій, но и эта возможность дальнѣйшимъ изслѣдованіемъ лишается вѣроятности и вынуждаетъ обратиться къ предположенію иного источника для выясненія особенностей цитациі Иустина. Начинаясь съ ничѣмъ не мотивированной замѣны словъ (ἐμβλέφῃ Ap. I, с. 15, р. 46 ⁴⁹⁾ вмѣсто βλέπων Мт. 5, 28; ἐκκόψων Ap. I, с. 15, р. 46 вмѣсто ἐξέθεε Мт. 5, 29; πεμφῆναι вмѣсто βλήθη Мт. 5, 29, βληθῆναι Мт. 18, 9 и

⁴⁷⁾ Winer. Justin. Mart. evangeliiis canonicis usum tuisse ostenditur. Lips. 1819.

⁴⁸⁾ См. Paul. cit. op., S. 9—25.

⁴⁹⁾ Цитаты по 3-му изданію Otto, Capus apologetarum saeculi secundi.

είσελθεῖν Мр. 9, 47), ненужныхъ прибавокъ (ἀφ' ἑτέρου ἀνδρός Ар. 1, с. 15, ср. Лк. 16, 18) вариаций выраженій, разности между текстомъ цитаты Іустина и текстомъ синоптическихъ Евангелій доходятъ до произвольнаго, даже непонятнаго смѣшенія выраженій одного евангелиста со словами другаго, до своеобразной группировки отдѣльныхъ изреченій и свободной переработки словъ Христа. Такъ напр. слѣдующая цитата Іустина изъ нагорной проповѣди: δς γαμεῖ ἀπολελυμένην ἀφ' ἑτέρου ἀνδρός, μοιχᾶται (Ар. 1, с. 16) собственно передаетъ только вторую половину изреченія Христа, приведеннаго у синоптиковъ, притомъ передаетъ въ такой редакціи, какой нѣтъ въ текстѣ нашихъ евангелистовъ, хотя эти слова Христа приводятся четыре раза (Мѡ. V, 32; XIX, 9; Мр. X, 11; Лк. XVI, 18). Текстъ цитаты Іустина по своей пространнысти (δς γαμεῖ... вмѣсто γαμῶν Лк. XVI, 18) напоминаетъ Маттея, хотя ближе стоитъ къ изложенію Луки, за исключеніемъ прибавки ἀφ' ἑτέρου (ἀνδρός), въкой нѣтъ ни у одного изъ синоптиковъ. Но если здѣсь мы встрѣчаемъ только сокращеніе гномы Христа, соединенное съ незначительной прибавкой, то въ тѣхъ мѣстахъ сочиненій Іустина, гдѣ приводятся цѣлыя группы изреченій евангельскихъ, мы наблюдаемъ разомъ двѣ особенности: непонятную перемѣну отдѣльныхъ выраженій, доходящую до употребленія словъ, неизвѣстныхъ новозавѣтному языку (τί καινόν), и перестановку порядка, въ которомъ слѣдуютъ эти изреченія въ нашихъ Евангеліяхъ. Какъ достаточно рельефный примѣръ, приведемъ группу цитатъ конца 15-й главы первой апологіи. Παντὶ τῷ αἰτοῦντι δίδοτε καὶ τὸν βουλόμενον δανείσασθαι μὴ ἀποστραφήτε. Εἰ γὰρ δανείζετε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, τί καινόν ποιεῖτε; τοῦτο καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσιν (Мѡ. V, 42; Лк. VI, 30, 34). Ὑμεῖς δὲ μὴ θησαυρίζετε ἑαυτοῖς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σῆς καὶ γρώσις ἀφανίζει καὶ λησται διорύσσουσι. Θησαυρίζετε δὲ ἑαυτοῖς ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου οὔτε σῆς οὔτε βρώσις ἀφανίζει (Мѡ. VI, 19 сл.). Τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος, ἂν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσῃ; ἢ τί δώσει αὐτῆς ἀντάλλαγμα (Мѡ. XVI, 26); θησαυρίζετε οὖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου ὄντε σῆς ὄντε βρώσις ἀφανίζει (Мѡ. VI, 20). Καί: Γίνεσθε δὲ χρηστοὶ λαὶ οἰκτίρμονες, ὡς καὶ ὁ Πατὴρ ὑμῶν χρηστός ἐστὶ καὶ οἰκτίρμων, καὶ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ ἀμαρτωλοὺς καὶ δικαίους καὶ πονηροὺς (Лк. VI, 35; Мѡ. V, 45). Μὴ μεριμνάτε δέ, τί φάγητε ἢ τί ἐνδύσησθε: οὐκ ὑμεῖς

τῶν πετεινῶν καὶ τῶν θηρίων διαφέρετε; καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτά (Μθ. VI, 25; Лк. XII, 22 — 24)⁵⁰). Μὴ οὖν μεριμνήσητε, τί φάγητε ἢ τί ἐνδύσησθε· οἶδε γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, ὅτι τούτων χρεΐαν ἔχετε. Ζητεῖτε δὲ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, καὶ πάντα ταῦτα προστεθήσεται ὑμῖν (Μθ. VI, 31—33). Ὅπου γὰρ ὁ θησανρόν ἐστίν, ἐκεῖ καὶ ὁ νοῦς ἀνθρώπου (Μθ. VI, 21; Лк. XII, 34). Καὶ· Μὴ ποιεῖτε ταῦτα πρὸς τὸ θεαθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, εἰ δὲ πῆ γε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Μθ. VI, 1). На ряду съ измѣненіемъ и смѣшеніемъ отдѣльныхъ выраженій синоптическаго текста эта цитата представляетъ собой цѣлую мозаику, составленную изъ разныхъ мѣстъ Евангелій Матѳея и Луки, и предлагающую ихъ въ совершенно иномъ порядкѣ сравнительно съ текстомъ нашихъ синоптиковъ. Этотъ новый порядокъ ни чѣмъ инымъ не можетъ быть объясненъ, какъ только тѣмъ, что Іустинъ читалъ приведенныя изреченія въ своемъ источникѣ въ той именно взаимной связи, въ какой ихъ предлагаетъ его апологія; иначе говоря, онъ цитировалъ не наши Евангелія, но свой отличный отъ нихъ источникъ. Это видно изъ двукратнаго καὶ, раздѣляющаго всю цитату на три части; каждую изъ этихъ тѣсно связанныхъ частей Іустинъ, по мнѣнію Пауля, долженъ читать въ особомъ мѣстѣ своего источника, что однако не можетъ быть допущено, если признать знакомство Іустина съ нашими Евангеліями, въ которыхъ эти изреченія стоятъ въ совершенно иномъ взаимоотношеніи. Отличное отъ этихъ послѣднихъ расположеніе изреченій Христа въ источникѣ Іустина особенно ясно сказалось въ „таῦτα“, которымъ Іустинъ заканчиваетъ цитату, приглашая „все это“ дѣлать не ради славы у людей; такъ какъ въ предшествующихъ словахъ цитаты нѣтъ ничего, къ чему бы непосредственно относилось это „таῦτα“, то оно могло быть заимствовано только изъ источника, отличнаго отъ нашихъ Евангелій, гдѣ оно по всей вѣроятности указывало на благочестивыя упражненія, перечисленныя Матѳеемъ въ VI главѣ, то-есть общая сентенція, выражаемая заключительными словами цитаты Іустина, стояла въ его источникѣ въ концѣ частичнаго перечисленія благочестивыхъ подвиговъ, тогда какъ Матѳеѣй ставитъ ее въ началѣ. Такимъ образомъ, обзоръ

⁵⁰) У Пауля это мѣсто почему-то пропущено.

этой группы цитатъ не только заставляетъ предполагать точное слѣдованіе Іустина за своимъ источникомъ, но и даетъ доказательство того, что источникъ Іустиновыхъ цитатъ, при всемъ его сходствѣ съ нашими синоптическими Евангеліями, былъ однако отличенъ отъ послѣднихъ какъ въ выборѣ отдѣльныхъ выраженій для передачи изреченій Христа, такъ и въ распоряжѣ и взаимоотношеніи самыхъ изреченій. Кромѣ особенностей въ сходныхъ мѣстахъ, отличіе ἀποκνημόνευμάτων τῶν ἀποστόλων отъ синоптиковъ свидѣлствуется умолчаніемъ Іустина о такихъ изреченіяхъ, записанныхъ въ нашихъ Евангеліяхъ, которыя были вполне необходимы для его цѣли и которыя не приводятся имъ, очевидно, по незнакомству съ нимъ. Такъ желая изложить ученіе Христа о нерасторжимости брака, Іустинъ пользуется только второй половиной изреченія Его, и упускаетъ выраженіе Марка: ἐὰν γυνὴ ἀπολύσῃ τὸν ἄνδρα αὐτῆς καὶ γαμηθῆ ἄλλω, μακάται (Mr. X, 12), указывающее случай, самый характеристичный для языческаго легкомыслія въ вопросѣ о бракѣ. Тоже можно наблюдать и въ цитатѣ, рассказывающей о просьбѣ іудеевъ показать имъ знаменіе: передавши отвѣтъ Христа о знаменіи Іоны, Іустинъ замѣчаетъ: „καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ, παρακεκαλυμένα ἦν ποιεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀκούοντων, ὅτι μετὰ τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται“ (Dial., с. 107), хотя Маттеей въ параллельномъ мѣстѣ (XII, 39, 40) влагаетъ въ уста самого Христа выразительное изъясненіе знаменія Іоны. Какъ бы восполняя читателей за этотъ недостатокъ въ своихъ евангельскихъ познаніяхъ, Іустинъ цитируетъ, наконецъ, такое изреченіе, какого мы не находимъ ни въ одномъ изъ нашихъ каноническихъ Евангелій: „διὸ καὶ ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν· ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρίνω“ (Dial. с. 14). Объединяя подъ общія группы всѣ указываемыя Паулемъ особенности Іустиновыхъ цитатъ, мы получимъ слѣдующія характеристическія черты:

- а) Рассматриваемыя въ отдѣльности, большая часть цитатъ Іустина предлагаютъ ничѣмъ не мотивированную замѣну отдѣльныхъ выраженій, употребленіе неизвѣстныхъ новозавѣтному языку терминовъ, измѣненіе конструкціи и пр.;
- б) Рассматриваемыя во взаимной связи, онѣ предлагаютъ свою своеобразную группировку и распорядокъ евангельскихъ

изреченій вмѣстѣ съ своеобразной грамматической пунктуациею (каі) и

в) Умолчаніе о такихъ изреченіяхъ, находящихся въ нашихъ Евангеліяхъ, которыя были вполне необходимы для цѣли Іустина, и въ тоже время указаніе на изреченіе, неизвѣстное синоптикамъ.

Въ области цитатъ Іустина съ историческимъ характеромъ вниманіе Пауля устремляется на такіе рассказы изъ евангельской исторіи, которые не подтверждаются свидѣтельствомъ нашихъ Евангелій или если и находятъ себѣ въ нихъ аналогію, то рассказываются въ совершенно иномъ родѣ, нежели у Іустина⁵¹⁾. Сюда относятся его родословіе Христа, указывающее Его происхожденіе отъ Давида чрезъ Марію, его представленіе о Внодеемѣ, какъ мѣстѣ рожденія Іосифа, его слова, что волхвы пришли изъ Аравіи, что Иродъ приказалъ убить *всѣхъ* внодеемскихъ дѣтей, его замѣчаніе, что Христось до выступленія на общественное служеніе занимался ремесленной работой, помогая Іосифу. Что всѣ эти отдѣлы евангельской исторіи, неизвѣстные нашимъ синоптическимъ Евангеліямъ, Іустинъ долженъ былъ читать въ особомъ источникѣ, на это ясно указываетъ его рассказъ о крещеніи Христа. Здѣсь Іустинъ, хотя и ссылается на письменный источникъ (τέγραπτα), однако повѣствуетъ несогласно съ данными синоптическихъ Евангелій; по его извѣстіямъ, при крещеніи Христа явился огонь на Іорданѣ, и голосъ Бога съ неба говорилъ Ему словами 8 псалма: υἱὸς μου εἶ σὺ ἐγὼ τήμερον τετέωνηκά σε, каковой рассказъ, по свидѣтельству Епифанія, имѣлъ свое мѣсто въ Евангеліи отъ евреевъ. Но рядомъ съ этою новостью фактовъ, которою обладаетъ исторія рождества и крещенія Христа въ устахъ Іустина, замѣчается его молчаніе, а слѣдовательно и незнакомство съ другими важнѣйшими рассказами нашихъ Евангелій. Такъ сверхъестественное рожденіе Христа Іустинъ доказываетъ Трифону изъ пророчества Исаіи объ Эммануилѣ, не пользуясь относящимися сюда указаніями Маттея и Луки. Рассказывая о тяжкихъ страданіяхъ Христа въ Геосиманскомъ саду, Іустинъ замѣчаетъ, что при этомъ ἰδρώς, ὡστε ἑθρόμβοι κατέχευτο; онъ не зналъ о θρόμβοι αἵ-

⁵¹⁾ Paul, cit. op., 40 fg.

матосъ Дл. XXII, 44, что собственно и выражаетъ особенное свойство пота, наглядно представляющее всю силу испытываемаго страданія. Повѣствуя о насильственномъ взятіи Христа подъ стражу, Іустинъ добавляетъ, что не было ни одного чловека, который бы пришелъ къ Нему на помощь, очевидно, будучи незнакомъ съ разсказомъ нашихъ Евангелій о томъ, какъ апостоль Петръ силою пытался Его защитить и встрѣтилъ предостереженіе. Что особенно важно, Іустинъ не зналъ, наконецъ, исторіи воскресенія и вознесенія Христа на небо въ тѣхъ подробностяхъ, въ какихъ она излагается въ существующихъ Евангеліяхъ: онъ построитъ оба эти факта на предсказаніяхъ пророковъ и изъ нихъ только доказываетъ, ни мало не ссылаясь на разсказы апостоловъ. Если принять во вниманіе, что евангельская исторія передается Іустиномъ только въ этихъ двухъ отдѣлахъ, то предъ нами во всей силѣ явится то обстоятельство, что въ представленіи Іустина, а слѣдовательно и въ его источникѣ она имѣла совершенно иной видъ, нежели въ изложеніи нашихъ каноническихъ Евангелій. Выводъ, вытекающій изъ анализа евангельскихъ свѣдѣній Іустина, вполнѣ, такимъ образомъ, подтверждаетъ результатъ, добытый изъ сравненія его дидактическихъ цитатъ съ текстомъ нашихъ Евангелій. Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ Іустинъ почерпалъ свои свѣдѣнія изъ источниковъ, отличныхъ отъ синоптическихъ Евангелій въ ихъ настоящей редакціи, то-есть говоря словами Пауля: „Іустинъ не зналъ ни одного изъ нашихъ синоптическихъ Евангелій, вообще не зналъ нашихъ каноническихъ Евангелій. Конечно, здѣсь еще остается возможность того, что они уже существовали въ его время, но Іустинъ не зналъ ихъ. Однако такъ какъ Іустинъ былъ однимъ изъ важнѣйшихъ и ученѣйшихъ защитниковъ христіанскаго дѣла въ свое время, то эта возможность слишкомъ абстрактна; для оцѣнки ея должно принять во вниманіе слова Баура: „исторія имѣетъ дѣло не съ возможнымъ, а съ дѣйствительнымъ; но что дѣйствительно и что нѣтъ, это можно рѣшить не по степени возможности, а по степени вѣроятности“. И это тѣмъ вѣроятнѣе, что наши каноническія Евангелія въ той редакціи, въ какой они подлежатъ, возникли, по теоріи Пауля, въ первый разъ около времени литературной дѣятельности Іустина. Всѣ четыре Евангелія по времени ихъ со-

ставленія въ этой ихъ послѣдней редакціи лежатъ не далеко одно отъ другаго. Повтому, замѣчаетъ Пауль, не слѣдуетъ удивляться тому, что прочная дата для опредѣленія времени ихъ происхожденія по всѣмъ извѣстіямъ, какія намъ переданы и которыя начинаются около конца втораго вѣка, въ послѣдней его четверти, не восходятъ за эту границу, — средину втораго вѣка ⁵²⁾).

Что въ послѣднихъ десятилѣтіяхъ втораго вѣка наши четыре Евангелія были извѣстны и признаваемы во всѣхъ частяхъ церкви, этотъ неоспоримый фактъ, основанный на прочныхъ и несомнѣнныхъ свидѣтельствахъ такихъ церковныхъ писателей, какъ Иринея, Тертуліанъ и Климентъ, вынуждаетъ согласіе съ собой и признаніе у изслѣдователей самыхъ разнообразныхъ лагерей и направленій. Какъ мы видимъ, этотъ фактъ признается и Паулемъ, въ послѣднихъ приведенныхъ словахъ котораго разумѣются свидѣтельства Иринея и Теофила, а потому онъ и можетъ служить исходнымъ пунктомъ для сужденія о степени вѣроятности выводовъ Пауля. Если справедливы слова Баура, что исторія имѣетъ дѣло съ дѣйствительнымъ и что опредѣлить дѣйствительное можно только по степени его вѣроятности, то вопросъ о вѣроятности вывода Пауля будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и вопросомъ о степени его исторической значимости. Чтобы познать всю силу того факта, что наши Евангелія существовали въ послѣдней четверти втораго вѣка, для этого нужно принять во вниманіе не только лица, которыми свидѣтельствуется этотъ фактъ, но и характеръ самыхъ свидѣтельствъ. Въ первомъ отношеніи мы видимъ, что наши Евангелія къ концу втораго вѣка были извѣстны не въ одной какой-либо отдѣльной церкви, но на всемъ пространствѣ христіанскаго міра того времени, ж вторыхъ, извѣстны были, какъ доподлинно апостольскія записи, какъ единственно-несомнѣнный письменный источникъ евангельской исторіи. Иринея въ Галліи, Тертуліанъ въ проконсульской Африкѣ, Климентъ въ Александріи, авторъ канона, открытаго Мураторіемъ, — для Италіи и Рима, — всѣ эти лица, жившія въ центрѣ и на отдаленныхъ периферіяхъ римскаго государства единодушно цитируютъ наши Евангелія и говорятъ о нихъ, какъ общепризнанныхъ апостольскихъ произведеніяхъ. Древнѣйшіе

⁵²⁾ Paul; cit. op. ss. 49, 50.

переводы ихъ, какъ-то Пешито въ Сиріи и італійскій переводъ, свидѣтельствуютъ уже не только о распространенности Евангелій, но и о глубокой потребности въ чтеніи и знакомствѣ съ ними въ рядахъ христіанскаго общества. Какимъ же путемъ могли достигнуть такого значенія и извѣстности наши Евангелія, если они не имѣли авторитета еще въ эпоху жизнедѣятельности Іустина, если они составлены были между 130—150 гг. ⁵⁴⁾? Какимъ образомъ не пользовавшіяся уваженіемъ еще въ половинѣ 2-го вѣка и въ слѣдующемъ десятилѣтіи ⁵⁵⁾, они уже между 160—170 гг. получаютъ твердое признаніе ихъ каноничности въ устахъ такого ревнителя чистоты новозавѣтной литературы, какъ авторъ Мураторіева канона, кто бы онъ ни былъ ⁵⁶⁾? Исторія ересей и расколовъ, которыми была такъ богата церковная жизнь втораго вѣка, даетъ достаточно доказательствъ того, что извращавшіе ученіе церкви стремились всегда опираться въ въ своихъ воззрѣніяхъ на памятники апостольской литературы, что они не рѣдко искажали эти послѣдніе или составляли прямо подложные. Въ борьбѣ съ этимъ явленіемъ церковные писатели могли основываться исключительно на подлинныхъ, всѣми признанныхъ авторитетными источникахъ; обличая ереси въ введеніи новаго, неизвѣстнаго ученія, они тѣмъ самымъ обязывали себя провозглашать ученіе древнее, преданное апостолами, и на знамени этихъ защитниковъ католическаго ученія мы видимъ ярко начертанными слова нашихъ существующихъ теперь Евангелій. Неутомимый борець противъ ересей, Иринеи, епископъ лійонскій, опираясь въ своей полемикѣ на евангельское слово, рассматриваетъ четыре Евангелія, какъ законченное цѣлое, созданное премудростію Божіей и имѣющее свой первообразъ въ неизмѣнныхъ космическихъ отношеніяхъ; онъ знаетъ только одно четверовидное Евангеліе, которое онъ называетъ Евангеліемъ Апостоловъ, которое одно только есть истинное и достовѣрное ⁵⁷⁾. Между временемъ написанія Діалога съ Трифономъ

⁵⁴⁾ Paul, cit. op., S. 50.

⁵⁵⁾ Разумѣемъ время составленія Діалога съ Трифономъ, если для Аполонія принять съ Паулемъ 150 г.

⁵⁶⁾ Кромѣ составленія этого канона указ. по Tischendorf'a Wann wurden unsere Evangelien verfasst? 4 Aufl., S. 9.

⁵⁷⁾ Advers. haer., III, XI, 8, 9; въ рус. пер. стр. 311 и сл.

и появленіемъ сочиненія Иринея противъ ересей прошло только 25—30 лѣтъ⁵⁸⁾; какъ могли достигнуть такого важнаго значенія и въ столь же неважный промежутокъ времени сочиненія, которыя по своему появленію должны быть современны Іустину и вторыя, если и были извѣстны послѣднему, все же не признаваемы были имъ даже только за достовѣрный источникъ евангельской исторіи? Возможно ли, чтобы христіанское общество временъ Іустина, пользовавшееся пными болѣе достовѣрными сказаніями о Христвъ и Его ученіи и читавшее ихъ на своихъ богослужебныхъ собраніяхъ, такъ легко, на всемъ пространствѣ христіанскаго міра и въ теченіе какихъ-нибудь 25 лѣтъ, моментально забыло свои прежніе авторитеты и столь же неожиданно обратилось къ новымъ документамъ, только-что явившимся на свѣтъ, которые однако оно не стѣсняется выдавать за подлинно апостольскіе, единственно истинные и достовѣрные? Если вообще справедливо, что религія консервативна, что перемѣны и какія-то бы ни было новизны нигдѣ не встрѣчаютъ себѣ такихъ преградъ, какъ въ области религіозныхъ отношеній, то тѣмъ болѣе это справедливо въ приложеніи къ христіанской церкви второй половины 2 вѣка, когда въ борьбѣ съ заблужденіемъ она должна была опираться на право давности и на немъ построить свою истину. Поэтому, еслибы она въ 180-хъ годахъ признала каноническое значеніе за тѣми источниками, которые еще въ 150-хъ годахъ считались недостовѣрными, то мы имѣли бы въ этомъ фактѣ не только безпримѣрный въ исторіи религіи и религіозныхъ обществъ, но и прямо идущій въ разрѣзъ съ историческими условіями жизни тогдашняго христіанскаго общества, фактъ противорѣчащій соединеннымъ усиліямъ важнѣйшихъ представителей и защитниковъ христіанскаго дѣла, иначе говоря, мы имѣли бы здѣсь фактъ, съ исторической точки зрѣнія не только невѣроятный, но и невозможный. Такимъ образомъ, если обсуждать выводъ, полученный Паулемъ изъ анализа цитатъ Іустина съ точки зрѣнія вѣроятности, и по степени этой послѣдней сужить о состоя-

⁵⁸⁾ Здѣсь, конечно, дѣло тоже не безъ споровъ... Мы смылаемся на общепринятую дату, указывающую на 182—188 гг., какъ время составленія книгъ противъ ересей.

тельности его, то должно сказать, что принятіе незнакомаго Іустина съ нашими каноническими Евангеліями не только извращаетъ всѣ извѣстныя историческія отношенія того времени, но и стоитъ въ прямомъ противорѣчій съ ними, и какъ таковой, лишень вѣроятія.

Но исторія имѣеть дѣло не съ вѣроятнымъ и возможнымъ, а съ дѣйствительнымъ и чтобы рѣшить вопросъ, что дѣйствительно и что нѣтъ, для этого недостаточно одной вѣроятности, всегда включающей въ себя моментъ гипотетичности, для этого нужны болѣе твердыя опоры. Такую опору даютъ факты, а они показываютъ, что лишенный историческаго вѣроятія выводъ Пауля не имѣеть достаточныхъ основаній въ характерѣ и особенностяхъ цитатъ Іустина. Всматриваясь въ ходъ изслѣдованія Пауля и опредѣляя ту точку зрѣнія, подъ которой производится анализъ текста цитатъ Іустина сравнительно съ текстомъ нашихъ синоптическихъ Евангелій, можно видѣть, что основнымъ предположеніемъ при этомъ является мысль о томъ, что извѣстная выдержка изъ своихъ апомнимонематъ, Іустинъ имѣлъ предъ собою рукопись своего источника и болѣе или менѣе точно воспроизводитъ ея текстъ. Цитаты Іустина должны точно соответствовать тексту цитируемаго источника, — это положеніе служитъ общимъ принципомъ, съ точки зрѣнія котораго и ведется анализъ текста Іустинова Евангелія. Въ самомъ дѣлѣ, только тогда можно сравнивать цитаты Іустина отдѣльно съ каждымъ параллельнымъ мѣстомъ нашихъ синоптическихъ Евангелій, только тогда можно придавать значеніе замѣнъ выраженій, смѣшенію разныхъ текстовъ и другимъ подобнымъ уклоненіямъ, когда заранее признана невѣроятность свободной цитации, цитации по памяти. Такъ какъ нельзя отрицать существеннаго сходства цитатъ Іустина съ текстомъ нашихъ Евангелій, такъ какъ далѣе его выдержки по большей части представляютъ собою смѣшеніе или сліяніе текстовъ различныхъ синоптиковъ, то если разъ принята вѣроятность цитации по памяти, всѣ особенности въ текстѣ Іустина легко будутъ сведены на неточность памяти или на намѣренную обработку выраженій въ виду собственныхъ цѣлей. Въ литературѣ посвященной вопросу объ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων Іустина, уже давно былъ выдвинутъ на сцену благотворный принципъ цитации по памяти для выясненія харак-

теристическихъ особенностей ея у Іустина, сдѣлано обзорѣніе значительнѣйшей части его цитатъ съ этой точки зрѣнія и даже произведены попытки установить прочные законы воспроизведенія евангельскихъ изреченій по памяти⁵⁹⁾. Въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія Паулъ какъ бы соглашается признать значеніе этого принципа въ отношеніи къ Іустину, по крайней мѣрѣ для нѣкоторыхъ случаевъ; такъ анализируя его цитату, параллельную Мѣ. V, 29; XVIII, 9 и Мр. IX, 47, онъ признаетъ для всѣхъ ихъ одинъ общій источникъ, изъ котораго всѣ три автора черпали болѣе или менѣе свободнымъ образомъ⁶⁰⁾, а на стр. 10 онъ считаетъ возможнымъ объяснить ея особенности даже изъ слиянія V, 29 и XVIII, 9 Мѣ. вслѣдствіе цитатіи по памяти. Но это только очень рѣдкія уступки защитникамъ гипотезы свободного воспоминанія..., вообще же Паулъ отрицаетъ возможность примѣнить этотъ методъ изслѣдованія ко всѣмъ особенностямъ цитатіи Іустина, онъ считаетъ это невѣроятнымъ. Чтобы обосновать это свое утвержденіе Паулъ преимущественно указываетъ на то, что Іустинъ повсюду точно цитируетъ текстъ Ветхаго Завѣта по переводу LXX, что онъ въ отношеніи къ нему не позволяетъ такого извращенія выраженій, какъ въ цитатахъ ихъ изъ Новаго Завѣта⁶¹⁾ и что поэтому онъ долженъ быть также точенъ и въ этихъ послѣднихъ. То справедливо, что если Іустинъ и новозавѣтныя мѣста цитировалъ точно по рукописи, лежавшей предъ его глазами, а не по памяти, то источникъ его цитатъ былъ иной, нежели наши синоптическія Евангелія, въ противномъ же случаѣ, при цитатіи по памяти, это заключеніе и основанная на немъ гипотеза являются совершенно излишними. Такимъ образомъ вопросъ о томъ, насколько могъ быть и былъ точенъ Іустинъ въ своихъ приведеніяхъ изъ Новаго Завѣта, можетъ служить пробнымъ камнемъ для изслѣдованія Пауля.

Время литературной дѣятельности Іустина падаетъ на ту эпоху

⁵⁹⁾ Разум. статью Bindemann'e „Über die v. Iustinus M. gebraucht. Evang.“, Stud. u. Krit. 1842, 353—482 и Semisch'a „Apostol. Denkwurdigk. d. Iustinus“, 1848 г.

⁶⁰⁾ S. 11.

⁶¹⁾ S. 10.

въ исторіи человечества, когда еще не было изобрѣтено книгопечатаніе, когда поэтому литературныя произведенія всякаго рода были столь же рѣдки, сколько и драгоцѣнны. Если въ настоящее время ни публициста, составляющаго статью для періодическаго изданія, ни ученаго, обсуждающаго какой-либо вопросъ изъ самой абстрактной области, мы не можемъ себя представить иначе, какъ окруженнымъ книгами и подыскивающимъ въ нихъ каждую свою цитату, то переносить это представленіе въ ту глубь вѣковъ, когда составлялъ свои сочиненія Іустинъ, и относиться къ цитатамъ писателей того времени съ требовательностью, рождающеюся изъ современныхъ условий, по меньшей мѣрѣ значило бы игнорировать всѣ историческія условія. Если позднѣйшія дѣятели III и IV вѣка, когда новозавѣтныя книги достигли несомнѣнно большей распространенности, чѣмъ въ вѣкѣ Іустина, не рѣдко заявляютъ жалобы на трудность выполненія авторскихъ обязанностей, на рѣдкость рукописей и ихъ драгоцѣнность, то такія жалобы съ тѣмъ большимъ правомъ можно вложить въ уста Іустина, что въ его время христіанство находило себя пріемъ преимущественно между нѣжными классами, гдѣ не было ни матеріальныхъ средствъ, ни умственнаго интереса пріобрѣтать себя рукописи. Уже одни эти соображенія а priori заставляютъ предполагать, что въ цитатахъ писателей этого времени мы не встрѣтимъ той точности и обстоятельности, какія требуются отъ нея въ настоящее время, что авторъ не всегда могъ имѣть подъ рукою цитируемый источникъ и не всегда справлялся съ нимъ. Ближайшее доказательство этому доставляютъ намъ цитаты Іустина изъ сочиненій древнихъ классиковъ, особенно Платона, въ которыхъ Іустинъ, передавая вѣрно мысль подлинника, очень часто уклоняется отъ его буквального воспроизведенія⁶²). Быть можетъ эти трудныя условія авторской дѣятельности, ставившія преграды стремленію къ точной цитациі, и породили собой то общее явленіе, наблюдаемое въ большей или меньшей степени почти у всѣхъ писателей древнѣйшихъ вѣковъ христіанства, что въ ихъ цитатахъ, особенно изъ Новаго Завѣта, нѣтъ надлежащей точности,

⁶²) Сравненіе сдѣлано Semisch'емъ и дало для гипотезы свободной цитациі самые желательные результаты, cit. op., ss. 232—238.

желательной для нашего времени. То правда, что разсуждая съ абстрактной точки зрѣнія, мы нигдѣ не найдемъ столько мотивовъ быть точнымъ, какъ въ приведеніяхъ изъ новозавѣтныхъ книгъ, когда въ полемикѣ съ еретиками малѣйшая неточность могла дать поводъ къ непониманію, искаженіямъ и порицаніямъ, однако на дѣлѣ обзоръ новозавѣтныхъ цитатъ древнѣйшихъ писателей вполне устанавливаетъ несомнѣнность того факта, что церковные писатели были часто неточны въ своихъ цитацияхъ. Что всего удивительнѣе, эта свобода цитации встрѣчается въ большей мѣрѣ у такихъ авторовъ, ортодоксія которыхъ выше всякаго сомнѣнія, которымъ во всей точности были извѣстны наши Евангелія и которые, наконецъ, со всею настойчивостію и послѣдовательностію проводили понятіе каноничности и богодухновенности новозавѣтныхъ книгъ и не мало потрудились въ области изслѣдованія текста, какъ напр. Иринея, Оригена, Епифанія. По словамъ Земшша⁴⁴⁾, у Климента Александрійскаго, Тертуліана, Епифанія и Еврема, какъ и у Іустина, буквальные цитаты нужно причислить къ исключеніямъ. Такъ какъ заподозрить знакомство этихъ лицъ съ нашими Евангеліями нѣтъ никакой возможности, то остается признать тотъ фактъ, что церковные писатели не стѣсняли себя точностію цитатъ, что они часто цитировали по памяти и свободно, отъ чего бы это ни зависѣло. По замѣчанію того же изслѣдователя, поставившаго себѣ цѣлю прослѣдить эту любопытную сторону въ характерѣ святоотеческой цитации, число уклоненій ихъ цитатъ отъ буквального текста—легіонъ⁴⁵⁾, а потому, не вдаваясь въ подробности, мы приведемъ нѣсколько рельефныхъ примѣровъ. Посылая своихъ учениковъ на проповѣдь Евангелія, Спаситель сказалъ: πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (Мѣ. XXVIII, 19), т.-е. „идите научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа“, и съ тѣхъ поръ эти слова Спасителя образовали формулу крещенія, которая произносилась надъ каждымъ вновь вступающимъ въ церковь Христову. Кажется, что не было никакой психологической возможности не упомянуть точно этого текста,

⁴⁴⁾ Cit. op., s. 209.

⁴⁵⁾ Semisch, cit. op., s. 219.

столь часто повторяемаго въ богослуженіи, однако у церковныхъ писателей мы встрѣчаемъ значительныя неточности въ этой цитатѣ. Такъ Иеронимъ ⁶⁶⁾ два раза приводитъ это мѣсто изъ Маттея съ одинаковымъ уклоненіемъ отъ буквы текста: „ite baptisate omnes gentes in nomine patris et filii et spiritus sancti“; равнымъ образомъ Епифаній послѣ того какъ нѣсколько разъ привелъ эти слова вполне точно ⁶⁷⁾, въ 4-хъ по крайней мѣрѣ мѣстахъ допускаетъ уклоненіе такого рода: „ἀπελθόντες βαπτίσατε πάντα τὰ ἔθνη εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος“ ⁶⁸⁾, или еще сокращеннѣе: „βαπτίσατε αὐτοὺς (τὰ ἔθνη) εἰς ὄνομα κτλ“ ⁶⁹⁾. Что же удивительнаго, если вмѣсто сокращенія этой формулы Густинь распространяетъ ее и говоритъ о крещеніи: ἐπ' ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων καὶ δεσπότης Θεοῦ καὶ τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου, говоритъ притомъ не цитируя Евангелія, но изъясняя смыслъ крещенія? ⁷⁰⁾ Другой замѣчательный примѣръ свободной цитации даетъ намъ именованіе подъ перомъ церковныхъ писателей важнейшихъ сакхаристическихъ словъ Христа, не смотря на то, что они несомнѣнно произносились въ воспоминаніе Его на богослужебныхъ собраніяхъ христіанъ. Такъ Климентъ Александрійскій, даже нѣсколько измѣняя смыслъ словъ Христа, варьируетъ ихъ такимъ образомъ: „καὶ εὐλόγησε τὸ οἶνον, εἰπὼν· λάβετε, πίετε· τοῦτο μοῦ ἐστὶ τὸ αἷμα, αἷμα τῆς ἀμπέλου“ ⁷¹⁾; тотъ же Епифаній такъ передаетъ ихъ въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія противъ ересей: „λέγει· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, ἕως τῆς παρουσίας τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου“ ⁷²⁾; еще короче даетъ эту цитату Климентъ: „φάγετε μου τὰ σαρκὰ καὶ πίετε μου τὸ αἷμα“ ⁷³⁾. Если въ столь важныхъ цитатахъ находятъ себѣ мѣсто столь существенныя уклоненія отъ буквального текста, то понятно, какая свобода должна царствовать въ цитатахъ менѣе высокаго зна-

⁶⁶⁾ Commentar. in Ezech. 40, 32—in Psal. 29, 3.

⁶⁷⁾ Adv. haer. 73, 3—73, 16.

⁶⁸⁾ Adv. haer. 55, 9;—Migne, Patr. c. c., gr. s., t. 41, col. 988.

⁶⁹⁾ Ibid. 20, 3; 69, 56; 62, 4—Migne, cit. t., c. 277, 1056.

⁷⁰⁾ Ap. I, c. 61, p. 164, 166.

⁷¹⁾ Paed. 2, 2, 32.

⁷²⁾ Adv. haer. 69, 75.

⁷³⁾ Paed. 1, 6, 88 и 1, 6, 42.

ченія. Самой наглядной иллюстраціей можетъ служить цитата Климента изъ нагорной проповѣди Мѣ. V, 29: „πάς ὁ βλέπων γυναίκα πρὸς τὸ ἐπιθυῆσαι αὐτήν, ἤδη ἔμοιχευεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ“. Рядомъ съ вполне точнымъ, бунвальнымъ воспроизведеніемъ этого текста Маттея, Климентъ предлагаетъ читателю послѣдовательное измѣненіе его, доводящее эти слова до обобщенія въ абстрактный принципъ:

Strom. 3, 14, 94: πάς ὁ βλέπων γυναίκα πρὸς τὸ ἐπιθυῆσαι, ἤδη ἔμοιχευεν αὐτήν.

Strom. 4, 18, 16: ὁ ἐμβλέψας τῇ γυναικὶ πρὸς ἐπιθυμίαν, ἤδη μεμοίχευκεν.

Strom. 9, 2, 8: πάς ὁ προσβλέπων κατ' ἐπιθυμίαν, ἤδη ἔμοιχευεν.

Strom. 2, 11, 50: ὁ ἰδὼν πρὸς ἐπιθυμίαν, ἔμοιχευεν.

Strom. 2, 14, 61: ὁ ἐμβλέψας πρὸς ἐπιθυμίαν κρίνετε.

Strom. 2, 15, 66: ὁ ἐπιθυήσας ἤδη μεμοίχευκε.

Это послѣдовательное сокращеніе и обобщеніе словъ евангельскаго текста любопытно не столько потому, что оно представляетъ наглядный примѣръ свободной цитации древнѣйшихъ церковныхъ писателей, сколько потому, что оно даетъ возможность прослѣдить, такъ-сказать, обработку изреченія Христа въ самой памяти цитирующаго. Въ послѣдовательномъ измѣненіи выраженій можно подмѣтить обобщающій процессъ мысли, которая отбрасывала все конкретное и оставляла только существенное, идею изреченія, указывающаго грѣхъ въ грѣховномъ желаніи: „ὁ ἐπιθυήσας ἤδη μεμοίχευκε“. Можно бы было легко продолжить рядъ этихъ примѣровъ свободной передачи евангельскаго текста, еслибы и приведенные уже не показывали недостаточно, какъ мало стѣсняли себя требованіями точности древніе церковные писатели при своихъ цитатахъ изъ новозавѣтныхъ книгъ. Если теперь къ этому классу писателей относятся такіе дѣятели, какъ Иринея, Климентъ, Оригенъ, Епифаній и Еѳремъ, то всѣ аналогіи говорятъ въ пользу того, чтобы не искать точности и въ приведеніяхъ Іустина изъ Новаго Завѣта, предполагая и здѣсь такую же свободу воспоминанія и обработки, съ какою мы встрѣчаемся у другихъ писателей. Въ дѣлѣ неточнаго воспроизведенія новозавѣтнаго текста Іустинъ не стоитъ одиноко въ ряду другихъ современныхъ дѣятелей; напротивъ, для каждой его цитаты, изъ нагорной-ли то проповѣди

или изъ евангельской исторіи, легко угадать соответствующую аналогію въ примѣрахъ другихъ писателей, а потому его неточность не только не возбуждаетъ удивленія, но и вполне понятна, какъ самое обыкновенное, заурядное явленіе древней церковной литературы, и нисколько не оправдываетъ предположенія, что Іустинъ пользовался особымъ источникомъ, чѣмъ всѣ эти писатели.

Но при этой свободѣ въ отношеніи къ цитатамъ изъ новозавѣтныхъ книгъ, древнѣйшіе христіанскіе писатели не считали себя въ правѣ цитировать по памяти мѣста Ветхаго Завѣта. „Быть можетъ,—говоритъ Земишъ,—во всей древности не имѣеть исключенія то явленіе, что изреченія Ветхаго Завѣта приводятся тщательно и буквально вѣрнѣе, чѣмъ изреченія Новаго Завѣта“⁷⁴⁾... Это замѣчательное явленіе, взятое въ цѣломъ и общемъ, отчасти объясняется тѣмъ, что церковные писатели естественно, предполагали въ своихъ слушателяхъ большее знакомство съ Новымъ Завѣтомъ, чѣмъ съ Ветхимъ, отчасти обуславливалось тѣмъ, что довольствуясь усвоеніемъ духа и смысла новозавѣтныхъ книгъ, они живѣе интересовались буквою Ветхаго Завѣта, на которую они опирались въ дѣлѣ защищенія христіанства, какъ религіи, отвѣчающей всѣмъ пророчествамъ. Если это послѣднее объясненіе справедливо вообще, то тѣмъ болѣе оно приличествуетъ для Іустина. Съ жадной истины для ума, въ стремленіи удовлетворить глубочайшимъ потребностямъ сердца прошедшій всѣ философскія школы своего времени, Іустинъ послѣ этого долгаго блужданія нашелъ истину въ христіанствѣ, благодаря именно изученію книгъ Ветхаго Завѣта. Углубленіе въ его пророчества и удивленіе предъ высокимъ духомъ ихъ указало ему путь къ тому ученію, которое съ этихъ поръ стало для него откровеніемъ абсолютнаго разума⁷⁵⁾, и глубокое впечатлѣніе, вынесенное имъ отсюда, ясно выразилось въ томъ убѣжденіи, что христіанству можно научиться изъ книгъ Ветхаго Завѣта⁷⁶⁾, — убѣжденіи, составляющемъ основную идею его Діалога съ Трифономъ. Самой исто-

⁷⁴⁾ Cit. op., s. 210.

⁷⁵⁾ St. Herzog's Real-Encyclop., t. VII, s. 180.

⁷⁶⁾ St. Engelhardt, Christent. Justin's, s. 328 и а.

рѣшій и обстоятельствами жизни поставленный въ необходимость защищать это ученіе отъ нападеній язычества и іудейства, онъ повсюду опирается на Ветхій Заѣтъ, и если въ апологіяхъ, составленныхъ для невѣдующаго писаній языческаго ума, онъ часто апеллируетъ къ здравому разуму, то въ разговорѣ съ Трифономъ іудеемъ онъ рѣшительно настаиваетъ на томъ, что все сдѣланное Христомъ провозвѣщено пророками, что слѣдовательно изученіе пророковъ есть изученіе христіанства. Отсюда точность въ цитатахъ изъ ветхозавѣтныхъ книгъ, стараніе быть безусловно вѣрнымъ буквѣ писанія у Іустина являлась не только неизбѣжнымъ условіемъ для достиженія поставленныхъ задачъ, но и психологическою необходимостью, вытекавшею изъ его убѣжденія въ значеніи Ветхаго Заѣта, какъ путевода-теля во Христа. Поэтому она не даетъ никакого права требовать такой же точности и отъ его новозавѣтныхъ цитатъ, имѣвшихъ въ его сочиненіи совершенно иное назначеніе, и ни мало не возбуждаетъ удивленія, какъ свойство, общее всѣмъ древнѣйшимъ писателямъ. Но все дѣло въ томъ, что несмотря на свое стремленіе быть точнымъ при цитатахъ изъ Ветхаго Заѣта, несмотря и на то, что списокъ ветхозавѣтныхъ книгъ, по всей вѣроятности, былъ подъ руками Іустина при написаніи имъ своихъ сочиненій, онъ въ нѣрѣдкихъ случаяхъ отступаетъ отъ своего правила и допускаетъ отклоненія отъ буквального текста и здѣсь. Не говоря объ общихъ у Іустина съ Матѣеемъ цитатахъ, одинаково отклоняющихся отъ текста LXX, не малое число другихъ цитатъ разнится отъ перевода LXX и представляетъ изъ себя такіа варіація, которыя носятъ на себѣ печать не только всѣхъ особенностей свободной, основанной на репродукціи цитации, но и даютъ въ себѣ полный отобразъ его новозавѣтныхъ цитатъ⁷⁷⁾. Голословное утвержденіе Пауля, что Іустинъ въ отношеніи къ Ветхому Заѣту никогда не допускаетъ такой свободы, какъ въ отношеніи къ Новому, что въ цитатахъ отсюда онъ не дѣлаетъ такого слиянія текстовъ, какъ въ цитатахъ изъ нагорной проповѣди⁷⁸⁾, положительно не имѣетъ за собой доказательствъ. Уже одинъ тотъ фактъ, что Іустинъ не

⁷⁷⁾ См. Semisch, cit. op., s. 239.

⁷⁸⁾ S. 10 и а.

рѣдко смѣшиваетъ имена авторовъ тѣхъ книгъ, изъ которыхъ онъ заимствуетъ свою цитату, свидѣтельствуетъ за то, что онъ не всегда справлялся съ текстомъ Ветхаго Завѣта, полагаясь иногда на свою память. Такихъ случаевъ въ Апологіи мы находимъ три, въ Діалогѣ два ⁷⁹⁾: такъ въ Ар. 1, 35, р. 106 пророчество: „торжествуй дщерь Сіона“... приписывается Софоніи вмѣсто Захаріи (IX, 9 ср. Мѣ. XXI, 5), хотя въ Діалогѣ авторъ указалъ его вѣрно (см. Dial. с. 53, р. 180); въ 51-й главѣ той же Апологіи вмѣсто Давида (VII, 13, с. 51, р. 138) названъ Іеремія и т. д. Такая неточность, объясняемая изъ цитации по памяти, въ большихъ размѣрахъ наблюдается на уклоненіяхъ, варіаціяхъ и смѣшеніяхъ различныхъ текстовъ въ другихъ цитатахъ, и что всего любопытнѣе, эта неточность наблюдается въ Діалогѣ въ гораздо большей степени, чѣмъ въ Апологіи, гдѣ уклоненія хотя и болѣе часты, но менѣе значительны ⁸⁰⁾, тогда какъ отъ Діалога мы должны бы были ожидать большей точности, если имѣть въ виду цѣли и лица, для которыхъ онъ назначался. Начинаясь замѣною синонимическихъ выраженій (ἀκούσατε (Ис. 55, 3 — 5) Dial. с. 12, р. 44 = εἰσακούσατε Dial. 14 с. 52 р.; θυσία (Мал. 1, 11) Dial. с. 28 р. 96 = θυσιάμα Dial. с. 47, р. 138 и т. д.) или перестановкой словъ текста (въ Ис. 55, 3 — 5 въ Dial. 12 р. 44), эти уклоненія Іустиновой цитации изъ Ветхаго Завѣта часто иногда вполне варьируютъ текстъ, измѣняя дѣйствительный оборотъ въ страдательный, допуская прибавку или исключеніе выраженій и доходя по мѣстамъ до измѣненія буквального смысла текста, короче говоря, на цитатахъ Іустина изъ Ветхаго Завѣта мы можемъ изучить всѣ тѣ формы свободной цитации, съ какими встрѣчаемся въ цитатахъ его изъ Новаго Завѣта. Возьмемъ для примѣра цитату изъ Исаи 65, 2: ἐξεπέτασα τὰς χεῖρας μου ὅλην τὴν ἡμέραν ἐπὶ λαόν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, τοῖς πορευομένοις ὁδῷ οὐ καλῇ, ἀλλὰ ὀπίσω τῶν ἀμαρτιῶν αὐτῶν. Послѣ того какъ Dial. с. 24 р. 84 цитата эта приведена вполне вѣрно съ Ватиканскимъ кодексомъ, въ Ар. 1 с. 49 р. 132 упущены слова ὅλην τὴν ἡμέραν, гдѣ эти

⁷⁹⁾ Semisch и въ Діалогѣ насчитываетъ три, но одинъ изъ нихъ сводится на неправильность чтенія.

⁸⁰⁾ Semisch, cit. op., s. 273.

слова приводятся въ отношеніи къ распятію, какъ дата, противорѣчащая дѣйствительности; затѣмъ въ Ар. 1, сс. 36 и 38 (пр. 104, 110) исчезаетъ прибавка ἄλλο ὀπίσω, какъ неизмѣющая значенія, а въ замѣнъ того является ἐγώ для большей силы и торжественности выраженія. Такимъ образомъ, эта цитата даетъ видѣть, какъ съ одной стороны изъ стилистическихъ потребностей, съ другой изъ логическихъ измѣнялась подѣ перомъ Іустина первоначальная, вполне точная выдержка изъ Ис. 65, 2. Особенный же интересъ для нашей цѣли представляетъ цитата въ Dial. 60, р. 212: „ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθεῖς σοι, ὅτε ἀποδιδράσκες ἀπὸ προσώπου Ἰησοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου—Я есть Богъ, открывшійся тебѣ, когда ты бѣжалъ отъ лица Исава, брата своего“. Не смотря на то, что эти слова, какъ видно изъ контекста, приводятся и обсуждаются, какъ подлинное изреченіе Бога, на самомъ дѣлѣ эта цитата довольно вѣщно скомбинирована изъ двухъ различныхъ мѣстъ Быт. XXXI, 13 и XXXV, 1, хотя въ предыдущей же главѣ оба эти изреченія процитированы вполне буквально: Dial. с. 58, р. 202 Быт. XXXI, 13: Ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθεῖς σοι (ἐν τῷ τόπῳ θεοῦ... и ibid. р. 204 Быт. XXXV, 1: ἐκεῖ δὲ ἐφάνη αὐτῷ ὁ θεός) ἐν τῷ ἀποδιδράσκειν ἀπὸ προσώπου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ. Эта основанная на свободной репродукціи комбинація двухъ различныхъ, но соотносительныхъ мѣстъ писанія, при чемъ естественно произошла необходимая переиначка въ конструкціи, можетъ служить прекрасной иллюстраціей къ примѣрамъ подобнаго же соединенія текстовъ въ цитатахъ изъ синоптическихъ евангелій, — съ тою только разницею, что въ области новозавѣтныхъ цитатъ такая комбинація стояла ближе по силѣ тѣснаго сродства синоптическихъ параллелей. Вообще же допускаемые Іустиномъ неточности состоятъ именно въ подобномъ сліяніи различныхъ мѣстъ въ одно, въ упущеніи одного или нѣсколькихъ словъ, въ замѣнѣ однихъ выраженій другими, особенно въ сферѣ синонимовъ, въ измѣненіи конструкціи и т. д., словомъ, въ такихъ уклоненіяхъ отъ текста, которыя обуславливались ходомъ репродукціи подѣ вліяніемъ господствующей идеи. Поэтому, особенно живымъ импульсомъ къ измѣненію буквы и даже содержанія текста служило христіанское сознаніе автора, видѣвшаго въ текстѣ ветхозавѣтныхъ пророковъ пророческое Евангеліе. Такъ въ Ар. I, с. 48 цитируя слова Ис.

35, 5, онъ вставляетъ сюда слова Мѡ. II, 5, которыя собственно относятся къ исполненію предсказанія, но не къ самому предсказанію, такъ что вся цитата его получила такой видъ: «τῆ παρουσία αὐτοῦ ἀλείται χωλός, ὡς ἔλαφος καὶ τρανὴ ἔσται γλῶσσα μοιλάλων (Ис. 35, 5, 6), τυφλοὶ ἀναβλέψουσι καὶ λεπροὶ καθαρισθήσονται καὶ νεκροὶ ἀναστήσονται καὶ περιπατήσουσιν (Матѡ. 11, 5), не передавая однако буквально ни одно мѣсто. Какое важное значеніе въ дѣлѣ цитации по памяти имѣлъ мотивъ, вытекавшій изъ христіанскаго сознанія автора, это наглядно видно изъ того, что подъ влияніемъ своихъ богословскихъ воззрѣній Іустинъ приходитъ къ созданію новыхъ фактовъ библейской исторіи и рассказы о нихъ хочеть читать въ самомъ текстѣ священныхъ книгъ. Такъ, по его словамъ, (Ар. 1, 60, р. 160) ἐν ταῖς Μωϋσεύς γραφαῖς ἀναγράφεται, .. κάτ' ἐπιπνοίαν καὶ ἐνεργείαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ γενομένην λαβεῖν τὸν Μωϋσεά χαλκὸν καὶ ποιῆσαι τύπον σταυροῦ καὶ τοῦτον στήσαι ἐπὶ τῆ ἁγία σκηνῇ καὶ εἰπεῖν τῷ λαῷ· ἂν προσβλέπητε τῷ τύπῳ τούτῳ καὶ πιστεύητε, ἐν αὐτῷ σωθήσεσθε (ср. Числ. 21, 8). Такимъ образомъ, при всемъ своемъ стремленіи къ точности въ цитации изъ Ветхаго Завѣта, общемъ у Іустина съ другими древнѣйшими церковными писателями, далеко не рѣдкое явленіе въ нихъ представляютъ уклоненія отъ буквы ветхозавѣтнаго текста, и при томъ уклоненія того же характера, съ каковымъ мы встрѣчаемся въ его новозавѣтныхъ цитатахъ. Новозавѣтныя цитаты имѣютъ полную аналогію въ его ветхозавѣтной цитации, и на этой послѣдней, какъ на твердомъ фактѣ, можно обосновать наше заключеніе о томъ, что и Новый Завѣтъ Іустинъ цитировалъ по памяти.

Обозрѣніе цитатъ Іустина изъ Евангелій вполне подтверждаетъ собой это положеніе. При внимательномъ изслѣдованіи оно открываетъ тотъ несомнѣнный фактъ, что ссылаясь въ различныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій на ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, какъ источникъ приводимыхъ евангельскихъ словъ и событій, Іустинъ иногда цитируетъ одни и тѣже прореченія и рассказы въ различныхъ выраженіяхъ, позволяя себѣ, очевидно, свободно пользоваться источникомъ. Само собой понятно, что это обстоятельство можетъ быть наблюдаемо только въ такихъ случаяхъ, когда Іустинъ цитируетъ нѣсколько разъ одно и тоже мѣсто

ονοεγο εβανγηλιѧ, η ετιι случает ηερβδνн. Длѧ болъшеѧ ѧсности сопоставимъ нѣскольго цитатъ подобнаго рода:

Αρ. 1, с. 15. Γίνεσθε δὲ χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες, ὡς καὶ ὁ πατήρ ὑμῶν χρηστός ἐστὶ καὶ οἰκτέρμων καὶ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐνὶ ἁμαρτωλοῦς καὶ δικαίους καὶ πονηροῦς.

Αρ. 1, с. 16. Ὅς γὰρ ἀκούει μου καὶ ποιεῖ ἃ λέγω, ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντος με.

Πολλοὶ δὲ ἐροῦσί μοι· κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν; καὶ δύναιμις ἐποιήσαμεν; καὶ τότε ἐρῶ αὐτοῖς· ἀναχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ, ἐργάται τῆς ἀνομίας...

Πολλοὶ γὰρ ἤξουσι ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔσθωθεν μεν ἐνδευμένοι δέρματα προβάτων, ἔσθωθεν δὲ ὄντες λύκοι ἄρπαγες. ἐκ τῶν ἔργων αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς.

Αρ. 1, с. 16. Τινὸς εἰπόντος· διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο· οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ ὁ μόνος ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὰ πάντα.

Dial. с. 17. Οὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πῆγανον, τὴν δὲ ἀγαπὴν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν κρίσιν οὐ κατανοεῖτε· ταφοὶ κεκονιαμένοι, ἔσθωθεν φαινόμενοι ὡραῖοι, ἔσθωθεν δὲ γέμοντες ὀστέων νεκρῶν.

Ср. Ар. 1, с. 16 (Μθ. 22, 35).

Αρ. 1, с. 52 (Μθ. 27, 64).

Dial. с. 96. Γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες, ὡς καὶ ὁ πατήρ ὑμῶν, ὁ οὐράνιος, καὶ γὰρ τὸν παντοκράτορα θεὸν χρηστὸν καὶ οἰκτίρμονα ὀρώμεν, τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλοντα ἐπὶ ἀχαρίστους καὶ δικαίους καὶ βρέχοπτα ἐπὶ ὀσίους καὶ πονηροῦς.

Αρ. 1, с. 63. Ὁ ἐμοῦ ἀκούων ἀκούει τοῦ ἀποστείλοντός με.

Dial. с. 76. Πολλοὶ ἐβροῦσί μοι τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ· κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ προεφυτεῦσαμεν καὶ δαιμόνια ἐξεβάλομεν; καὶ ἐρῶ αὐτοῖς· ἀναχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ.

Dial. с. 35. Πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔσθωθεν ἐνδευμένοι δέρματα προβάτων, ἔσθωθεν δὲ εἰσι λύκοι ἄρπαγες.

Dial. с. 102. Λεγόντος τινός· διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο· τί με λέγεις ἀγαθόν; εἰς ἐστὶ ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Dial. с. 112. Ταφοὶ κεκονιαμένοι, ἔσθωθεν φαινόμενοι ὡραῖοι, καὶ ἔσθωθεν γέμοντες ὀστέων νεκρῶν, τὸ ἡδύοσμον ἀποδεκατοῦντες, τὴν δὲ κάμηλον καταπίνοντες, τυφλοὶ ὀδυροί.

Dial. с. 93.

Dial. с. 14.

Приведенное сопоставленіе односодержательныхъ, но различныхъ по буквѣ цитатъ Іустина невольно наталкиваетъ на такой вопросъ: если цитаты Іустина считать подлиннымъ воспроизведеніемъ изъ источника, то какъ поступать въ подобныхъ случаяхъ? Какую изъ двухъ различныхъ цитатъ мы должны признать буквальной текстомъ источника? Очевидно, что разсматриваемая сама въ себѣ, каждая изъ нихъ владѣетъ однимъ и тѣмъ же теоретическимъ правомъ быть буквально сходной съ текстомъ источника. Признать же ихъ заимствованными изъ двухъ различныхъ, но сходныхъ источниковъ нельзя потому, что этому прежде всего противорѣчитъ ихъ тѣсное сродство и что такое признаніе, не уясняя вопроса объ источникѣ цитаты Іустина, отодвигало бы только вопросъ далѣе, въ характеру и причинамъ сродства его источниковъ, а это значило бы впасть въ тотъ лабиринтъ гипотезъ объ источникахъ и переработкахъ, который давно оставленъ наукой. Но даже принимая, что одна изъ двухъ односодержательныхъ цитатъ есть подлинное воспроизведеніе источника, все же необходимо нужно принять и то, что въ другомъ случаѣ Іустинъ цитовалъ по памяти и свободно. Сравненіе этихъ сходныхъ цитатъ даетъ видѣть, что Іустинъ иногда замѣнялъ одно выраженіе другимъ, замѣнялъ конструкцію, сокращалъ или удлинялъ рѣчь и самостоятельно группировалъ части цитируемаго текста. Какъ ни тѣсно логически и грамматически связаны въ одну непрерывную рѣчь раздѣльные ирреченія нашихъ евангелій въ цитатѣ Ap. 1, с. 16, въ Ap. 1, с. 63 и Dial. с. 76 они приводятся не только отдѣльно, но и со значительными стилистическими варіаціями. Точно также въ Dial. сс. 17 и 112 обѣ половины цитируемыхъ словъ Христа не только переданы различно, но и въ различныхъ соотношеніяхъ, и какъ мало изъ Dial. с. 17 или Ap. 1, с. 16 мы имѣемъ права заключать къ тому, что эти слова Іустинъ нашелъ такъ сгруппированными въ своемъ источникѣ, какъ онъ ихъ передаетъ, такъ же мало основанийъ даетъ и своеобразная группировка ирреченій нагорной проповѣди принимать, что Іустинъ пользовался иными источниками въ этой области, а не свободно цитировалъ наши евангелія.

Такимъ образомъ, представленный краткій очеркъ особенно-

стей цитаціи древнихъ церковныхъ писателей и въ частности цитаціи Іустина позволяетъ установить слѣдующія положенія:

а) древніе церковные писатели не стѣсняли себя требованіями точности въ дѣлѣ новозавѣтной цитаціи и, при полномъ знакомствѣ съ текстомъ нашихъ каноническихъ евангелій, позволяли себѣ свободно передавать и обрабатывать его;

б) признавая, что въ области цитаціи изъ Ветхаго Завѣта у церковныхъ писателей и въ особенности у Іустина господствуетъ стремленіе къ точности, слѣдуетъ замѣтить, что въ значительномъ количествѣ ветхозавѣтныхъ цитатъ Іустинъ отступаетъ отъ текста LXX и допускаетъ уклоненія, аналогичныя тѣмъ, съ какими мы встрѣчаемся въ его новозавѣтныхъ цитатахъ при сравненіи ихъ съ нашими Евангеліями;

в) сравненіе сходныхъ цитатъ Іустина показываетъ, что онъ цитировалъ Новый Завѣтъ по памяти и свободно, позволяя себѣ измѣненіе текста, аналогичное его другимъ цитатамъ.

Ближайшій выводъ, вытекающій отсюда, — тотъ, что отъ цитаціи Іустина мы не можемъ требовать той точности и обстоятельности, какія могутъ имѣть мѣсто только при точномъ слѣдованіи Іустина своему источнику. Цитаты Іустина не воспроизводятъ буквально текстъ его апомнимонемать, а потому и разности, наблюдаемыя въ нихъ при сравненіи съ нашими синоптическими Евангеліями, не даютъ еще логическаго права заключать къ различности его источника отъ этихъ Евангелій. Изъ того, что Іустинъ употребилъ въ своей цитатѣ множественное число, еще не слѣдуетъ, что и въ его источникѣ стояла таже этимологическая форма, какъ это думаетъ Пауль ⁶¹⁾. Этотъ прѣтов ψεῦδος, допускаемый Паулемъ, очевидно, дѣлаетъ несостоятельнымъ весь методъ его изслѣдованія, состоящій въ разыскиваніи микроскопическихъ частныхъ между текстомъ памятныхъ записей Іустина и нашими синоптиками, и лишаетъ основательности его заключеніе о незнакомствѣ Іустина съ нашими Евангеліями ⁶²⁾. Но помимо этой такъ-сказать, принципиаль-

⁶¹⁾ Cit. op., s. 17.

⁶²⁾ Правда, сдѣланный выводъ пытаются ослабить указаніемъ: а) на сходныя уклоненія въ цитатахъ самого Іустина и б) на уклоненія общія сочиненіямъ Іустина (съ другими памятниками древней письменности, преимущественно съ

ной ошибки Пауля, лежащей въ основѣ всѣхъ его дальнѣйшихъ изысканій, самыя разности текстовъ Іустина и Евангелій настолько ли важны, чтобы дать право къ заключенію о нетождествѣ ихъ? Особенности Іустиновой цитации объясняются ли изъ свойствъ свободной репродукціи и ея законовъ и не ведутъ ли къ предположенію особаго источника? Отвѣчая на это, обратимся къ ближайшему разсмотрѣнію доводовъ Пауля, и сообразно съ нашимъ раздѣленіемъ, прежде всего къ дидактическимъ цитатамъ Іустина.

Анализируя эти цитаты въ себѣ, помимо ихъ взаимоотношенія и группировки, Пауль, какъ мы видѣли, находитъ въ нихъ стилистическія и лексическія особенности, которыхъ не имѣютъ наши Евангелія. Изъ такихъ особенностей бросающейся въ глаза является сліяніе текста различныхъ евангелистовъ: передавая то или другое Евангельское изреченіе, Іустинъ не слѣдуетъ въ конструкціи рѣчи и выборѣ возраженій какому-либо одному евангелисту въ отдѣльности, но сливается ихъ текстъ, то-есть, цитируетъ такъ, что одна часть его цитаты отсылаетъ къ Мат-

Климентинами. Но было бы въ высшей степени странно, еслибы изреченіе евангельское, сформировавшееся въ памяти Іустина съ извѣстными уклоненіями, при повторительной репродукціи не воспроизводилось въ томъ же видѣ. Что касается до сходства цитатъ Іустина съ цитатами Клементинъ, то это соображеніе несколько не ослабляетъ вывода, а только создаетъ новый вопросъ объ источникѣ цитатъ въ лже-Клементиновыхъ гомиліяхъ. Еще Биндеманъ высказалъ догадку, что эти цитаты суть также свободное воспроизведеніе нашихъ евангелій, и изслѣдованіе Земиша достаточно подтвердило ее. Несомнѣнно, что Климентиновы гомиліи знаютъ Евангелія Матвея (Ном. XVIII, 15; Мѣ. XIII, 35; Ном. XIX, 2; Мѣ. VI, 13; Ном. XIX, 7; Мѣ. XII, 34; Ном. III, 52; Мѣ. XV, 18 и др.), Луки (Ном. XI, 20; Лѣ. XXIII, 34; Ном. XVII, 5; Лѣ. XVIII, 6 — 8; Ном. XIX, 2; Лѣ. X, 13 и др.) и рѣже Марка (Ном. XIX, 20; Мр. IV, 34; Ном. III, 57; Мр. XII, 29; Ном. II, 19; Мр. VII, 26); текстъ Евангелій, какъ и ветхозавѣтныя цитаты, они употребляютъ свободно, называя его въ своихъ интересахъ. Тоже нужно сказать и о другой части Климентинъ, о такъ-называемыхъ «свѣтрѣцахъ». Въ подробный разборъ этого возраженія мы не вдаемся потому, что самъ Пауль кажется, не придаетъ ему значенія: на стр. 40 онъ, ссылаясь на изслѣдованіе Crendler'a, только мимоходомъ упоминаетъ, что уклоненія Іустина отъ текста нашихъ Евангелій въ пяти (только) случаяхъ совпадаютъ съ цитатами Клементинъ, новскихъ гомилій. Сх. Semisch, *Apost. Denk.* 327—377; Bindeman. «*Über die von Iustin. d. Mart. gebr. Evangelien*», *Stud. und Krib.*, 1842, s. 365 tg.; Hirzog's *Real. Enlopöcäd.*, t. II, art. *Clementinen*, s. 753.

ею, другая къ Лукѣ. Такъ напр. цитата: *ὅς γαρεῖ ἀπολελυμένην ἀφ' ἑτέρου ἀνδρός μοιχᾷται* (Ар. I, с. 15), стоя въ ближайшемъ соотношеніи съ текстомъ Матѳея (V, 32), имѣетъ лишнія слова *ἀφ' ἑτέρου ἀνδρός*, отоылающія насъ къ Лукѣ (XVI, 18) гдѣ это выраженіе относится къ женѣ (*γαμῶν ἑτέραν* μ.). Другой примѣръ: *οὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἥδυσσμον καὶ τὸ πῆγανον, τὴν δὲ ἀγαπῆν τοῦ θεοῦ καὶ κρίσιν οὐ κατανοοῦτε* (Мѳ. XXIII, 23; Лк. XI, 42); въ основаніи этой цитаты опять же лежитъ Матѳей, хотя подробности ея указываютъ на Луку. Кромѣ того, изслѣдуя текстъ цитаты Іустина, Пауль открываетъ въ немъ разность конструкціи, выбора словъ и наконецъ, употребленіе выраженій, неизвѣстныхъ евангелистамъ. Что всѣ эти особенности въ изслѣдуемыхъ цитатахъ дѣйствительно находятъ себѣ мѣсто, этотъ фактъ не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію и становится вполнѣ очевиднымъ при первомъ сопоставленіи ихъ съ текстомъ нашихъ Евангелій. Но признавая всю несомнѣнность этого факта, нельзя въ тоже время не признать и того, что степень этой разности часто преувеличивается до крайнихъ размѣровъ. Въ этомъ обстоятельстве находить себѣ полное подтвержденіе то психологическое наблюденіе, что когда вниманіе устремляется на одну сторону предмета, остальные его отношенія необходимо ускользаютъ изъ поля сознанія. Посвятивъ свое изслѣдованіе исключительно установу разногласій между „памятными записями апостоловъ“ и синоптическими Евангеліями, Пауль уже не принимаетъ во вниманіе существеннаго сходства между ними, хотя степень этого сходства далеко превышаетъ собой степень ихъ различія. Сопоставляя тексты цитаты Іустина и нашихъ Евангелій, мы, при возможныхъ несущественныхъ уклоненіяхъ, всегда найдемъ важнѣйшее сходство, заключающееся въ тождествѣ мысли со всеми ея отбѣнками, въ тождественномъ настроеніи рѣчи и въ тождественномъ запасѣ словъ для выраженія этой мысли. Для каждой цитаты Іустина можетъ быть отыскана соответствующая параллель въ синоптическихъ Евангеліяхъ, каждая группа его Евангельскихъ проречій можетъ быть разложена на соответствующія мѣста синоптиковъ, и даже каждая вариация его выраженій можетъ быть оправдана аналогіей новозавѣтнаго языка. Эти свойства Іустиновыхъ цитатъ

можетъ подтвердить какое угодно на удачу взятое приводимое имъ изреченіе, не говоря уже о тѣхъ, которыя буквально совпадаютъ съ текстомъ нашихъ Евангелій. Эти свойства признаеть и Пауль, подыскавшій для каждой цитаты Іустина соответствующую параллель въ Евангеліяхъ. Критикъ нигдѣ не говоритъ, чтобы въ цитатѣ Іустина искажена была мысль Евангелія, или допущено было неправильное ея пониманіе; напротивъ во всемъ этомъ Іустинъ стоитъ выше всякихъ нареканій. Онъ только не буквально цитируетъ Евангелія; однако прозаволь его въ этомъ отношеніи не превосходитъ тѣхъ предѣловъ измѣненія Евангельскаго текста, которые считаются законными напр. для проповѣдниковъ. Будучи апологетомъ, онъ не хотѣлъ писать ни экзегетическаго, ни историко-критическаго изслѣдованія и не предвидя возраженій позднѣйшихъ критиковъ, цитовалъ Евангельскій текстъ по памяти. Основной характеръ такой цитации и состоитъ въ томъ, что воспроизведенный текстъ, удерживая въ себѣ идею воспроизводимаго, занимаетъ средину между буквальныхъ соответствіемъ цитируемому тексту и полнымъ его искаженіемъ. Поэтому, ничто такъ не свойственно цитации по памяти, какъ именно сліяніе текста, измѣненіе конструкции, замѣна одного выраженія другимъ. Если уже въ области цитатъ изъ Ветхаго Завѣта Іустинъ допускаетъ подобныя сліянія различныхъ мѣстъ, то такое явленіе вполне естественно и понятно при новозавѣтныхъ цитатахъ, гдѣ дѣйствовала не только неопредѣленность обобщающаго воспоминанія, но главнымъ образомъ средство идей и синоптическій характеръ параллельныхъ мѣстъ. „Быть можетъ, говорить Зemiшь, самымъ достопримѣчательнымъ примѣромъ этого служить загадочное взаимоотношеніе трехъ синоптическихъ Евангелій, именно, если ихъ появленіе нужно объяснять изъ стремленія упростить устное Евангельское преданіе“⁸¹⁾). Примѣры святоотеческой литературы дѣйствительно показываютъ, что подобное сліяніе параллельныхъ мѣстъ съ необходимыми измѣненіями въ конструкціи есть явленіе обычное. Мы уже имѣли случай видѣть, что Епифаній, передавая слова Христа на тайной вечери, комбинируетъ свою цитату изъ Лв. XXII, 19. 18 и 1 Кор. 11,

⁸¹⁾ Cit. op. s. 318.

24. 27; равнымъ образомъ Тертуліанъ въ разсказѣ объ искушеніяхъ Господа по Мѣ. IV, 10 вставляетъ изъ Мѣ. XVI, 23 слова, сказанныя Петру: „scandalum mihi es“ ⁶⁴⁾ и т. д. Даютъ ли эти уклоненія какое-либо право заключать о незнакомствѣ авторовъ этихъ цитатъ съ нашими Евангеліями? дадутъ ли основаніе къ тому сліянія текстовъ въ цитатахъ Іустина изъ книгъ Ветхаго Завѣта? Очевидно нѣтъ. Какъ мало состоятельны подобныя заключенія въ приложеніи къ Іустину, это показывають приведенные нами примѣры этого явленія. Прибавка ἀφ' ἐτέρου ἀνδρός, замѣствованная изъ Луки, настолько въ данномъ мѣстѣ естественна, что могла быть совершенно свободно допущена Іустиномъ въ видахъ одного только уясненія словъ Христа, которыя онъ приводитъ къ тому же отрывочно. Значитъ ли это, что она въ самомъ источникѣ Іустина имѣла мѣсто? Прекрасный отвѣтъ на это даетъ второй приведенный примѣръ сліянія текстовъ Матвея и Луки. Важность этого примѣра состоитъ въ томъ, что эта цитата повторяется Іустиномъ еще разъ (Dial. с. 112), и повторяется въ совершенно иной комбинаціи, наглядно показывая, что она не воспроизводитъ буквальный текстъ источника, но свободно передаетъ оный. Еще менѣе можно опираться въ такомъ важномъ заключеніи на этимологическія и синтаксическія разности, замѣчаемыя между цитатами и текстомъ Евангелій. Примѣненный къ древней литературѣ, этотъ методъ изслѣдованія заставилъ бы насъ отвергнуть знакомство съ нашими Евангеліями у такихъ церковныхъ писателей, какъ Иринея, Тертуліанъ, Климентъ, Оригенъ, Епифаній и др. Въ твореніяхъ этихъ и другихъ лицъ, стоявшихъ на почвѣ строгой ортодоксіи въ своихъ воззрѣніяхъ на богодухновенность Писанія, повсюду разсѣяны цитаты съ подобными уклоненіями, хотя ни одинъ изслѣдователь не можетъ заподозрить ихъ знакомства съ нашими Евангеліями ⁶⁵⁾. Можно бы было указать

⁶⁴⁾ Scorp. advers. gnost. с. 15.

⁶⁵⁾ Какъ мало можно полагаться на эти основанія, насъ научають тому примѣръ самого Паула. Цитируя Іустина, онъ безъ сомнѣнія повсюду справлялся съ лучшимъ изданіемъ его сочиненій (sh. s. 3). Однако и въ немъ находятъ ошибки въ цитатахъ, напр. на стр. 22 Іустинъ процитировалъ такъ: «λατφάτω δὲ ὁμῶν τὰ ἄλλα ἔργα κτλ. в. л. τὰ κατὰ ἔργα (Ap. I, с. 16, ed. Otto, p. 50); точно также въ цитатѣ въ 15 гл. 1 ап. (Paul, s. 16) выпущены цѣлыя два предложенія, причеиъ вмѣсто μεριμνήσητε стоитъ μεριμνάτε.

десяти примѣровъ этой неточности, еслибы Пауль придавалъ значеніе этому основанію. Его замѣчанія и слова показываютъ, что онъ на перечисленіе этихъ уклоненій смотреть, какъ на одно изъ неважныхъ основаній, имѣющее значимость только въ ряду другихъ. Такъ рассматривая цитату Іустина: τῷ τύπῳ τῆς σου τῆν σαγὼνα παρέχε καὶ τὴν ἄλλην, καὶ τὸν αἶροντά σου τὸν χιτῶνα ἢ τὸ ἱμάτιον μὴ κωλύσης, и сравнивая съ соотвѣтствующимъ мѣстомъ Луки (VI, 29), онъ находитъ между ними очень порядочную гармонію ^{*)}, хотя текстъ цитаты Іустина все же разнится въ частности, и если отрицаетъ заимствованіе этого изреченія изъ Луки, то уже не на основаніи этихъ частныхъ, а потому, что оба изреченія стоятъ у того и другаго въ различной связи. Мало того: Пауль не только соглашается признать за случайныя эти микроскопическія разности и прибавки въ цитатахъ Іустина, онъ по мѣстамъ даетъ имъ прекрасныя объясненія. Чтобы видѣть это, обратимся къ первой разбираемой имъ группѣ цитатъ Іустина изъ нагорной проповѣди и прочтемъ вмѣстѣ съ нимъ: „ὅς ἂν ἐμβλέψῃ γυνακί πρὸς τὸ ἐπιθυῆσαι αὐτήν, ἢδὲ ἐμοιχόυσε τῇ καρδίᾳ παρὰ τῷ θεῷ“. Въ сравненіи съ параллельнымъ текстомъ Маттея (V, 28, 29) въ этой цитатѣ въ качествѣ особенностей выдаются выраженіе ἐμβλέπειν τινί *вм.* βλέπειν τινά и прибавка παρὰ τῷ θεῷ, и изъ словъ Пауля мы узнаемъ, что гл. ἐμβλέπειν говоритъ собою болѣе, нежели просто βλέπειν, а παρὰ τῷ θεῷ настолько сообразно съ существомъ дѣла, что онъ готовъ считать эту прибавку за подлинное воспроизведеніе источника (?!): такъ она здѣсь необходима^{*)}! Такого же объясненія требуютъ для себя и особенности слѣдующей, разбираемой Паулемъ цитаты: „εἰ ὁ ὀφθαλμὸς σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτόν· συμφέρει γάρ σοι μονοφθαλμὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἢ μετὰ τῶν δύο πεμφθῆνα, εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ (Ap. 1, с. 15)“. Сравнивая эту цитату съ тремя параллельными мѣстами, находящимися у синоптиковъ (Мѡ. V, 20; XIX, 9 Мр. IX, 47), мы не найдемъ здѣсь ни одного вполне соотвѣтствующаго мѣста. Если въ первой половинѣ этого изреченія, въ общемъ вполнѣ сходной съ текстомъ на-

^{*)} Сл. 23, 24.

^{*)} С. 9.

шихъ Евангелій, замѣна слова ἔξετε синонимическимъ ἔκκοπον, обусловившая собой упущеніе дальнейшей прибавки Матеея: καὶ βάλε ἀπὸ σου, какъ уже излишней (ср. текоть Марка), представляется достаточно естественной⁸⁶), то со второй половины начинается смѣшеніе выраженій изъ разныхъ мѣстъ синоптического текста. Но при этомъ смѣшеніи не только мысль цитаты Іустина остается тождественной съ идеей Евангельскаго изреченія, но и самый выборъ словъ основанъ на текстѣ синоптиковъ: такъ συμφέριε γάρ σοι употреблено Матееемъ, μονοφθαλμὸν εἰσελθεῖν εἰς βασιλείαν — Маркомъ, причемъ βασιλεία τοῦ θεοῦ послѣдняго замѣнено вполне тождественнымъ и любимымъ выраженіемъ Іустина: βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Наконецъ, послѣднія слова при соображеніи выраженія: δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα въ μετὰ τῶν δύο, при сокращеніи, весьма умѣстномъ послѣ вышеупотребленнаго μονοφθαλμὸν, и по замѣнѣ βληθῆναι на его синонимъ πεμφθῆναι, представляютъ изъ себя сжатое воспроизведеніе образныхъ словъ Марка: ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται, въ отвлеченномъ понятіи вѣчнаго огня (εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ), что само собой разумѣется въ словѣ ἔσθια, употребленномъ Матееемъ безъ поясненія Марка. Такимъ образомъ, и въ этой цитатѣ не только все существенное говорить въ пользу тождества ея съ синоптическимъ текстомъ, но и самыя ея особенности отсылаютъ за своимъ объясненіемъ къ синоптическимъ Евангеліямъ, и если нельзя сказать, чтобы эта цитата заимствована только изъ Матеея или Марка въ ихъ отдѣльности, то по всѣмъ основаніямъ должно признать, что она образована изъ нашихъ синоптическихъ Евангелій вообще. Проводя подобный сравнительный обзоръ чрезъ остальные цитаты Іустина съ дидактическимъ характеромъ, можно убѣдиться, что не только разобранными нами мѣста апологій, но и всѣ приведенія Іустина носятъ этотъ же характеръ слиянія текстовъ различныхъ синоптиковъ, а самое изслѣдованіе Пауля доставляетъ вполне достаточное число доказательствъ и примѣровъ этого

⁸⁶) По замѣчанію Пауля (з. 9) слово ἔξετε въ приложеніи къ глазу боже приличествуетъ, нежели слово ἔκκοπον... Но, кажется, «изъять» къ глазу также неудобно, какъ и «вырубить» его. Слово «эккопонъ здѣсь, очевидно, значить выколотъ».

даже въ томъ кругѣ цитатъ, какой оно захватываетъ. Не смотря на то, что въ изслѣдованіи этихъ цитатъ центръ тяжести былъ положенъ на разности текстовъ Іустина и синоптиковъ, это бьющее въ глаза сходство ихъ не могло безслѣдно улетучиться изъ поля зрѣнія изслѣдователя, и Пауль былъ вынужденъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ признать возможность заимствованія ихъ изъ Маттея ⁸⁹). Это обстоятельство заслуживаетъ вниманія: признать, что Іустинъ могъ пользоваться Маттеемъ, не значитъ ли признать, что Евангеліе Маттея входило въ составъ его ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, что оно существовало при Іустинѣ въ качествѣ подлиннаго источника Евангельской исторіи, что оно было признаваемо таковымъ всѣмъ христіанскимъ обществомъ и читалось въ его богослужебныхъ собраніяхъ на ряду съ богодухновенными книгами Вѣтхаго Завета? Важность этого пункта сознавалась и самимъ изслѣдователемъ, спѣшившимъ заглядеть его силу впечатлѣнія постояннымъ замѣчаніемъ о чистой, голой возможности знакомства Іустина съ Маттеемъ, лишенной вѣроятности (*sehr schwache Möglichkeit, nicht Wahrscheinlichkeit*). Однако, чтобы обойти эту возможность, чтобы избѣжать дальнѣйшихъ неблагоприятныхъ для теоріи выводовъ, Пауль вынужденъ былъ создать новую гипотезу, предположить одинъ общій источникъ для Іустина и Маттея ⁹⁰). Чувствуется, что анализъ текста цитатъ Іустина, открывавшій на каждомъ шагѣ ихъ близкое сродство съ Евангеліемъ Маттея, дѣйствовалъ столь убѣждающимъ образомъ, что поставилъ изслѣдователя въ необходимость укрыться подъ покровъ гипотезы, чтобы удержать подъ собой почву. Такимъ образомъ, съ первыхъ же страницъ изслѣдованіе Пауля, поставившее себѣ цѣлю показать невѣроятность зависимости цитатъ Іустина отъ синоптическихъ Евангелій, вводитъ насъ въ кругъ гипотезъ, необходимыхъ для поддержанія общаго вывода, отъ которыхъ тѣмъ не менѣе твердость вывода едва ли что выигрываетъ. Въ самомъ дѣлѣ, предполагая для объясненія сходства между цитатами Іустина и текстомъ синоптическихъ Евангелій общіе источники, которыми пользовались ихъ авторы, необходимо объяснить при этомъ

⁸⁹) Ст. 10. 11. 12. 13.

⁹⁰) S. 11 и др.

существующую между ними разность новымъ предположеніемъ. Если, по аналогіи съ предыдущей гипотезой, принять для выясненія различій разность источниковъ другого рода, то при общности источниковъ перваго рода это значило бы предположить въ эпоху Іустина такую блестящую Евангельскую литературу, которая дѣлала бы не только излишнимъ и необъяснимымъ появленіе нашихъ Евангелій, какъ позднѣйшей переработки этихъ источниковъ, но и несогласна бы была со всеми известными отношеніями того времени; короче говоря, это значило бы вдаваться въ область фантазіи, отрѣшенной отъ всякихъ историческихъ условій, и строить ряды гипотезъ на воздухъ. Поэтому, для объясненія разностей въ текстахъ Іустина и синоптиковъ, при общности ихъ источниковъ, Пауль указываетъ два основанія: во-первыхъ Іустинъ и синоптики (Матеей и Маркъ), пользуясь общими источниками, болѣе или менѣе свободно перерабатывали ихъ ¹⁾; во-вторыхъ, въ доброй своей части диссонансы между ними зависѣли отъ подвижной, разнообразно варіировавшей слова Христа традиціи ²⁾, хотя и эти два основанія оказываются на самомъ дѣлѣ недостаточными и вынуждаютъ для Матеея признать два различныхъ источника ³⁾ и т. д. Запутанность вѣроятнаго, по Паулю, вывода съ каждымъ шагомъ возрастаетъ: съ одной стороны мы имѣемъ предположеніе источниковъ общихъ для Іустина и синоптиковъ, съ другой—гипотезу различныхъ источниковъ письменныхъ и устныхъ, то-есть, дѣлаемъ гораздо больше предположеній, чѣмъ ихъ требуется самымъ существомъ дѣла, и можемъ убѣждаться, какъ невѣроятный выводъ ведетъ въ свою очередь къ невѣроятнымъ предположеніямъ...

Но несравненно важнѣе для Пауля та разность между цѣтатами Іустина и текстомъ нашихъ синоптическихъ Евангелій, которую онъ находитъ въ отношеніи распорядка и группировки Іустиномъ евангельскихъ изреченій. На этомъ наблюденіи онъ хочетъ доказать несомнѣнность того, что Іустинъ при своей цѣтаціи точно слѣдовалъ своему источнику ⁴⁾, на немъ же пре-

¹⁾ S. 10.

²⁾ S. 15.

³⁾ Ss. 11. 14

⁴⁾ S. 17.

интуитивно онъ основываетъ свое утверженіе о незнакомствѣ Іустина съ нашими Евангеліями и даже пытается указать порядокъ и планъ нѣкоторыхъ частей содержанія его источника *); въ немъ же онъ ищетъ убѣжища и отъ тѣхъ невѣроятностей, къ которымъ приводитъ его анализъ цитатъ Іустина. Если читать изслѣдованіе Пауля въ тѣхъ его частяхъ, гдѣ рѣчь идетъ о незначительныхъ мелкихъ особенностяхъ цитатъ Іустина, само собой чувствуется зыбкость всей почвы, то, напротивъ, ка-сающаяся группировки изреченій критика невольно завладѣваетъ мыслью читателя и для перваго взгляда представляется достаточно состоятельной и обоснованной. Цитируя евангельскія изреченія, Іустинъ не только ставитъ ихъ въ иное соотношеніе, нежели евангелисты, но и раздѣляетъ ихъ союзомъ „καί“ въ такихъ случаяхъ, гдѣ повидимому ходомъ его идей и ассоціаціи не требовалось никакой нужды въ немъ. Не находя ближайшихъ основаній для такихъ уклоненій, легко вмѣстѣ съ изслѣдователемъ прийти къ заключенію, что Іустинъ нашелъ эти изреченія въ томъ же порядкѣ сгруппированными въ его источникѣ, въ какомъ даетъ намъ ихъ его цитата, и буквально слѣдуя ему, вставляя „καί“ между группами изреченій, заимствованными изъ разныхъ мѣстъ его апомнимонематъ. Однако слѣдуетъ только внимательнѣе и объективнѣе отнестись къ приводимымъ Паулемъ доводамъ, какъ иллюзія эта разрушается и обольщеніе становится яснымъ. Прежде всего, въ какомъ бы соотношеніи ни находились цитируемыя Іустиномъ гномы Господа, во всякомъ случаѣ каждая изъ нихъ, взятая въ отдѣльности, представляетъ изъ себя близкую параллель евангельскаго текста, а иногда и буквальную передачу его. Такъ въ особенно любопытной группѣ цитатъ конца 15-й гл. 1 Апол., начинающейся словами: παντί τῷ αἰτοῦντι κτλ., уже первое изреченіе: „παντί τῷ αἰτοῦντι δίδοτε καί τὸν βουλόμενον δανεῖσασθαι μὴ ἀποστράηται (р. 48)“, представляетъ весьма близкую передачу текста Матѳея V, 42: „τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καί τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανεῖσασθαι μὴ ἀροστραφῆς.“ Передаваемое далѣе Іустиномъ изреченіе: ὑμεῖς δὲ μὴ θησαυρίζετε ἑαυτοῖς, ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σῆς καὶ βρώσις ἀφανίζει καὶ ληστὰι διорύσουσι. θησαυρίζετε δὲ ἑαυτοῖς ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου

*) S. 21.

οὐτε βρώσις ἀφανίζει (p. 48)“ вполне соответствует словамъ Мат-
 оея VI, 19, 20: „μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐν τῆς γῆς ὅπου
 σῆς καὶ βροσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσι καὶ κλέπτουσι
 θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ ὅπου οὔτε σῆς οὔτε βρώ-
 σις ἀφανίζει“... Равнымъ образомъ цитата въ группѣ изреченій
 слѣдующей главы: „λαμπάτῳ (δὲ) ὑμῶν τὰ καλὰ ἐμπροσθεν τῶν ἀν-
 θρώπων, ἵνα βλέποντες θαυμάζωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐ-
 ρανοῖς (p. 50)“ прекрасно передаетъ текстъ того же евангелиста:
 „(οὕτῳ) λαμπάτο τὸ φῶς ὑμῶν ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως
 ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάζωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν
 τοῖς οὐρανοῖς (V, 16)“. При видѣ таковаго сходства и гармоніи
 между цитатами Иустина и текстомъ нашихъ Евангелій въ `со-
 знаніи читателя невольно возникаетъ догадка, что группировка
 Евангельскихъ изреченій въ цитатахъ Иустина, отличная отъ
 синоптиковъ, есть не воспроизведеніе особаго источника Иустина,
 а его личное дѣло, обусловленное апологетическими задачами его
 труда и требованіями общей идеи. Эта догадка получаетъ не
 малую вѣроятность, если обратиться къ его ветхозавѣтнымъ
 цитатамъ и анализировать болѣе сложные группы ихъ. Хотя по
 словамъ Пауля ⁹⁵⁾, въ своихъ многократныхъ цитатахъ изъ Вет-
 хаго Завѣта Иустинъ не допускаетъ перестановки изреченій,
 однако на самомъ дѣлѣ оказывается, что не только перестановка,
 но и неправильное раздѣленіе одной группы ихъ отъ другой и
 соединеніе словъ различныхъ авторовъ въ одну цитату были
 свойственны Иустину и въ этой области, не смотря на сравни-
 тельную точность его въ отношеніи къ Ветхому Завѣту. Вы-
 писывая выдержки изъ разныхъ ветхозавѣтныхъ книгъ, идущія
 рядомъ, Иустинъ всегда заботливо раздѣляетъ ихъ словами: καὶ,
 καὶ πάλιν и пр., но и вѣрждо съ полной свободой соединяетъ
 различныя мѣста, не раздѣляя ихъ никакимъ осозательнымъ
 знакомъ. Интересный примѣръ ⁹⁶⁾ этого даетъ 38-я глава Апо-
 логіи, почти цѣлкомъ состоящая изъ цитатъ:... „οὕτως φθέγγεται
 ἐγὼ ἐξέπετασα τὰς χεῖρας μου ἐπὶ λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα,
 ἐπὶ τοὺς πορευομένους ἐν ὁδοῦ οὐ καλῇ (Ис. LXV, 3). Καὶ πάλιν.
 τὸν νῦτον μου τέθεικα εἰς μάστιγας καὶ τὰς σταγόνας μου εἰς ῥαπί-

⁹⁵⁾ S. 13.

⁹⁶⁾ Примѣры заимствованы нами у Земша и проверены.

σματα, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνῃς ἐμπλοσμάτων καὶ ὁ κύριος βοηθός μου ἐγένετο διὰ τοῦτο οὐκ ἀνετράπην, ἀλλ' ἔθηκα τὸ πρόσωπόν μου, ὡς στερέαν, καὶ ἔγνω, ὅτι οὐ μὴ αἰσυνθῶ, ὅτι ἐγγύζει ὁ δεκαίωσας με (Ис. L, 6—8). Καὶ πάλιν ὅταν λέγει· αὐτοῖς ἄβαλον κλῆρον ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου (Пс. XXI, 19), καὶ ὠρυζάν μου πόδας καὶ χεῖρας (XXI, 17). Ἐγὼ δὲ ἐκοιμήθην καὶ ὑπνωσα καὶ ἀνέστην ὅτι κύριος ἀντέλαβετό μου (Пс. III, 6). Καὶ πάλιν ὅταν λέγει ἐλάλησαν κτλ. (Пс. XXI, 8)⁴. Разсматривая этот длинный ряд цитатъ Іустина, можно видѣть, что при всей заботливости, съ какою Іустинъ отдѣлялъ одно изреченіе отъ другаго посредствомъ καὶ πάλιν, онъ все же соединилъ въ одно цѣлое два стиха пс. XXI-го и 6-й ст. пс. III-го, причемъ заимствованный изъ XXI-го псалма 17-й ст. поставленъ послѣ 19-го. Что это значитъ? Слѣдѹя методу Пауля, мы должны бы были заключить, что въ большинствѣ случаевъ точно слѣдовавшій LXX-ти Іустинъ и въ данномъ случаѣ поступилъ такъ же, то есть, приведенную имъ цитату: αὐτοῖς... ἀντέλαβετό μου онъ нашелъ такъ сгруппированной въ своемъ источникѣ. Такое заключеніе казалось бы тѣмъ болѣе состоятельнымъ, что несомнѣнно въ общемъ Іустинъ буквально цитовалъ свою рукопись Ветхаго Завѣта, но именно это большинство другихъ случаевъ свидѣтельствуетъ о тождествѣ текста Іустиновскаго списка Ветхаго Завѣта съ существующими въ настоящее время и вынуждаетъ при обсужденіи изслѣдуемаго примѣра признать въ группировкѣ свободное дѣло самого автора, соединившаго отдѣльныя мѣста въ одно цѣлое. Такое соединеніе имѣло въ свою пользу всѣ мотивы. Христіанское сознаніе апологета, дѣйствовавшее подъ неотразимымъ вліяніемъ живой картины страданій Христа, воспроизводя пророческія слова, не отдѣляло одного момента этой картины отъ другаго. Представленіе раздѣленія одежды и распятія составляло въ немъ одно съ мыслию о смерти и воскресенія распятаго; отсюда и пророчества Ветхаго Завѣта, разьединенныя по разнымъ мѣстамъ, его перо подъ давленіемъ общаго хода его идей собираетъ какъ бы въ одно изреченіе и ставитъ подъ одну общую рубрику: καὶ πάλιν ὅταν λέγη. Это вліяніе христіанскаго сознанія при цитациі Ветхаго Завѣта конкретно выразилось въ замѣнѣ неупотребительнаго ἐξεγέρθη, какъ не вполне соответствующаго существу факта, обычнымъ для христіанскаго языка

словомъ ἀνέστη⁹⁷⁾). Впрочемъ, какъ бы ни объяснять допущенную Иустиномъ своеобразную группировку разныхъ мѣстъ писанія, остается на лицо тотъ выводъ, что отличная отъ существующаго текста группировка изреченій еще не даетъ основаній заключать къ нетождеству источниковъ Иустина съ этимъ текстомъ. Для подрѣзвленія этого вывода воспользуемся еще цитатой, приведенной въ 37-й гл. Апологіи слѣдующимъ образомъ (р. 108): „Ἐλέχθησαν διὰ Ἰησαίου... διδε λόγοι ἐγνω βούς τὸν κτησάμενον καὶ ὄνος τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ, Ἰσραὴλ δὲ με οὐκ ἐγνω καὶ ὁ λαὸς μου οὐ συνήκεν. Οὐαὶ ἔθνος ἀμαρτωλόν, λαὸς πλήρης ἀμαρτιῶν, σπέρμα πονηρόν, υἱοὶ ἄνομοι ἐγκατελίπετε τὸν κύριον (Ис. I, 3 сл.). Καὶ πάλιν ἀλλαχοῦ, ὅταν λέγη ὁ αὐτὸς προφήτης ὁμοίως ἀπὸ τοῦ πατρὸς ποιόν μοι οἶκον αἰκοδομήσετε, λέγει κύριος ὁ οὐρανός μοι θρόνος καὶ ἡ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου (Ис. LXVI, 1). Καὶ πάλιν ἀλλαχοῦ τὰς νεομηνίας ὑμῶν καὶ σάββατα μισεῖ ἡ ψυχὴ μου (Ис. I, 41), καὶ μεγάλην ἡμέραν νηστείας καὶ ἀργείαν οὐκ ἀνέχομαι (Ис. I, 13) οὐδ' ἂν ἐρχησες ὀφθῆναι μοι (Ис. I, 12), εἰσακούσομαι ὑμῶν. Πλήρης αἵματος αἱ χεῖρες ὑμῶν (Ис. I, 15), κἂν φέρητε σεμίδαλιν, θυμιάμα, βδέλυγμά μοι ἐστί (Ис. I, 11). Τίς γὰρ ἐξεζήτησε ταῦτα ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν (Ис. I, 12); Ἄλλὰ διάλυε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας, διάσπα στραγγαλίας βιαίων συναλλαγμάτων (Ис. LVIII, 6), ἄσπερον καὶ γύμνον σκέπε, διάθρυπτε πεινῶντι τὸν ἄρτον σου (Ис. LVIII, 7)⁴⁾. Какъ свободная группировка разныхъ мѣстъ пророка Исаія, имѣющая въ своей основѣ стремленіе рельефно выдѣлить главную идею, этотъ рядъ цитатъ вполне соответствуетъ только-что разсмотрѣнному нами. И здѣсь мы видимъ съ одной стороны точное разграниченіе заимствованныхъ изъ разныхъ главъ пророческихъ словъ посредствомъ καὶ πάλιν ἀλλαχοῦ..., съ другой полный произволь, объединяющій въ одно общее изреченіе разбросанныя по разнымъ страницамъ выраженія пророка. Въ то время какъ цитата изъ Ис. I, 3 сл. поставлена отдѣльно отъ слѣдующей цитаты изъ Ис. LXVI, 1, тотчасъ же начинается рядъ изреченій, сгруппированныхъ подъ одно καὶ πάλιν по собранныхъ съ разныхъ концовъ книги пророка, съ первой и послѣдней ея страницъ. При этомъ 11—15-е стихи первой главы размѣщены въ столь несоответствующемъ тексту LXX-ти по-

⁹⁷⁾ Ср. Semisch, cit. op., s. 265.

рядѣ и съ такими сокращеніями и измѣненіями, что всю эту группу легко бы было признать не цитатой, а свободнымъ изложеніемъ собственныхъ идей Іустина въ библейскихъ выраженіяхъ, еслибы этому не противорѣчили вводныя слова: καὶ παλιν ἀλλαχοῦ, т. е., ὅταν λέγῃ ὁ προφήτης. Однако, обращаясь къ задачѣ, преслѣдуемый апологетомъ, можно помять, насколько близко къ сознанию Іустина лежала подобная группировка по самому существу дѣла. По своей идее она имѣетъ цѣлю рѣзко обрисовать ту глубокую противоположность, которая отдѣляетъ ложное вѣншее богослуженіе, какъ совокупность обрядовыхъ формъ, обнимаемыхъ понятіемъ культа, отъ истиннаго внутренняго служенія Богу, состоящаго въ вѣрности Его закону, въ сердечномъ обновленіи и милосердіи. Отсюда, вѣнецъ левитскаго культа, суббота въ ея формальномъ выполненіи вѣсть съ другими праздниками и физическимъ посѣщеніемъ храма выступала въ сознаніи апологета на первый планъ, и его вниманіе заняла собой изображаемая пророкомъ противоположность этого вѣшняго усердія внутренней испорченности, при которой для Бога и воскуряемый еницамъ является мерзостью и кровь воловъ предметомъ отвращенія. Отъ этой печальной картины раздвоенія формы и сущности мысль апологета столько же по ассоціаціи контраста, сколько и по требованію главной идеи переносится къ тому порядку вещей, когда отрѣщенный отъ узъ грѣха, съ чистымъ, обновленнымъ сердцемъ человекъ совершаетъ свое служеніе Богу въ дѣлахъ милосердія. Въ этомъ соединеніи 6 и 7 ст. LXIII главы пророка Исаіи съ I, 11—15 и достигалась вполне цѣль апологета, какъ и цѣль пророка, и такъ какъ всѣ эти стихи имѣютъ одну идею истиннаго богослуженія, то и Іустинъ ставитъ ихъ въ одну рубрику. Такимъ образомъ, отдѣлы всей этой цитаты, начинающіеся словами: καὶ παλιν..., должно рассматривать не въ смыслѣ вѣшнихъ знаковъ цитаты, а какъ моменты развитія идеи самого цитирующаго. Они поэтому не даютъ права заключать къ характеру цитируемаго источника, но побуждаютъ вникнуть въ мысль апологета и облегчаютъ пониманіе развиваемой имъ идеи.

Такой приемъ пунктуации цитатъ, имѣющій цѣлю не раздѣленіе одной цитаты отъ другой, а болѣе рельефное отѣненіе моментовъ развиваемой идеи встрѣчается и въ позднѣйшей свя-

теотеческой литературѣ, хотя и не въ столь широкомъ примѣненіи, какъ у Іустина. Такъ Кипріянь, аккуратно ставившій предъ каждой новой цитатой *et* или *item illic*, въ *lib. testimoniorum adversus Iudaeos* нѣсколько разъ соединилъ раздѣльные стихи въ одну рубрику, такъ напр. въ I, 18 слова ев. Іоанна V, 39 и 45 поставлены безъ всякаго раздѣленія⁹⁹⁾; въ III, 16 такимъ же способомъ слиты 32 и 20 ст. ев. Маттея¹⁰⁰⁾. По наблюденію Земиша¹⁰¹⁾, подобныя явленія верѣдны и для апостольскихъ постановленій, но для насъ болѣе важное значеніе имѣютъ такія же своеобразности, замѣчаемыя въ сочиненіяхъ Иринея, какъ такого писателя, который по времени и жизни и историческому положенію ближе стоитъ къ Іустину. Любопытно въ этомъ отношеніи то обстоятельство, что въ IV книгѣ противъ ересей Ириной поставяеть себѣ ту же задачу, что и Іустинъ въ 87 главѣ апологіи, именно: словами пророковъ онъ хочетъ показать различіе между внѣшнимъ, формальнымъ богослуженіемъ и истинною нравственностію, и подобно Іустину соединяетъ въ одну цитату 58, 6 — 9 и 43, 2 пророка Исаія, внося сюда еще изреченіе пророка Іереміи XI, 5¹⁰²⁾. Такія соединенія различныхъ мѣстъ въ одну непрерывную рѣчь практикуются Иринеемъ и въ отношеніи къ текстамъ Новаго Завѣта; такъ въ томъ же сочиненіи подъ однимъ заголовкомъ: „Господь сказалъ Своимъ ученикамъ“..., онъ группируетъ мѣста Лк. XXI, 34, 35; XII, 35, 36; XVII, 26 — 31 и Мф. XXIV, 42¹⁰³⁾. Нѣтъ нужды и добавлять, какъ бы странно показались претензіи всякаго задумавшаго отвергать знакомство этихъ писателей съ книгами Ветхаго и Новаго Завѣта въ ихъ настоящей редакціи на основаніи приведенныхъ аномалій въ цитаци. Такого заключенія не дѣлается ни относительно Іустина, когда разумѣются его ветхозавѣтныя цитаты, ни относительно Иринея, хотя бы рѣчь шла и о новозавѣтныхъ цитатахъ его; такого заключенія, очевидно, нельзя дѣлать и на основаніи своеобразной группировки

⁹⁹⁾ Op. Supr., p. 539. — Цитируемъ по венеціанскому изданію Бамоція.

¹⁰⁰⁾ Ibid. pp. 574, 575.

¹⁰¹⁾ Cit. op., S. 312.

¹⁰²⁾ Adv. haer., IV, 17; 3.

¹⁰³⁾ Ibid., IV, XXXV, 8.

новозавѣтныхъ изреченій въ цитатахъ Іустина, если эта группировка достаточно выясняется изъ внутреннихъ, логическихъ мотивовъ.

Какъ мы видели, аргументація Пауля, насколько она касается цитатъ Іустина въ ихъ взаимоотношеніи, всецѣло покоится на томъ ложномъ основаніи, что группы цитатъ Іустина суть подлинное воспроизведеніе его источника и что приводимыя въ нихъ изреченія стоятъ въ томъ же соотношеніи, въ какомъ онъ нашелъ ихъ въ своихъ апомнионевматахъ. Послѣ всего сказаннаго вполне ясна степень логической состоятельности такого метода, но для конкретнаго примѣра мы разберемъ болѣе замѣчательную группу цитатъ изъ нагорной проповѣди, уже приведенную нами при изложеніи изслѣдованія Пауля: „*παυτί τῷ αἰτοῦντι διδοῦτε κτλ.*“ „Все это мѣсто, — говоритъ Пауль, — раздѣлено на три части чрезъ двойное *καί*, — одно предъ *ἵνεσθε*, второе предъ *ποιῆτε*. Теперь, слова цитируются съ цѣлю показать то, чему училъ Христосъ относительно помощи нуждающимся и относительно того, что мы ничего не должны дѣлать ради славы. До второго *καί* предъ *ποιῆτε* все служить къ первой цѣли. Для чего же вставилъ теперь Іустинъ *καί* предъ *ἵνεσθε*? Очевидно потому, что онъ читалъ слова отъ *ἵνεσθε* до *ἀνθρώπου* въ другомъ мѣстѣ своего источника, чѣмъ слова отъ *παυτί* до *ἀφαιλεῖ*. Затѣмъ отъ *παυτί* до *ἀφαιλεῖ*, — эти слова онъ долженъ былъ читать въ томъ же самомъ порядкѣ, какъ онъ ихъ даетъ здѣсь. Еслибы онъ эти изреченія, которыя у Маттея и Луки слѣдуютъ въ совершенно иномъ порядкѣ, чѣмъ здѣсь у Іустина, разыскивалъ и присоединялъ одно къ другому, то онъ долженъ бы былъ такъ же отмѣтить это, какъ онъ это дѣлаетъ чрезъ *καί* съ мѣстомъ предъ *ἵνεσθε* и т. д.“¹⁰⁴). Аргументація Пауля проста и несложна: вся она основывается на союзѣ *καί*. Еслибы Іустинъ поставилъ это *καί* предъ каждымъ цитируемымъ нимъ изреченіемъ, тогда не могло бы быть и рѣчи объ особенностяхъ его источника, но такъ какъ *καί* стоитъ только въ двухъ мѣстахъ, то для Пауля представляется несомнѣннымъ его незнакомство съ нашими Евангеліями. Послѣдуемъ далѣе за словами Пауля: „слова цитируются, — говоритъ онъ, — чтобы показать, чему училъ Хри-

¹⁰⁴) SS. 16, 17.

стось относительно помощи нуждающимся и относительно того, что мы ничего не должны дѣлать ради славы. До втораго каі предъ нѣ поѣте все служить для первой цѣли“. Такимъ образомъ, второе каі воплѣ на мѣствѣ и выражаетъ собой не заимствованную изъ особаго мѣста источника цитату, а новый отдѣлъ всей цитаты, назначенный къ доказательству иной цѣли; говоря другимъ языкомъ, основанія, по которымъ здѣсь стоитъ каі, не внѣшнія и случайныя, а внутреннія, логическія. „Для чего же вставилъ теперь каі Іустинъ предъ $\gamma\iota\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon\iota$?“ Пауль отвѣчаетъ на этотъ вопросъ словомъ „потому (weil)“, что уже должно составить выводъ, а не основаніе. Если въ постановкѣ каі дѣйствовали логическія соображенія, то и въ настоящемъ случаѣ нужно поискать такихъ же мотивовъ. Въ самомъ дѣлѣ, вся первая половина, хотя она и направлена къ доказательству одного положенія, была бы слишкомъ длинна и пестра, еслибы не раздѣлялась новымъ каі. Возвѣщая истину милосердія, столь чуждую языческому міру, апологетъ христіанства не могъ не распространиться относительно ея основъ, безъ которыхъ его слова остались бы гласомъ вопіющаго въ пустынѣ. Развитіе мотивовъ къ милосердію и распадается на два основныхъ аккорда; съ одной стороны, къ милосердію побуждаетъ человѣка непрочность земныхъ благъ и ихъ ничтожность въ сравненіи съ благами души, съ другой, сознаніе всеобъемлющаго милосердія Божія и Промысла, избавляющаго человѣка отъ исключительной заботы о себѣ. Первый мотивъ субъективнаго характера, второй—объективнаго, и эта ихъ разность выражена Іустиномъ чрезъ каі раздѣлительное. Если разложить всю эту цитату на части, то она оказывается составленною въ высшей степени гармонично: задача цитаты дѣлится ее на двѣ части, первая часть по главнымъ основаніямъ распадается на два отдѣла, и каждый отдѣлъ содержитъ въ себѣ двѣ главныхъ мысли. Эта искусственность группировки, подобранной для раиѣ намѣченной цѣли, говоритъ за то, что она не есть подлинное воспроизведеніе источника, и анализъ ея показываетъ, что и первое каі, какъ и второе имѣетъ въ виду логическія, а не книжныя соображенія. Каі въ разсматриваемой цитатѣ, очевидно, играетъ такую же роль, какъ въ указанныхъ выше цитатахъ Іустина изъ Вѣтхаго Завѣта и примѣрахъ Иринея и Клиріана, и не даетъ ни-

какого права заключать къ особенностямъ его источника. На правильность такого пониманія указываетъ заключительное „таўта“ въ послѣднемъ отдѣлѣ цитаты. Что обозначаетъ это таўта у Іустина?—спрашиваетъ Пауль. Ни къ чему изъ предшествовавшаго она не можетъ относиться даже по смыслу; нѣтъ ничего вообще, совершенно ничего, на что бы оно указывало у Іустина¹⁰³). Справедливо, что если считать каждый отдѣлъ въ цитатѣ Іустина, отмѣченный посредствомъ καί, за подлинное и буквальное воспроизведеніе источника, то „таўта“ не будетъ имѣть никакого смысла, такъ какъ въ предыдущемъ дано одно только „μη ποιητε“. Но у Іустина нѣтъ бессмысленныхъ цитатъ; все разбираемое мѣсто, хотя и представляетъ мозаику, собранную изъ разныхъ евангельскихъ изреченій, направлено къ одной определенной цѣли, и таўта въ немъ указываетъ не на „μη ποιητε“, а на сказанное ранѣе, т. е. дѣла милосердія и нестяжательности. Оно объединяетъ собой всю цитату и свидѣлствуетъ, что это есть одно логически-цѣлое, въ которомъ καί означаетъ только моменты развиваемой идеи.

Такимъ образомъ, ни сліянiе разныхъ синоптическихъ текстовъ, ни особенности конструцiи и выраженiй, ни своеобразная группировка евангельскихъ изреченiй, короче, ни одно изъ тѣхъ мелкихъ уклоненiй, на которыя хочетъ опираться Пауль, не доказываютъ и не могутъ доказывать незнакомства Іустина съ синоптическими Евангелiями въ ихъ существующей редакцiи. Всѣ эти разности между цитатами Іустина и евангельскимъ текстомъ — фактъ, не подлежащiй сомнѣнiю и очевидный, но онъ слишкомъ недостаточенъ для того, чтобы дать изъ себя основанiе для такого заключенiя. По своему существенному сходству съ евангельскимъ текстомъ, состоящему не только въ общности идеи, но и въ одинаковомъ запасѣ словъ и оборотовъ выраженiя ея, цитаты Іустина даже въ своихъ болѣе важныхъ уклоненiяхъ отсылаютъ насъ къ существующимъ Евангелiямъ и легко объясняются изъ особенностей свободной цитаци и апологетическихъ задачъ цитирующаго.

Въ самомъ дѣлѣ, разсмотрѣнiе цитатъ Іустина въ самихъ себѣ и въ отношенiи къ его апологетическимъ задачамъ показы-

¹⁰³) S. 21.

васть, что измѣненія, привнесенныя имъ въ текстъ, не только естественны были, но и необходимы. Двигавшееся подъ влияніемъ развиваемыхъ идей перо Іустина такъ-сказать произвольно вносило нѣкоторыя измѣненія въ цитируемыя пререченія, и эти измѣненія настолько понятны въ положеніи Іустина, что сами по себѣ составляютъ важный аргументъ въ пользу знакомства его съ нашими Евангеліями. Господствующей идеей его Апологіи, содержащей въ себѣ главныя цитаты дидактическаго характера, является мысль о христіанствѣ, какъ началѣ новомъ и совершенномъ, противоположномъ началамъ языческой жизни. Въ то время какъ въ Діалогѣ христіанство представляется, какъ новый законъ и вѣчный союзъ, уже намѣченный въ своемъ содержаніи пророками, въ Апологіи оно восхваляется, какъ совершенное ученіе и философія; тамъ Христосъ—новый законодатель возвыщенный пророками, здѣсь—учитель или разумъ Божій, Логосъ; тамъ христіанство поставляется въ отношеніи къ Ветхому Завету, здѣсь въ сравненіи съ философскими ученіями и въ противоположности къ ходячимъ правиламъ житейской мудрости и обычаямъ практической жизни. Чтобы раскрыть это отношеніе христіанства къ языческому міру, Іустинъ обращается къ изображенію жизни и ученія христіанъ (*βίος καὶ μαθηματα*) ¹⁰⁶), и такъ какъ то и другое, *βίος* и *μαθηματα*, онъ понимаетъ, какъ одно неразрывное цѣлое, то для него достаточно было только изложить ученіе христіанъ, чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ дать и картину ихъ жизни. Отсюда дѣломъ первой необходимости и представлялось для него воспроизведеніе нагорной проповѣди Христа, какъ того нравственнаго кодекса, который нормируетъ христіанскую жизнь ¹⁰⁷). Какъ само собою понятно, это изложеніе нравственнаго богословія христіанъ не могло быть полнымъ и всестороннимъ въ силу одной апологетической задачи сочиненія; напротивъ постановка вопроса и способъ его разрѣшенія побуждали Іустина въ наглядной формѣ выразить тѣ пункты, которыми

¹⁰⁶) *βίος καὶ μαθηματα τῶν χριστιανῶν* служить въ Апологіи обычнымъ обозначеніемъ христіанства, слово же *χριστιανισμός* даже не встрѣчается. См. Engelhardt, *Christ. Iust. d. Mart.*, s. 328 tg. Объ отношеніи между *μαθηματα* *βίος* см. Ap. I, с. 4. 7. 16.

¹⁰⁷) Отсюда хорошо объясняется и то обстоятельство, что Апологія по преимуществу изобилуетъ дидактическими цитатами, которыя рѣдки въ Діалогѣ.

характеризується жінєнь христїань вѣ ея отличїи и противоположности жизни и правиламъ языческаго мїра. Это обстоятельство объясняетъ намъ разорванность цитатъ Іустина и отсутствїе въ нихъ внутренней связи. Главнїйшія изъ нихъ идуть въ такомъ порядкѣ (Ар. I, сс. 15. 16): „περί σωφροσύνης τοσούτου εἶπεν.., περί τοῦ στέργειν ἀπάντας ταῦτα ἐδίδαξεν.., εἰς τὸ κοινωνεῖν τοῖς θεομένοις καὶ μηδὲν πρὸς δόξαν ποιεῖν ταῦτα ἔφη.., περί τοῦ ἀνεξικακούς εἶναι καὶ ὑπερετικούς πάσι καὶ ἀόρητους, ἃ ἔφη, ταῦτά ἐστιν., περί τοῦ μὴ ὀμῶναι ὄλωσ. . οὕτως παρεκελεύσατο... и т. д. Но при отсутствїи внутренней связи въ ихъ послѣдовательности всѣ цитаты имѣють такъ-сказать внѣшнюю связь, внѣшнее основанїе своего порядка, опредѣляемое ихъ отношенїемъ къ языческимъ понятїямъ. Онѣ бьють на контрастѣ, а потому преимущественно касаются тѣхъ сторонъ и вопросовъ, какими особенно страдало язычество: это нещломудрїе, вражда; поменъ изъ честолюбїи и т. д. Погрязшее въ развратѣ и возведшее его въ свой культъ язычество вызываетъ не только обличенїа, но и сарказмы у Іустина: что было естественнѣе для него, какъ не противопоставленїе этой стороны язычества полной, идеальной шломудренности христїанъ? Это былъ и есть первый пунктъ, на которомъ обостряется яснѣе всего нравственный контрастъ язычества и христїанства, это и есть первая его цитата изъ нагорной проповѣди.

Такимъ образомъ, уже одно сопоставленїе христїанства въ его нравственной сторонѣ съ язычествомъ необходимо вело къ раскрытїю контраста между ними, къ пониманїю христїанства, какъ начала новаго, призваннаго къ обновленїю языческаго мїра. Этотъ контрастъ Іустинъ отгнїяетъ такъ сильно, что въ язычествѣ хочетъ видѣть господство противодѣйствующей христїанству силы демоновъ, иначе говоря, возводитъ его въ принципъ, подъ которымъ онъ и понимаетъ язычество. Естественно поэтому было для Іустина обратиться къ тому Евангелїю, гдѣ этотъ контрастъ болѣе сильно и рельефно выраженъ, гдѣ христїанское ученїе по преимуществу изображается, какъ начало новое, противоположное въ отношенїи къ существующимъ въ наличности формамъ дѣйствительной жизни. Ни одно Евангелїе и ни одна часть Евангелїй не могла дать столь богатаго матеріала для этой дѣли, какъ нагорная проповѣдь въ изложенїи Маттея; здѣсь все,

и высшее изложеніе, и содержаніе развивается по закону контраста между идеями христіанскаго ученія и ходячими взглядами обычнаго человечества, между признаками истинно-христіанской жизни и обыкновенными мотивами человеческихъ дѣйствій. Пользуясь Евангеліями для характеристики христіанства въ его противоположности къ язычеству, Іустинъ и беретъ въ основу своихъ цитатъ Маттея, но не слѣдуетъ ему бунвально, потому что онъ пишетъ апологію, и апологію къ язычникамъ. Какъ самъ Христосъ, дѣйствовавшій и учившій среди народа Іудейскаго, такъ и ап. Маттеѣй, написавшій свое Евангеліе для христіанъ изъ Евреевъ имѣли въ виду этотъ народъ, его взгляды и обычаи и ихъ касались Христосъ въ кагорной бесѣдѣ, Маттеѣй въ ея изложеніи. Это не значить, чтобы самая точка зрѣнія Евангелія отъ Маттея была іудео-христіанская; это значить только то, что всякій общественный дѣятель долженъ имѣть въ виду ту среду, въ которой онъ дѣйствуетъ. Среда дѣятельности Іустина была совершенно иная; язычество не знало ни фарисеевъ лицемеровъ, ни книжниковъ (ср. Мѣ. VI, 1—6. 16—18); оно не знало ни закона Моисеева съ его заповѣдями (Мѣ. V, 17—19, 21, 23—27 и др.), ни награды, обѣщанной имъ за исполненіе заповѣдей (ср. Мѣ. V, 46. 47; VI, 5), не имѣло понятія ни о небѣ, какъ престолъ Божию, ни о землѣ, какъ подножія ногъ Его, ни о Іерусалимѣ, какъ городѣ царя великаго (ср. Мѣ. V, 84. 85). Міръ язычскій, какъ міръ отпавшій отъ Бога и отданный подъ руководство своей совѣсти, не имѣлъ такой близкой исторической связи съ христіанствомъ, какъ міръ іудейскій, находившійся подъ особеннымъ руководствомъ Промысла Божія; поэтому, здѣсь не могло быть рѣчи о какомъ-либо πληρωσις преждеданнаго. Все это имѣетъ измѣняло тѣ отношенія, въ какія поставлялось христіанство къ іудейству, въ ихъ приложеніи къ язычеству. Если ученіе Христа въ его положительной новосте у Маттея изображается, какъ совершенное исполненіе и высшій расцвѣтъ ветхозавѣтнаго ученія, а его противоположность относится только къ позднѣйшимъ іудео-фарисейскимъ искаженіямъ закона, то у Іустина, поставляющаго христіанство въ отношеніи къ нагнѣдующему Писанію язычеству, оно разсматривается уже какъ вполне новое явленіе, какъ новое ученіе и

новая жизнь ¹⁰⁸). Эта точка зрѣнія на христіанство ясно отразилась на измѣненіяхъ, внесенныхъ Іустиномъ въ изреченія, заимствованныя имъ изъ Маттея и преслѣдующихъ ту же цѣль — изобразить христіанство въ его новости и противоположности къ существующимъ формамъ языческой жизни. Эти свойства и характеръ своей цитации засвидѣтельствовалъ самъ Іустинъ, когда, приведши слова Спасителя о цѣломудріи, онъ въ объясненіи ихъ прибавляетъ: „ὤστε καὶ οἱ νόμιμ ἀνθρωπίνω δυγαμίας ποιούμενοι ἀμαρτωλοὶ παρὰ ἡμετέρω διδασκάλω εἰσι, καὶ οἱ προσβλέποντες γυναικὶ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς· οὐ γὰρ μόνον ὁ μοιχεύων ἔργω ἐκβέβηται παρ’ αὐτῶ, ἀλλὰ καὶ ὁ μοιχεύσθαι βουλόμενος... (Ар. I, с. 15, р. 46—48)“. Сообразно съ этою задачей Іустинъ замѣняетъ выраженіе Маттея „τινά μισθὸν ἔχετε (V, 46)“ и Луки „ποία χάρις ὑμῖν (VI, 32)“ своимъ: „τί καινὸν ποιεῖτε“; то-есть поступаая такъ, какъ дѣлаютъ язычники, вы не показываете въ себѣ ничего новаго, собственно-христіанскаго. Отсюда онъ и христіанъ называетъ καινοποιοῦθέντες διὰ τοῦ Χριστοῦ (Ар. I, с. 61). Стремленіе отгнать этотъ контрастъ между христіанствомъ и язычествомъ замѣтно у Іустина во всѣхъ болѣе существенныхъ измѣненіяхъ текста нагорной проповѣди; возьмемъ напр. текстъ περὶ τοῦ στεργεῖν: „εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε; καὶ γὰς οἱ πορνοὶ τοῦτο ποιοῦσι. Ἐγὼ δὲ ὑμῖν λέγω. εὐχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν κтл. (Ар. I, с. 15, р. 48)“. Что эта цитата приводится не буквально съ текстомъ его апемни-моневаемъ, это видно изъ параллелей ея у самого Іустина, въ которыхъ буква уклоняется отъ только-что приведеннаго (ср. Ар. I, с. 14; Diol. с. 18, 25 и особ. с. 133). Сравнивая ее съ синоптическимъ текстомъ, мы прежде всего видимъ здѣсь перестановку изреченій, именно: εἰ ἀγαпᾶτε κтл. стоятъ у Маттея (V, 46) и Луки (VI, 32) нѣсколькими стихами ниже нежели ἐγὼ δὲ λέγω κтл. (Мѡ. V, 44; Лк. VI, 27), между тѣмъ какъ у Іустина они поставлены не только рядомъ, но и въ обратномъ порядкѣ. Въ объясненіе этой перемѣны едва ли нужно говорить,

¹⁰⁸) Это, конечно, не означаетъ того, чтобы пониманіе существеннаго въ христіанствѣ у Іустина было новое въ сравненіи съ Маттеемъ. Одно и то же въ себѣ христіанское ученіе поставляется здѣсь только въ иное отношеніе, въ какомъ оно не разсматривалось Маттеемъ.

что Іустинъ не могъ здѣсь слѣдовать Матѳею, сопоставившему заповѣдь Христа о любви съ тѣмъ, что сказано древнимъ (Лв. XIX, 17, 18—Мѳ. V, 43) и что было совсѣмъ неавѣстно читателямъ Іустина. Но онъ беретъ схему противоположенія у Матѳея и вноситъ въ первую часть ея иное содержаніе, имѣющее ближайшее отношеніе къ языческому міру, благодаря чему одинаково выигрываетъ какъ сила заповѣди Христовой, такъ и сила контраста христіанства въ отношеніи къ язычеству. По своей характерности цитата эта заслуживаетъ сопоставленія съ текстомъ Матѳея.

Мѳ. V, 43. 44. Ἠκούσατε, ὅτι ἐρρέθη ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ἀγαπάτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. Ἐγὼ τί καινὸν ποιεῖτε; καὶ γὰρ οἱ πορνοὶ τοῦτο ποιοῦσι. Ἐγὼ δὲ λέγω εὐχέσθε ὑπὲρ ἐχθρῶν ὑμῶν...

Iust. Ap. I, c. 15, p. 48. Εἰ ἐρρέθη ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ἀγαπάτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. Ἐγὼ τί καινὸν ποιεῖτε; καὶ γὰρ οἱ πορνοὶ τοῦτο ποιοῦσι. Ἐγὼ δὲ λέγω εὐχέσθε ὑπὲρ ἐχθρῶν ὑμῶν...

Въ то время какъ у Матѳея противоположность заповѣди Христа берется въ отношеніи къ тому, ὅτι ἐρρέθη (τοῖς ἀρχαίοις), Іустинъ противопоставляетъ тѣже слова тому, что οἱ πορνοὶ ποιοῦσι, и въ этой противоположности видитъ то καινὸν христіанства. Очевидно, такое измѣненіе не только лежало близко къ существу дѣла, но и было необходимо, если Іустинъ, какъ апологетъ и публицистъ, хотѣлъ дѣйствительно убѣждать и быть понятнымъ для своихъ читателей, и только развѣ одно безотносительное разсмотрѣніе этой цитаты, отрывочное отъ хода развиваемыхъ идей, можетъ оправдывать слова Пауля, что здѣсь нѣтъ никакого основанія къ перестановкѣ изреченій Матѳея ¹⁰⁹⁾. Поэтому не только нельзя сказать, что здѣсь „ничего не говоритъ за вѣроятность пользованія Матѳеемъ ¹¹⁰⁾, но слѣдуетъ еще прибавить, что самая перестановка заимствованныхъ изреченій свидѣтельствуетъ о знакомствѣ Іустина съ Матѳеемъ, такъ какъ схема, въ которой расположены изреченія, указываетъ на этого евангелиста. Подобный же разсмотрѣнному примѣръ даетъ въ себѣ слѣдующая цитата Іустина: παντὶ τῷ αἰτοῦντι δίδοτε καὶ τὸν βουλούμενον οὐ ἀποστραφῆται. Εἰ γὰρ δανείζετε πάρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν ποιεῖτε; τοῦτο καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσιν. Ὑμεῖς δὲ μὴ θησαυρί-

¹⁰⁹⁾ S. 16.

¹¹⁰⁾ Paul, s. 15.

Ζητεῖ ἑαυτοῖς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σῆς καὶ βρώσικ ἀφανίζει.... Въ VI, 1—4 Матѳеѣй подробно излагая зановѣдь о милостивѣ, кратко высказанную въ V, 42, противопоставляетъ истинно христіанскую помощь дѣйствиамъ фарисеевъ, трубившихъ на улицахъ о своихъ филантропическихъ подвигахъ; въ приведенной цитатѣ Іустинъ не касается этого. противоположенія, какъ незнакомаго его читателямъ: онъ опять беретъ то, что οἱ τελῶναι ποιῶσιν, именно существующій и въ языческомъ мѣрѣ обычай давать взаимы, при чемъ τελῶναι (=порноі) упоминаются здѣсь, какъ выдающійся по своей страсти къ пріобрѣтенію класъ людей. Въ этомъ, какъ бы говоритъ Іустинъ, нѣтъ ничего существенно-христіанскаго (τί καινὸν ποιεῖτε); христіанинъ не только помогаетъ всякому нуждающемуся, но и не имѣетъ никакой страсти къ стяжаніямъ, а собираетъ себѣ сокровище на небѣ. Вся группа цитатъ, изъ которой заимствована сейчасъ приведенная, именно рассчитана на это противоположеніе христіанства, какъ начала новаго и совершеннаго, язычеству, при чемъ схема противоположенія также взята у Матѳея. Это отношеніе Іустина къ Матѳею яснѣе всего видно на цитируемомъ имъ изреченіи о клятвѣ: „περὶ δὲ τοῦ μὴ ὀμνῆναι ὅλως, τὰληθῆ δὲ λέγειν, ταῦτα ἔφη ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὐ οὐ τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ ποιηροῦ (Ар. I, с. 16, р. 52). Правда, здѣсь нѣтъ такой переработки изреченій Евангелій, какую мы встрѣчали въ двухъ предшествовавшихъ примѣрахъ, за то приведенная цитата наглядно показываетъ, что Іустинъ пользовался Матѳеемъ не безотносительно, а только въ видахъ апологетическихъ. Онъ не возражаетъ, какъ Матѳеѣй, противъ клятвы небомъ, какъ престоломъ Божиимъ, и землею, какъ подножіемъ ногъ Его; такъ какъ эти понятія были неизвѣстны его читателямъ, то онъ упускаетъ ихъ и, заповѣдавши μὴ ὀμνῆναι ὅλως, онъ передаетъ только положительное наставленіе Христа: ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, τὸ οὐ οὐ. Цѣль противоположенія христіанства язычеству, развиваемаго въ Апологіи, намѣчена опять же въ измѣненіи цитаты изъ Мѳ. V, 16: „λαμπάτω δὲ ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἵνα βλέποντες θαυμάζωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Ар. I, с. 16, р. 50). Замѣняя мало понятное въ связи выраженіе Матѳея „τὸ φῶς“ болѣе яснымъ „τὰ καλὰ ἔργα“ Іустинъ высказываетъ ту мысль, что христіанство, какъ начало

новое, противоположное язычеству, жизнью его исповѣдниковъ (ѣрга) должно обращать на себя вниманіе язычниковъ, доходящее до удивленія, и путемъ этого преломленія предъ собой вести въ свое лоно и послѣднихъ. Іустинъ такъ объясняетъ это θαυμάζωσι: „ὁ γὰρ καὶ ἐπὶ πολλῶν τῶν παρ' ὑμῖν γεγενημένων ἀποδείξει ἔχομεν ἐκ βιαιῶν καὶ τυράννων μετέβαλον, ἠττηθέντες ἢ γειτόνων καρτερίαν βίου παρακολουθήσαντες ἢ συνοδοιπόρων πλεονεκτουμένων ὑπομονὴν ζήνῃ κατανοήσαντες ἢ συμπραγματευομένων πειραθέντες (Ap. I, с. 16. р. 52). Такимъ образомъ, важнѣйшія уклоненія въ цитатахъ Іустина и особенно группировка, помимо стилистическихъ требованій, хорошо уясняются изъ апологетическихъ задачъ Іустина и тѣсной связи его цитация съ господствующими идеями его Apologia, отсылая въ то же время за своимъ источникомъ къ нашимъ синоптическимъ Евангеліямъ. Нельзя предположить, чтобы ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, какъ источникъ, общепринятый въ христіанскомъ мірѣ того времени, такъ вполне и гармонично отвѣчалъ идеямъ отдѣльной личности, при томъ идеямъ слишкомъ своеобразной философской окраски ¹¹¹⁾. Надобно или признать то, что источникъ его цитатъ обработанъ имъ самимъ, что нельзя въ виду ясныхъ выраженій самого Іустина объ общепринятости его апоминиовать, или согласиться съ тѣмъ, что онъ не буквально приводитъ текстъ своего источника, свободно передавая его, то-есть, ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων отождествить съ нашими Евангеліями. Свобода, съ какою пользовался Іустинъ цитируемымъ текстомъ, конкретно выразилась въ одной любопытной стилистической особенностях, принадлежащей перу Іустина. Известно, что Іустинъ любитъ повторять свою главную мысль нѣсколько разъ; то же мы наблюдаемъ и въ цитатахъ его, напр. „μεγίστη ἐντολὴ ἐστὶ κύριον τὸν θεὸν σου προσκυνῆσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου, κύριον τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε (Ap. I, с. 11⁴...; „μὴ μεριμνᾶτε δέ, τί φάγητε ἢ τί ἐνδύσηθε. Οὐχ ὑμεῖς τῶν πετεινῶν καὶ τῶν θυρίων διαφέρετε; καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτά. Μὴ μεριμνήσητε οὖν, τί φάγητε ἢ τί ἐνδύσηθε (Ap. I, с. 15)... Еще: „θησαυρίζετε δὲ ἑαυτοῖς ἐν τοῖς οὐρανοῖς,

¹¹¹⁾ При разборѣ историческихъ цитатъ Диалога мы это увидимъ еще яснѣе.

δπου οὔτε σῆς βρώσις ἀφανίζει. Τί γάρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος, ἂν τὸν κόσμον ὄλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσῃ; ἢ τί δώσει αὐτῆς ἀντάλλαγμα; θησαυρίζετε οὖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, δπου οὔτε σῆς οὔτε ρρώσις ἀφανίζει (Αρ. I, с. 15)...

Тамъ же, гдѣ переработка Евангельскихъ изреченій не требовалась никакими соображеніями, Іустинъ приводитъ изреченія нашихъ Евангеліѣ съ буквальною точностію, или при такихъ несущественныхъ уклоненіяхъ, какія могли имѣть мѣсто случайно. Послѣ всего сказаннаго естественно ожидать, что такія точныя изреченія по преимуществу найдутъ себѣ мѣсто въ Діалогѣ, гдѣ христіанство разсматривается въ отношеніи къ Веткому Завѣту, и это ожиданіе вполнѣ оправдывается самымъ дѣломъ. Сопоставимъ нѣсколько цитатъ подобнаго рода, чтобы видѣть все ихъ сходство съ нашими Евангеліями:

Dial. с. 105, р. 378. Ἐὰν μὴ περισσεύῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

Dial. с. 76. Ἦξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν; οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον.

Αρ. I, с. 15. Οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετανοίαν.

Dial. с. 107. Γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλῖς, σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτοῖς, εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ.

Dial. с. 49. Ἠλίας μὲν ἐλεύσεται καὶ ἀποκαταστήσει πάντα. λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι Ἠλίας ἦδη ἦλθε, καὶ οὐκ ἀπέγνωσαν αὐτόν, ἀλλ' ἐποίησαν αὐτῷ, ὅσα ἠθέλησαν.

Μο. V, 20. Ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

Μο. VIII, 11. Πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἦξουσι, καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν 12. Οἱ δὲ οἰοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς σκότος τὸ ἐξώτερον.

Μο. IX, 13. Οὐ (γὰρ) ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετανοίαν.

Μο. XII, 39. Γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλῖς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφητοῦ.

Μο. XVII, 11. 12. Ἠλίας μὲν ἔρχεται πρῶτον, καὶ ἀποκαταστήσει πάντα. λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι Ἠλίας ἦδη ἦλθε καὶ οὐκ ἀπέγνωσαν αὐτόν, ἀλλ' ἐποίησαν ἐν αὐ-

Καὶ γέγραπται, ὅτι τότε συνῆκαν τῷ, ὅσα ἠθέλησαν. Τότε συνῆκαν οἱ μαθηταί, ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ οἱ μαθηταί, ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτισμοῦ εἶπεν αὐτοῖς. βαπτισμοῦ εἶπεν αὐτοῖς,

Ср. Dial. с. 100; Ар. I, с. 16. Мѳ. IX, 27; V, 34. 37.

Такое точное соотвѣтствіе цитатъ Іустина тексту цитируемаго имъ источника стоитъ камнемъ преткновенія на пути всякой разрушающей исторію канона критикѣ и дѣлаетъ несостоятельными всѣ попытки доказать незнакомство Іустина съ нашими каноническими Евангеліями. Оно показываетъ, что Іустинъ цитируетъ буквально не одни „только ветхозавѣтныя выдержки нашихъ Евангелій“¹¹²⁾, что память Іустина не имѣетъ никакихъ особенныхъ свойствъ, кромѣ свойствъ памяти общечеловѣческой. Какъ въ цитатахъ изъ области Ветхаго Завѣта Іустинъ въ однихъ случаяхъ приводитъ текстъ буквально, въ другомъ измѣняетъ и перерабатываетъ его сообразно со своими цѣлями, такъ и въ дидактическихъ цитатахъ изъ Новаго завѣта онъ остается вѣрнѣе тексту тамъ, гдѣ не было побужденій измѣнять его и если измѣняетъ его по мѣстамъ, то въ полномъ соотвѣтствіи съ задачами своей Апологіи. Эти точныя цитаты Іустина не только опровергаютъ всякіе доводы противъ его знакомства съ синоптическими Евангеліями, по крайней мѣрѣ съ Матвеемъ, но даютъ въ себѣ прямое, такъ сказать фактическое доказательство этого. Имѣя въ виду буквальное сходство всѣхъ приведенныхъ цитатъ нельзя конечно не удивиться, узнавши, что на двѣ послѣднія изъ нихъ Пауль смотритъ, какъ на доказательство незнакомства Іустина съ нашими Евангеліями! Какія же основанія указываются имъ въ пользу этого, по истинѣ, оригинальнаго мнѣнія? Прочитавши слова Христа о знаменіи пророка Іоны, Іустинъ добавляетъ: „καὶ ταῦτα λεγόντος αὐτοῦ, παρακεκαλλυμένα ἦν νοεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀκούοντων, ὅτι μετὰ τὸ σταυρωθῆναι αὐτόν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται“. Изъ Евангелія Матвея известно, что Христосъ послѣ указанія на знаменіе Іоны тотчасъ же добавляетъ: „ибо какъ Іона былъ во чревѣ вѣта три дня и три ночи, и Сынъ человѣческій будетъ въ сердцѣ земли три дня и три ночи (XII, 40)“, ясно указывая, въ какомъ смыслѣ нужно разумѣть „знамя Іоны“. „Что у Іустина, разсуждаетъ по этому поводу Пауль,

¹¹²⁾ Cf. Pal. s. 34.

есть еще дѣло экзегета, то у Маттея полная очевидность... Другими словами: Евангеліе Маттея въ той редакціи, въ какой мы читаемъ его, еще не представляло Іустину ¹¹³⁾... Но положимъ на минуту, что Іустинъ привелъ то объясненіе, какое дается Маттеемъ въ 40 ст.; могъ ли бы онъ тогда прибавить слова καὶ ταῦτα λέγοντος κτλ“. Очевидно онъ могъ это сдѣлать по всѣмъ основаніямъ, такъ какъ и сами ученики Христа до послѣдняго времени не понимали Его рѣчи о предстоящихъ Сыну человѣческому страданіяхъ и такъ какъ въ относящемся мѣстѣ Маттея нѣтъ ни одного намека на то, чтобы объясненіе Христа было понято Его слушателями. А если слова Іустина не стоятъ въ противорѣчій съ Евангеліемъ Маттея, то что же они доказываютъ? Еще болѣе придирчивости обнаруживаетъ дѣлаемый Паулемъ анализъ цитаты изъ 49 гл. Діалога. Эта цитата, передавшая съ буквальною точностью слова Христа о пришествіи Іліи, очень выразительно замѣчаетъ; „и написано, что тогда ученики поняли, что Онъ говорилъ имъ объ Іоаннѣ Крестителѣ“, и это написанное въ полномъ соотвѣтствіи мы находимъ въ настоящемъ Евангеліи Маттея. Это краснорѣчивое свидѣтельство цитаты Іустина, конечно, никогда не могутъ подорвать такіа возраженія, какъ *argumentum e silentio*. Аргументы этого рода всегда имѣютъ очень слабую доказательную силу, но за ними нельзя призвать никакого значенія, когда не доказана необходимость выпущенныхъ словъ. Правда, Пауль находитъ необходимыми для дѣла Іустина упущенныя имъ въ этой цитатѣ слова: „такъ и Сынъ человѣческій постраждетъ отъ нихъ“, но что это за необходимость? По справедливому мнѣнію Пауля ¹¹⁴⁾, цитата, приведенная Іустиномъ, относится „къ главной мысли цѣлой главы, той, что соотвѣтственно двойному явленію Христа, даны и два Іліи“; и такъ рѣчь всей главы имѣетъ своимъ предметомъ разрѣшеніе іудейскаго недоумѣнія, что пришествіе Мессіи должно быть предварено Іліей, и хочетъ доказать, что Ілія дѣйствительно приходилъ въ лицѣ Іоанна Крестителя. Это и доказываетъ цитата въ томъ видѣ, въ какомъ она приведена у Іустина то-есть, съ выпускомъ словъ о страданіяхъ Христа. Самое выраженіе „καὶ ἑρτάται“, ни мало не говоря о томъ, что послѣ-

¹¹³⁾ S. 26.

дующее заимствовано изъ другого источника, хотя и рассчитано на усиленіе и выдѣленіе словъ: „тогда поняли и т. д.“, все же своей вставкой вполне соответствуетъ тому, что здѣсь вышущено нѣсколько словъ. Словомъ, вся цитата настолько ясно свидѣтельствуетъ о своемъ происхожденіи изъ нашего Евангелія Матѳея, что даже такой критикъ, какъ Креднеръ, отвергающій въ большинствѣ случаевъ знакомство Іустина съ синоптическими Евангеліями, вынужденъ былъ признать здѣсь необходимую связь между цитатой Іустина и Евангеліемъ Матѳея¹¹⁵⁾. Точно также и Пауль, отрицая заимствованіе ея изъ каноническаго Матѳея, долженъ былъ еще разъ скрыться подъ защиту гипотетической общности источниковъ Іустина и Матѳея. Такъ рѣшительно свидѣтельствуетъ эта цитата о знакомствѣ Іустина съ Евангеліемъ Матѳея, даже взятая въ отдѣльности!

Обращаясь затѣмъ къ анализу цитатъ историческаго характера, предлагаемыхъ намъ Діалогомъ Іустина съ Трифономъ иудеемъ, прежде всего слѣдуетъ замѣтить, что подобно дидактическимъ приведеніямъ, онѣ не составляютъ точнаго и буквальнаго воспроизведенія цитируемаго текста и суть болѣе или менѣе свободная передача свѣдѣній, сохранившихся въ памяти цитирующаго. Эта особенность имѣетъ свою основу въ самомъ существѣ дѣла. Евангелійская исторія слагается изъ разказовъ, главная цѣль которыхъ состоитъ въ сообщеніи свѣдѣній о событіи или въ установкѣ факта съ его важнѣйшими признаками. Какими бы словами и фразами ни передавался разказъ о событіи, какимъ бы варіациямъ ни подвергался онъ въ устахъ повѣствователя, если только событіе воспроизведено вѣрно, эта цѣль вполне достигается. Исторіи всѣхъ временъ и націй не считали себя обязанными говорить подлинными словами источника, напротивъ свободная сообразная съ высшею цѣлю работа сырыхъ данныхъ источника составляла и составляетъ ихъ прямую задачу. Поэтому, если отъ дидактическихъ цитатъ Іустина, гдѣ точность воспроизведенія была относительно важна для изложенія подлиннаго ученія, мы еще вправѣ ожидать близкаго соответствія цитируемому тексту, что и подтверждается самымъ дѣломъ, то, наоборотъ, историческія цитаты Іустина

¹¹⁵⁾ См. у Paula, cit. op., s. 39.

должны быть двѣмъ свободной и сообразной съ цѣлями приведенія обработки. Объ этомъ говоритъ уже самый характеръ цитации. Изъ 86 цитатъ историческаго характера, собранныхъ у Гильгенфельда, только въ 10-ти мы нашли указаніе на ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, какъ источникъ сообщаемыхъ свѣдѣній, при чемъ формула цитации повсюду носить неопредѣленные выраженія. Ὡς ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων δεδήλωται (Dial. с. 102).., ὅπερ γέγραπται (Dial. с. 104).., ὡς καὶ ἐκ τῶν ἀπομνημονευμάτων καὶ τοῦτο ἄμαθον (Dial. с. 105 ср. еще сс. 101. 103. с8): вотъ обычная форма ссылокъ Іустина при его историческихъ разсказахъ. Самый характеръ и внутренній смыслъ этихъ формулъ показываетъ, что здѣсь мы встрѣчаемся со свободной передачей исторіи, а не съ приведеніями подлиннаго текста, которыя Іустинъ обозначаетъ словами „οὕτως λέγει, ταῦτα ἔφη и пр., при чемъ даже и эти неопредѣленные обозначенія довольно рѣдки. Подтвержденіемъ сказанному служатъ разсказы изъ евангельской исторіи, переданныя Іустиномъ нѣсколько разъ съ особыми варіаціями, въ которыхъ однако анализъ можетъ открыть слѣды вліянія различныхъ источниковъ: одинъ изъ такихъ разсказовъ мы и возьмемъ для примѣра.

Ар. I, с. 33, р. 102. Καὶ ὁ ἀποσταλεῖς δὲ πρὸς τὴν παρθένον κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ ἄγγελος θεοῦ εὐηγγελίστατο ἀντὴν εἰπὼν Ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, οὗτος σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπο ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

Dial. с. 160, р. 358. Πίστιν καὶ χαρὰν λαβοῦσα Μαρία ἡ παρθένος, εὐαγγελιζομένου αὐτῇ Γαβριὴλ ἀγγέλου, ὅτι πνεῦμα κυρίου ἐπ' αὐτὴν ἐπελεύσεται καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάζει αὐτήν, διὸ καὶ ὁ γεννώμενον ἐξ αὐτῆς ἅγιόν ἐστιν υἱὸς θεοῦ, ἀπεκρίνατο γένοιτο μοι κατὰ τὸ ῥημά σου.

Въ то время какъ въ Діалогѣ разсказъ о явленіи ангела Гавріила Дѣвѣ Маріи передается почти буквально по тексту св. Луки, лишь только въ сокращенномъ видѣ, при чемъ выраженіе Луки πνεῦμα ἅγιον передано болѣе близкимъ къ іудейскому сознанію терминомъ πνεῦμα κυρίου и κληθήσεται замѣнено для большей точности словомъ ἐστί, въ Аποлогіи тотъ же самый разсказъ предлагается въ болѣе распространенномъ повѣствованіи. Анализъ этого послѣдняго разсказа показываетъ, что онъ не

можетъ быть считаемъ полнымъ воспроизведеніемъ цитируемаго текста. Уже одно сочетаніе выраженій „καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται“ и „καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν“ заставляеть предполагать здѣсь вліяніе разныхъ источниковъ, потому что едва ли могли слѣдовать въ одномъ Евангеліи въ указанномъ порядкѣ такія выраженія: „и Сыномъ Вышняго наречется, и наречешь имя ему—Иисусъ“. Еще яснѣе это видно изъ самой формулы: ὡς ἀπομνημονεύματες... ἐδίδαξαν, свидѣтельствующей, что она заимствована не изъ одного источника. Сравнивая разбираемое мѣсто съ текстомъ нашихъ синоптическихъ Евангелій, и можно видѣть, что этими ἀπομνημονεύματες были Матѳей и Лука, параллельныя мѣста которыхъ и соединены здѣсь въ одну непрерывную рѣчь. Такимъ образомъ, и въ историческихъ цитатахъ Іустина мы встрѣчаемся съ тѣмъ явленіемъ, которое вообще характеризуетъ собою цитацію Іустина, съ цитаціей по памяти. Правда изслѣдованіе Пауля, насколько оно коснулось историческихъ цитатъ Іустина, не требуетъ отъ нихъ точности и буквального соответствія тексту нашихъ Евангелій: оно указываетъ на двѣ общія особенности евангельской исторіи, передаваемой Іустиномъ,—на отсутствіе въ ней важнѣйшихъ рассказовъ о рождествѣ и воскресеніи Христа и на излишнія, ненаходящіяся въ нашихъ Евангеліяхъ, свѣдѣнія изъ временъ дѣтства и отрочества Христа. Но излагая Евангельскую исторію такъ, какъ она сложилась въ представленіи, Іустинъ стольже могъ сокращать ее по мѣрѣ надобности, какъ и вносить сюда прибавочныя сравнительно съ синоптиками указанія, будутъ ли они заимствованы изъ устнаго преданія или изъ письменныхъ источниковъ, сохранявшихъ его, и слѣдовательно особенности его цитатъ ни мало не могутъ свидѣтельствовать относительно особенностей его источника.

Чтобы отсутствіе въ цитатахъ Іустина тѣхъ или другихъ рассказовъ евангельской исторіи могло дать основаніе для заключенія къ тому, что эти рассказы не входили въ содержаніе его источника (*argumentum e silentio*), прежде всего нужно доказать, что ссылка на нихъ составляла неизбѣжную потребность для цитирующаго, то-есть предварительно слѣдуетъ установить необходимость обсуждаемыхъ рассказовъ для цѣлей Іустина. Изслѣдованіе Пауля не уклоняется отъ этой задачи: оно указываетъ

на то обстоятельство, что желая доказать Трифону действительность сверхъестественнаго рожденія Христа, Его воскресенія и вознесенія на небо, Иустинъ повсюду опирается на ветхозавѣтныя пророчества, ни мало не упоминая объ относящихся сюда разсказахъ нашихъ Евангелій и признавая возможность заблужденія въ ученіи о рожденіи Христа со стороны самихъ христіанъ ¹¹⁶). Все это должно произойти, потому что такъ предсказано пророками: вотъ схема, по которой развиваетъ Иустинъ свои доказательства Трифону ¹¹⁷). Анализъ діалога вполнѣ подтверждаетъ эту мысль Пауля: справедливо, что вся догматическая система, раскрытая здѣсь, всецѣло покоится на пророкахъ, какъ своей основѣ, но это только кажущееся предпочтеніе пророковъ синоптикамъ еще не говоритъ о незнакомствѣ Иустина съ послѣдними и не ведетъ къ заключенію о позднѣйшемъ происхожденіи нашихъ Евангелій. Это особое положеніе пророковъ въ системѣ Иустина явилось результатомъ столько же апологетическихъ задачъ автора, сколько и прямымъ слѣдствіемъ самой постановки обсуждаемыхъ діалогомъ вопросовъ. Своєю задачею діалогъ имѣетъ развитіе ученія о христіанствѣ, какъ совершенномъ законѣ и новомъ союзѣ, замѣнившемъ собой Ветхій Завѣтъ. Обычнымъ названіемъ христіанства въ діалогѣ и является уже не βίος καὶ διαθήματα, какъ въ апологіи, а τελευταῖος νόμος (Dial. с. II, 228), καὶνὴ διαθήκη, διαθήκη πιστῆ, и Христосъ въ одномъ названъ καὶνὸς νομοθετής (Dial. с. 18). Оба термина, νόμος и διαθήκη, хотя и означаютъ собственно одно и то же, съ тѣмъ однако различіемъ, что διαθήκη обозначаетъ собой отношеніе между Богомъ и человѣкомъ, которое со стороны Бога упорядочивается посредствомъ νόμος'а. По взгляду Иустина, существенная сторона христіанства въ его отношеніи къ Ветхому Завѣту и заключается въ томъ, что оно привноситъ въ своею содержаніи нечто новое, Ветхому Завѣту неизвѣстное, состоящее въ абсолютномъ значеніи христіанства, въ завершеніи Ветхаго Завѣта и выполненіи его задачъ; поэтому оно упраздняетъ Ветхій Завѣтъ, но не уничтожаетъ пророчествъ, а исполняетъ ихъ. Какъ новый и совершенный союзъ, христіанство дѣлаетъ сво-

¹¹⁶) S. 38 tg.

¹¹⁷) Cf S. 45.

ихъ исповѣдниковъ истиннымъ народомъ Божиимъ, истиннымъ Израилемъ, какъ то предсказано пророками, а потому изученіе пророческихъ мѣстъ Ветхаго Завѣта можетъ вести къ познанію христіанства и къ вѣрѣ во Христа. Такимъ образомъ, то положеніе, какое занялъ Іустинъ въ отношеніи къ Ветхому Завѣту, заставило его видѣть въ немъ источникъ христіанскаго богопознанія. Раскрывая это отношеніе христіанства къ Ветхому Завѣту, Іустинъ и хотѣлъ показать Трифону, что уже законъ и пророки знали христіанство и учили тому же, что и Христось, что отчасти непониманіе, отчасти искаженіе богодухновенныхъ писаній со стороны іудеевъ препятствуютъ имъ признать во Христѣ обѣщаннаго Мессію и Сына Божія. Такъ какъ все сочиненіе преслѣдуетъ болѣе полемическую, нежели догматическую задачу, то и въ развитіи основной темы преобладаетъ не столько ея положительная сторона, сколько отрицательная, состоящая въ опроверженіи іудейскаго невѣрія при помощи Ветхаго Завѣта. Это бстоятельство, обусловленное національностью его слушателей, необходимо переносило центръ тяжести на книги Ветхаго Завѣта, какъ ту основу, опираясь на которую апологетъ могъ успѣшно бороться съ іудейскими предрасудками и побуждало отсюда именно заимствовать свои доказательства. Ветхій Завѣтъ и преимущественно пророки давали твердую и преимущественную почву для полемики съ іудеями, и знаменитый христіанскій философъ, очевидно, не могъ избрать иного пути, кромѣ этого. Отсюда и вытекала та формула доказательствъ Іустина, о которой говоритъ Пауль: все это должно произойти, какъ предсказанное пророками. Исключая тѣмъ самымъ необходимость детальной передачи евангельской исторіи, эта формула, какъ результатъ общаго воззрѣнія Іустина на отношеніе между Ветхимъ и Новымъ Завѣтами и какъ прямое слѣдствіе поставленныхъ въ сочиненіи догматико-полемическихъ задачъ, ни мало не можетъ говорить ни о томъ, что Іустинъ не знакомъ былъ съ разсказами нашихъ Евангелій, ни о томъ, что онъ не признавалъ за ними рѣшающаго значенія. Не задаваясь историко-критическими цѣлями, Іустинъ не имѣлъ въ виду подробно восстановить и обосновать историческую дѣйствительность обсуждаемыхъ фактовъ; онъ хотѣлъ только раскрыть ихъ догматическое значеніе для своихъ слушателей—іудеевъ, а потому и до-

казательную силу своихъ доводовъ полагаетъ въ пророческихъ книгахъ, пользуясь приѣмомъ, извѣстнымъ подъ именемъ *argumentum ad hominem*. Такимъ образомъ, по справедливому замѣчанію Пауля, Іустинъ, рассказывая о рожденіи Христа отъ Дѣвы, опирается главнымъ образомъ на пророчества Псаин, и даже добавляетъ, что и среди христіанъ нѣкоторые не признаютъ догмата о сверхъестественномъ рожденіи Мессіи. Этихъ христіанъ Неандеръ указываетъ въ лицѣ евіонитовъ, еще недостаточно выдѣлившись изъ церкви во времена Іустина ¹¹⁸), который отчасти по этой, а отчасти и по своему миролюбивому характеру называетъ ихъ именемъ христіанъ ¹¹⁹). Правда, онъ подробно не разбираетъ основаннаго на „человѣческихъ ученіяхъ“ мнѣніи этихъ христіанъ, но съ одной стороны противопоставляя ихъ ученіе, какъ человѣческое, тому, что возвышено блаженными пророками и Христомъ, съ другой—внимательно опровергая воззрѣніе Трифона, тождественное съ ученіемъ евіонитовъ,—Іустинъ излагаетъ всѣ основанія къ отверженію этого ученія, какъ непринятаго большинствомъ христіанъ и не имѣющаго опоры въ откровеніи пророковъ и Христа. При всемъ томъ было бы крайней ошибкой думать, что подробные рассказы нашихъ Евангелій о рожденіи Христа и обстоятельствахъ, его сопровождавшихъ не входили въ составъ цитируемаго имъ источника; напротивъ, этотъ отдѣлъ евангельской исторіи Іустинъ передаетъ даже съ большими подробностями, нежели наши Евангелія, начиная съ родословной Христа и кончая рассказомъ о крещеніи. Съ меньшими подробностями изложена исторія воскресенія и вознесенія на небо,—безъ сомнѣнія потому, что Іустину, какъ апологету, важно было установить самый фактъ въ его догматическомъ значеніи, но не въ его подробностяхъ. Однако и здѣсь онъ сообщаетъ, что Христосъ воскресъ „во едину отъ субботы“ (Dial. с. 41), въ „день солнца“ (Ap. I, с. 67); что ученики обвинялись въ томъ, что они украли тѣло своего Учителя (Dial. с. 108), что Христосъ явился имъ въ восьмой день (Dial. с. 138) и училъ ихъ о сво-

¹¹⁸) Allg. Gesch. d. chr. R. und K., ed. 2, T. 1, p. 628.

¹¹⁹) Cf. Ap. I, с. 63: «πλείονας τε καὶ ἀληθεστέρους τοὺς ἐξ ἔθνων τῶν ἀπὸ Ἰουδαίων καὶ Σαμαρέων Χριστιανούς εἰδότες»...

ихъ страданійхъ, какъ исполненіи пророческихъ предсказаній (Ар. 1, с. 50; Dial. с. 53) и т. д. Всѣ эти цитаты изъ Евангелій имѣютъ въ виду только подтвердить дѣйствительность того, что должно было произойти въ силу пророческихъ предсказаній о Мессіи. Это,—такъ-сказать, подчиненное положеніе евангельской исторіи въ ходѣ мыслей діалога сказалось и въ тѣхъ измѣненіяхъ, какія вносило сознание цитирующаго въ передаваемые имъ факты. Если, какъ мы видѣли, при цитации изъ области Ветхаго Завета особенно дѣятельнымъ мотивомъ къ измѣненію текста служило христіанское сознание автора, то здѣсь наоборотъ: идеи, почерпнутыя изъ пророческихъ книгъ, вліяли на репродукцію Іустина и приводили его къ переработкѣ евангельскихъ разсказовъ,—переработкѣ однако, вполне сообразной съ существомъ факта. Такъ, передавая разсказ нашихъ Евангелій о взятіи Христа первосвященнической стражей въ саду Геосиманскомъ, Іустинъ сообщаетъ, что „οὐδείς, οὐδὲ μέχρς ἑνός ἀνθρώπου, βοήθειν αὐτῷ... ὑπῆρχε“ (Dial. с. 103, р. 368), совершенно умалчивая о попыткѣ Петра защищаться. Оставаясь вполне вѣрнымъ существу факта, такъ какъ вызванная горячностью сангвиническаго темперамента помощь Петра не только не принесла никакихъ результатовъ, но и была отвергнута, Іустинъ въ то же время хочетъ своими словами тѣснѣе сблизить этотъ моментъ въ жизни Мессіи съ предсказаніемъ о Немъ псалмпѣвца, какъ это ясно видно изъ связи рѣчи Іустина: „καὶ τὸ εἶπεῖν, ὅτι οὐκ ἔστι ὁ βοηθῶν (Пс. 21, 11), δηλωτικόν καὶ αὐτὸ τοῦ γενομένου. οὐδείς γάρ, οὐδὲ μέχρς ἑνός ἀνθρώπου, βοήθειν αὐτῷ... ὑπῆρχε“ (ibid.)? Какъ свободное воспроизведеніе евангельскаго разсказа ¹²⁰⁾, имѣвшее притомъ свою опредѣленную тенденцію, это мѣсто діалога не даетъ еще права къ заключенію, выведенному Швеплеромъ ¹²¹⁾ и Креднеромъ ¹²²⁾ (которымъ въ данномъ случаѣ слѣдуетъ и Пауль) ¹²³⁾, что и Евангеліе Іустина ничего не знало о намѣреніи Петра защищаться ¹²⁴⁾. Другой подобный

¹²⁰⁾ Іустинъ здѣсь не ссылается на свой источникъ.

¹²¹⁾ Das nachapostalische Zeitalter I, 232. Tübingen 1846.

¹²²⁾ Vid. u. Hilgenfeld. Kritische Untersuch., s. 239.

¹²³⁾ S. 42.

¹²⁴⁾ Vid. u. Hilgenfeld, ibid. s. 237.

примѣръ измѣненія евангельскаго разсказа представляетъ собой сообщеніе Іустина, „ὅτι ἰδρῶς ὡσεὶ θρόμβοι κατεχεῖτο αὐτοῦ εὐχομένου καὶ λέγοντος· παρελθέτω, εἰ δυνατόν, τὸ ποτήριον τοῦτο“ (Dial. с. 103, р. 372)... Изъ синоптическихъ Евангелій только у одного Луки мы находимъ этотъ разсказъ съ соответствующими чертами (ср. Лк. XII, 44), но такъ какъ Іустинъ здѣсь опускаетъ аїματος, то Кредверъ¹²⁵⁾, а вслѣдъ за нимъ и Пауль¹²⁶⁾ видятъ здѣсь достойную вниманія разность между источникомъ Іустина и нашимъ Евангелиемъ Луки, въ которомъ вся сила выраженія покоится именно на кровавомъ свойствѣ пота. Но весь разсказъ по своей формѣ отсылаетъ насъ къ Евангелію Луки, какъ къ своему источнику, упущеніе же аїματος при θρόμβοι не только было естественно, но и необходимо для цѣлей Іустина. Вся 103 глава его діалога имѣетъ своего задачей показать исполненіе ветхозавѣтныхъ пророчествъ на лицѣ Христа, и въ Геосиманскомъ событіи же усматриваетъ то, о чемъ говорилъ псалмопѣвецъ словами: „ὡσεὶ ὕδωρ ἐξεχύθη καὶ διεσκορπίσθη πάντα τὰ ὀστά μου, ἐγενήθη ἡ καρδία μου ὡσεὶ κηρὸς τρεόμενος“ (Пс. 21, 14). Въ этихъ видахъ упоминаніе θρόμβοι безъ аїματος было гораздо приличнѣе, такъ какъ чрезъ эту прибавку достигалось бы скорѣе несовпаденіе, чѣмъ совпаденіе обонхъ мѣствъ. Еще менѣе мы имѣемъ основаніе видѣть здѣсь дѣйствительную разность, что по замѣчанію Земиша¹²⁷⁾, слово θρόμβος особенно на языкѣ медицины того времени уже само по себѣ обозначало капли крови, такъ что Гезихій (Hesychius) въ схоліи прямо отиѣчаетъ: „θρόμβοι αἵμα παχύ πεπηγός, ὡς βουνοί“¹²⁸⁾.— Указанными случаями и исчерпывается такъ-называемая неполнота источника цитатъ Іустина: всѣ они представляютъ собой явленіе не только очень естественное при свободной цитации, но и необходимое въ прямыхъ полемическихъ интересахъ цитировавшаго, а потому менѣе всего могутъ быть пригодны для *argumento e silentio*.

Главную же и дѣйствительную особенность историческихъ цитатъ Іустина составляетъ большая полнота его Евангелій срав-

¹²⁵⁾ S. 41, 42.

¹²⁶⁾ Apost. Denkwurd., s. 146.

¹²⁷⁾ См. прим. Otto къ разбираемому мѣсту діалога (р. 373).

нительно съ нашими каноническими. Эта полнота выразилась у Иустина въ сообщеніи такихъ свѣдѣній, какія не могли быть почерпнуты изъ этихъ послѣднихъ, — по той причинѣ, что ихъ тамъ мы не находимъ. Пауль вмѣстѣ съ другими представителями отрицательной школы насчитываетъ очень солидное число такихъ случаевъ какъ въ исторіи рождества и дѣтства Христа, такъ и въ разказахъ о послѣднихъ дняхъ Его земной жизни. Такъ какъ это наблюденіе можетъ служить и дѣйствительно служить основаніемъ для заключенія о позднѣйшемъ происхожденіи существующихъ Евангелій, то для желающаго провѣрить состоятельность этого вывода предстоитъ двоякая задача, — во-первыхъ опредѣлить степень важности сообщаемыхъ Иустиномъ новыхъ свѣдѣній, и во-вторыхъ, рѣшить вопросъ объ источникѣ тѣхъ сообщеній, основаній для которыхъ нѣтъ въ нашихъ Евангеліяхъ.

Обращаясь къ выполненію первой задачи и обозрѣвая разности между исторіей Иустина и разказами синоптиковъ, мы легко придемъ къ неожиданному выводу, что многія изъ этихъ новыхъ свѣдѣній при ближайшемъ разсмотрѣніи не заключаютъ въ себѣ ничего новаго и суть результатъ предвзятой цѣли, съ которою изслѣдуются цитаты Иустина. Начнемъ съ начала евангельской исторіи. Одинъ разъ въ апологѣ и 9 разъ въ діалогѣ Иустинъ возвращается къ вопросу о плотскомъ происхожденіи Христа отъ Авраама и Давида, и во всѣхъ этихъ случаяхъ онъ ведетъ Его давидовскую генеалогію чрезъ Марію и нигдѣ чрезъ Іосифа, какъ это дѣлаетъ Матѣей (I, 16)¹²⁹). Но эта кажущаяся особенность генеалогіи Иустина на самомъ дѣлѣ не представляетъ въ себѣ ничего новаго, если припомнить, что уже Лука, написавшій свое Евангеліе нѣсколько позднѣе Матѣя, излагаетъ родословную таблицу Христа чрезъ Матеръ Его Марію, а не чрезъ Іосифа. Если Матѣей руководствуясь назначеніемъ и цѣлю своего Евангелія, раскрываетъ прагматико-теократическую генеалогію чрезъ юридическаго мужа Марію, то Лука даетъ происхожденіе Мессіи по плоти сообразно съ самымъ существомъ дѣла, въ силу котораго Іосифъ не былъ дѣйствительнымъ мужемъ Маріи, а только считался таковымъ (... ἄν, ὡς

¹²⁹) Cf. Paul, cit. op., s. 40.

ἐνομιζέτο υἱὸς Ἰωσήφ“... Лк. III, 23), а потому и генеалогія чрезъ него не была дѣйствительной генеалогіей Христа, хотя юридически и считалась таковою. Правда, Лука не называетъ по имени Марію и ставитъ также имя Іосифа, но характеръ всей его родословной, отличной отъ Матѳея, прибавка ὡς νομιζέτο и опущеніе члена предъ словомъ Іосифъ ясно показываютъ, что здѣсь излагается происхождение Христа не чрезъ Іосифа, а чрезъ Марію, имя которой не упоминается отчасти по древнему обычаю исключать женскія имена изъ родословныхъ таблицъ, отчасти потому, что это имя и лицо, имъ обозначаемое, достаточно видно изъ всего сказаннаго прежде. Въ сравненіи съ генеалогіей Луки тѣ краткія указанія, какія даетъ Іустинъ относительно плотскаго происхожденія Христа, не только не представляютъ ничего новаго, но отличаются скорѣе недостаткомъ полноты, вытекавшимъ изъ аподегетическихъ задачъ Іустина. Возраженіе Гильгенфельда, что послѣдняя цѣль родословной Луки состоитъ въ выводѣ „ὁ Ἰησοῦς (III, 28)... υἱὸς τοῦ Θεοῦ“ (III, 38), тогда какъ Іустинъ повсюду говоритъ объ отцѣ Авраамѣ для обоснованія предиката υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου¹³⁰⁾, теряетъ однако свою силу, если принять во вниманіе, что родословная Христа иногда приводится Іустиномъ рядомъ съ доказательствами Его сверхъестественнаго рожденія¹³¹⁾, и достаточно опровергается слѣдующими подлинными словами діалога: „τὸν διὰ τῆς ἀπὸ τοῦ γένους τὸν Ἀβραὰμ καὶ φυλῆς Ἰουδα καὶ Δαβὶδ παρθένου γεννηθέντα υἱὸν τοῦ Θεοῦ Χριστοῦ“ (Dial. с. 48, р. 142), гдѣ рожденіе Христа отъ Дѣвы служитъ обоснованіемъ предиката υἱὸν τοῦ Θεοῦ, какъ и у Луки.—Согласно съ Лукой же, при нѣкоторыхъ дополненіяхъ изъ Матѳея, продолжается разсказъ объ обстоятельствахъ, предшествовавшихъ рожденію Христа. Іустинъ, какъ и Лука, причиной прибытія Іосифа и Маріи въ Вифлеемъ ставитъ народную перепись, объявленную при Квириніи, и если онъ называетъ Квириніи ἐπίτροπος ἐν Ἰουδαίᾳ (Ар. I, с. 34, р. 104) въ отличіе отъ ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Курνήвиου Луки (II, 2), то какъ извѣстно различіе между ἡγεμῶν и ἐπίτροπος далеко не вездѣ и не всегда соблюдалось¹³²⁾, и самъ Лука о Пилатѣ употреб-

¹³⁰⁾ Krit. Unters., с. 139.

¹³¹⁾ См. наур. Dial. с. 43.

¹³²⁾ Hilgenfeld, Krit. Unters., с. 147, Anm. 2.

ляетъ выраженіе ἡγεμονεύειν (Ш, I, ср. Мѣ. XXVII, 2)¹³³). Святотое семейство изъ Назарета, гдѣ оно жило, отправляется по этому поводу въ Вифлеемъ, откуда происходилъ Іосифъ, и не имѣя мѣста, гдѣ бы можно было остановиться, помѣщается въ вертепѣ (ἐν σπηλαίῳ τινί), гдѣ и рождается Христосъ (Dial. сс. 77, 78, р. 274 sq.). Въ этой замѣткѣ Іустина находятъ два указанія, противныя нашимъ Евангеліямъ, во первыхъ Вифлеемъ опредѣленно представляется мѣстомъ рожденія Іосифа, и во вторыхъ Христосъ, по Іустину, рождается въ вертепѣ, о чемъ ни слова не говорятъ наши синоптики¹³⁴). Но подлинныя слова Іустина не стоятъ въ противорѣчій съ данными нашихъ Евангелій. „Ἰωσήφ.,—пишетъ Іустинъ,—ἀνελήλοθε ἀπὸ Ναζαρέτ, ἐνθα ᾤκει, εἰς Βηθλεὲμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικοῦσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν“ (Dial. с. 78, р. 278). Выраженіе ὅθεν ἦν, поставленное въ прямое отношеніе къ ἐνθα ᾤκει, очевидно хочеть означить ту противоположность, что хотя Іосифъ жилъ въ Назаретѣ, онъ былъ изъ Вифлеема, происходя отъ населявшаго вифлеемскую землю колѣна Іудина. Такимъ образомъ, ἦν здѣсь указываетъ только на происхожденіе Іосифа отъ племени Іуды, обитавшемъ тамъ, что прямо и подтверждается дальнѣйшими словами Іустина, соединенными съ предшествующимъ причинною связью: ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικοῦσης τὴν γῆν ἐκείνην Ἰούδα τὸ γένος ἦν. Но даже признавая, что Іустинъ словами ὅθεν ἦν хотѣлъ обозначить Вифлеемъ, какъ мѣсто рожденія Іосифа, можно вмѣстѣ съ Земисшемъ¹³⁵) спросить: почему въ основаніи этой догадки Іустина не можетъ лежать текстъ нашихъ синоптиковъ—такъ, какъ это извѣстно о позднѣйшихъ апокрифахъ¹³⁶)? Въ томъ и другомъ случаѣ ὅθεν ἦν Іустина не стоятъ ни въ малѣйшемъ противорѣчій съ общимъ замѣчаніемъ Луки, что „пошелъ также и Іосифъ изъ Галилеи, изъ города Назарета, въ Іудею, въ городъ Давидовъ, называемый Вифлеемъ, потому что онъ былъ изъ дома и рода Дави-

¹³³) Іустинъ повсюду Пизата называетъ ἐπίτροπος.

¹³⁴) Paul, cit. op., s. 40.

¹³⁵) Apost. Denkwurd., s. 384.

¹³⁶) Histor. Iosephi falvi lignar. с. 2, 7, ed. Thilo, I, р. 9, 17.—Evang. infant. servat. с. 2 (Thilo, р. 67),—Evang. de navit. Mariae с. 10 (Thil. р. 335).

дова“ (II, 4). Указаніе же на вертепъ, какъ мѣсто рожденія Христа, мотивированное недостаткомъ мѣста для пришельцевъ, составляетъ дѣйствительную особенность разсказовъ Іустина. Въ объясненіе ея слѣдуетъ замѣтить, что все, изложенное Іустиномъ въ 78 и 79 главахъ его діалога касательно евангельской исторіи, представляетъ собой не цитату, а свободное воспроизведеніе синоптического повѣствованія. Во всей этой пространной группѣ разсказовъ онъ ни разу не упомянулъ своихъ „ἀπρὸ τοῦ ἐνάτου τῶν ἀποστόλων“, какъ это онъ имѣетъ обыкновеніе дѣлать въ другихъ мѣстахъ, какъ бы давая тѣмъ понять, что его разсказъ не есть дословная цитата. Это повѣствованіе Іустина по всей справедливости можетъ быть сравниваемо съ тѣми разсказами, какіе мы встрѣчаемъ въ современной такъ-называемой священной исторіи и которые, основываясь на Евангеліяхъ, почерпаютъ дополненія къ нимъ изъ области преданія. Указаніе Іустина на вертепъ, какъ мѣсто рожденія Христа, и основывается на этомъ источникѣ. Дѣйствительно, преданіе о рожденіи Христа въ вертепѣ, заимствуя свое начало отъ незаписанной въ нашихъ Евангеліяхъ подробности событія, уже въ древнѣйшее время была широко распространена. Изъ числа апокрифическихъ книгъ Новаго Завѣта большая часть, относящаяся къ рождеству Христа, передаетъ эту подробность: сюда принадлежатъ Первоевангеліе Іакова¹²⁷⁾, Исторія Іосифа древодѣлателя¹²⁸⁾, Евангеліе дѣтства¹²⁹⁾ и Исторія рожденія Маріи¹³⁰⁾. Древніе церковные писатели также не остались внѣ вліянія этого преданія: Оригенъ весьма ясно говоритъ что δέικνυται τὸ ἐν Βηθλεὲμ σπήλαιον, ἐνθα ἐγεννήθη, καὶ ἡ ἐν τῷ σπηλαίῳ φάτνῃ. ἐνθα ἐνσπάρμανάθη¹³¹⁾. Та откровенная простота и краткость, съ какою воспроизводитъ тоже преданіе Іустинъ, даетъ понять, какъ замѣчаетъ Гриммъ¹³²⁾, что традиція о рожденіи Христа въ вертепѣ во всякомъ случаѣ существовала уже

¹²⁶⁾ Protev. Iacobi, cc. 18, 19. Ev. Thilo, I, p. 240.

¹²⁷⁾ Histor. Iosephi, c. 7; Thilo, p. 16.

¹²⁸⁾ Evang. infant, c. 2; Thil., p. 61.

¹²⁹⁾ Histor. de navit. Mar. c. 14; Thilo, p. 381.

¹³⁰⁾ Contra Celsum, I, c. 51. См. Otto примѣч. къ разбираемому мѣсту (Dial. p. 280).

¹³¹⁾ In Theologisch. Studd. und Krit., t. XXI, 1851, p. 702.

въ его время“, и самъ Іустинъ указываетъ достаточную причину распространенности ея въ цитируемомъ имъ пророчествѣ Исаіи ¹⁴¹⁾. Если принять во вниманіе раскрытую выше точку зрѣнія Іустина на пророчества Ветхаго Заветѣ, какъ источникъ христіанскаго богопознанія, и на значеніе ихъ въ его діалогѣ, то становится вполне понятнымъ, какъ и почему Іустинъ внесъ въ свое повѣствованіе этотъ рассказъ традиціи. Онъ видѣлъ въ немъ доказательство божественности и мессіанскаго достоинства рожденнаго въ вилеемскомъ вертепѣ младенца, и полемизируя съ Трифономъ не хотѣлъ упускать ни одной черты евангельской исторіи, полезной для этой цѣли, будетъ-ли она записана въ Евангеліяхъ или сохранена общецерковною памятью.

Упомянувши о рожденіи Христа въ вертепѣ, Іустинъ продолжаетъ исторію Его дѣтства въ полномъ согласіи съ Маттеемъ. Онъ передаетъ евангельскій рассказъ о звѣздѣ волхвовъ, о прибытіи этихъ послѣднихъ въ Іерусалимъ за разслѣдованіемъ мѣста родившагося царя, о поклоненіи ихъ Христу и принесенныхъ дарахъ, о возвращеніи ихъ изъ Вилеема тайнымъ путемъ, по повелѣнію ангела, о намѣреніи Ирода умертвить новорожденнаго чрезъ убіеніе всѣхъ, родившихся въ то время младенцевъ, о бѣгствѣ св. семейства въ Египетъ и возвращеніи оттуда въ свою землю по смерти Ирода ¹⁴²⁾, — словомъ, вкратцѣ воспроизводитъ все содержаніе второй главы Евангелія Маттея. Правда, въ отдѣлѣ этихъ рассказовъ Іустинъ указываетъ какъ на особенность ихъ на то обстоятельство, что по представленію его Иродъ велѣлъ избить въ Вилеемѣ *всѣхъ* младенцевъ ¹⁴³⁾; дѣйствительно въ 78 главѣ діалога Іустинъ выражается такъ: „ὁ Ἡρώδης... πάντας ἀπλῶς τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ ἐκέλευσεν ἀναρεθῆναι“ (р. 280), но въ 103 главѣ онъ ясно даетъ знать, какихъ πάντας τοὺς παῖδας нужно разумѣть здѣсь: тамъ онъ пишетъ: „Ἡρώδου ἀνελόυτος πάντας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ ἐκείνου τοῦ καιροῦ γεννηθέντας παῖδας“ (р. 368), что уже стоитъ въ полномъ согласіи съ опредѣленіемъ возраста избитыхъ дѣтей у евангелиста Маттея (II, 16). Болѣе важнымъ представляется другое

¹⁴²⁾ XXXIII, 16: „οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῇ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυράς“..

¹⁴³⁾ Dial. сс. 77, 78, 88, 102, 103, 106.

¹⁴⁴⁾ Cf. Paul, cit. op., s. 40, 41.

отличное отъ нашихъ Евангелій указаніе Іустина, что волхвы, пришедшіе поклониться родившемуся царю, явились изъ Аравіи ¹⁴⁶), тогда какъ у Маттея они называются μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν (II, 1) ¹⁴⁷). Но прежде всего замѣтимъ, что эта особенность разсказа Іустина, даже еслибы она не находила для себя никакого удовлетворительнаго объясненія, слишкомъ мелочна и незначительна, чтобы на основаніи ея можно было дѣлать какіе-либо выводы касательно Евангелія Іустина. Οἱ ἀπὸ Ἀραβίας ἐλθόντες μάγοι Іустина и μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν Маттея еще не исключаютъ другъ друга и могутъ означать однихъ и тѣхъ же лицъ. Употребивши неопредѣленное обозначеніе ἀνατολή для мѣстожителства волхвовъ, Маттеѣй представилъ своимъ комментаторамъ догадываться о болѣе точномъ значеніи этого термина, и Іустинъ истолковалъ его въ примѣненіи къ Аравіи подобно тому, какъ Климентъ Александрійскій, Златоустъ, Василій Великій относили его къ Персіи, а Августинъ къ Халдеѣ ¹⁴⁸). Быть можетъ, на Іустина здѣсь вліяла и ветхозавѣтная апперцепція, такъ какъ по замѣчанію Гильгенфельда ¹⁴⁹), еврейское *mikedem* одинаково означаетъ какъ ἀπὸ ἀνατολῶν Маттея, такъ и ἀπὸ Ἀραβίας Іустина. Во всякомъ случаѣ, толкованіе ἀνατολή въ приложеніи къ Аравіи давало Іустину ту выгоду, что въ этомъ прибытіи волхвовъ изъ Аравіи онъ могъ видѣть исполненіе пророчества Исаи VIII, 4 о Дамаскѣ и Ассиріи, которое онъ и приводитъ при разсказѣ о посѣщеніи волхвовъ въ 77-й главѣ, потому что по географіи Іустина „Δαμασκος τῆς Ἀραβικῆς γῆς ἦν καὶ ἔστιν“ (Dial. с. 77). Достойное вниманія обстоятельство Земпишъ ¹⁵⁰) видить въ томъ, что Епифаній, выходя изъ того же пророчества Исаи въ Быт. XXV, 6 пришелъ также къ предположенію арабской національности волхвовъ ¹⁵¹).

Какъ бы заканчивая исторію дѣтства Христа, Іустинъ дѣлаетъ общее замѣчаніе о томъ, что Іисусъ помогалъ Іосифу въ

¹⁴⁵) Dial. сс. 77, 78 и др.

¹⁴⁶) Paul, cit. op., с. 31.

¹⁴⁷) Обзоръ различныхъ мнѣній см. у Münster'a (der Stern. d. Weisen, с. 15) и Thiess'a (Krit. Comm. II, 349).

¹⁴⁸) Krit. Unters., с. 149, Anm.

¹⁴⁹) Apost. Denkwurd., с. 387.

¹⁵⁰) Exposit. fid. cathol., T. I, 1085.

его ремесленныхъ работахъ и считался плотникомъ, имѣя въ этомъ случаѣ свой источникъ въ Евангеліи Марка (VI, 3), но сверхъ того Іустинъ добавляетъ, что Христосъ приготовлялъ именно плуги и ярма. Откуда Іустинъ почерпнулъ это свѣдѣніе? „Καὶ ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην, πησὶν Ἰουστίνῃ, καὶ νομιζομένου Ἰωσήφ τοῦ τέκτονος υἱοῦ ὑπάρχειν, καὶ αἰείδους, ὡς αἱ γραφαὶ ἐκήρυσσον, φαινομένου, καὶ τέκτονος νομιζομένου· ταῦτα γὰρ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὧν, ἄροτρα καὶ ζυγά, διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων καὶ ἐνεργῆ βίον· τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον... ἐπέπη αὐτῷ (с. 88, р. 322. 324)“. При первомъ взглядѣ на приведенныя слова Іустина можетъ казаться, что источникомъ, откуда заимствовалъ Іустинъ это свѣдѣніе, служили аἱ γραφαί, то-есть, τῶν ἀπονημονεύματα τῶν ἀποστόλων, которыя онъ цитируетъ и въ другихъ случаяхъ. Однако грамматическій строй рѣчи даетъ видѣть, что слова ταῦτα γάρ... βίον представляютъ изъ себя вводное предложение, механически соединенное съ предшествующимъ оборотомъ *genetivi absoluti*, почему оно въ лучшихъ изданіяхъ и помѣщается въ скобкахъ, замѣчаніе же ὡς αἱ γραφαὶ ἐκήρυσσον относится только къ мысли, выраженной этимъ оборотомъ и главнымъ предложениемъ τὸ πνεῦμα ἐπέπη αὐτῷ. Слѣдовательно, текстъ Іустина не вынуждаетъ искать основаній его сообщенія въ письменномъ источникѣ, и слова ταῦτα... βίον служатъ только поясненіемъ къ заимствованному изъ Писанія, но сами заимствованы не отсюда. Вопросъ іудеевъ, записанный въ Евангеліи Марка: „не плотникъ ли Онъ (Христосъ) (VI, 3)?“ — давалъ достаточное основаніе этимъ рассказамъ о плотническихъ занятіяхъ Христа и побуждалъ мысль христіанскую къ частной разработкѣ свѣдѣнія каноническихъ Евангелій. Въ апокрифической литературѣ древности арабское Евангеліе дѣтства Спасителя¹⁵²⁾ и Евангеліе Θомы¹⁵³⁾ передаютъ тоже самое о плотническихъ занятіяхъ Христа, что мы находимъ и у Іустина. Такое специализированіе въ преданіи словъ Марка могло вытекать и основываться на изреченіяхъ Луки IX, 62 (οὐδεὶς ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπ’ ἄροτρον...) и Матѳея IX, 23 (ἄρατε τὸν ζυγὸν μου ἐφ’ ὑμᾶς). от-

¹⁵²⁾ *Evang. infant. salvat.* с. 38, ed. Thilo, p. 112; ed. Tischend. p. 193.

¹⁵³⁾ *Evang. Thomae*, с. 13; Thilo, p. 304; Tischend. p. 144.

куда легко можно было прийти къ представленію, что Іисусъ приготавливалъ ѱротра καὶ ζυγὰ ¹⁵³). На такой процессъ мысли, быть можетъ, и хотеть указать Іустинъ словами: „διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων καὶ ἐνεργῆ βίον“. Однако эта традиція не получила широкаго распространенія въ церкви христіанской. Враги христіанства даже злоупотребляли выраженіемъ Евангелія Марка и пользовались имъ для осмѣянія христіанъ. Еще Цельсъ, по свидѣтельству Оригена ¹⁵⁵), называлъ Христа плотникомъ; софистъ Ливаній ¹⁵⁶) спрашивалъ у воспитываемаго имъ христіанина: что дѣлаетъ теперь сынъ плотника ¹⁵⁷)? Юліанъ, выступая противъ персовъ, также заявлялъ, по Созомену ¹⁵⁸), что ему не поможетъ сынъ плотника ¹⁵⁹) и уже Оригенъ, отвергавшій Цельса, не считалъ подлинными слова Марка VI, 3. Но въ первый половинѣ втораго вѣка, въ эпоху Іустина, когда еще язычество не выступило на литературную борьбу съ христіанствомъ, эта традиція не встрѣчала препятствій къ своему существованію, и апологетъ воспользовался ею для поясненія словъ Марка. Когда же обстоятельства исторической жизни христіанъ сдѣлали это преданіе поводомъ для насмѣшки, употребленіе его стало опаснымъ. Вотъ почему Іустинъ со своимъ указаніемъ на плотническія занятія Христа стоитъ довольно одиноко въ ряду прочихъ церковныхъ писателей!

Но главныя и существенныя особенности Евангельскихъ разсказовъ Іустина мы встрѣчаемъ въ его исторіи крещенія Іисуса. На эти особенности обращается преимущественное вниманіе, какъ на главное доказательство незнакомства Іустина съ нашими синоптическими Евангеліями ¹⁶⁰), или, при болѣе строгомъ отношеніи, какъ на слѣды употребленія Іустиномъ апо-

¹⁵³) Cf. Theolog. Litbl. 2. Allg. K—Z. 1853, № 93, p. 751.

¹⁵⁴) Contra Celsum, VI, 36 (Ud apud Otto, p. 324).

¹⁵⁵) Theodoretii Hist. Eccl. III, c. 23.

¹⁵⁷) Отвѣтъ христіанина: диміургъ всего, котораго ты комедьянствоу называешь сыномъ плотника, приготавливаетъ тебѣ мѣстечко и т. д.

¹⁵⁸) Н. Е., VI, с. 2.

¹⁵⁹) Отвѣтъ христіанина: этотъ сынъ плотника приготавливаетъ тебѣ сосновый гробъ на смерть...

¹⁶⁰) Hilgenfeld, krit. Unt., s. 164 fg., Credner (sh. Bindemann, s. 281....) et Paul, s. 41. Также Schwegler, Nach. Zeital., I, 216 fg. Eichhorn, Einleit., I, 84 fg.

кристическихъ сочиненій. Правда, при разсказѣ о крещеніи Іустинъ передаетъ всѣ существенные моменты, указываемые нашими Евангелиями, противленіе Іоанна Крестителя, погруженіе въ воду, сошествіе Духа на Христа въ видѣ голубя и голосъ съ неба, но передаетъ съ варіаціями и своеобразнымъ дополненіемъ. „Καὶ τότε, пишетъ Іустинъ, ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν, ἔνθα ὁ Ἰωάννης ἐβάπτισε, κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, καὶ ἀναδόντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστέραν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτήναι ἐπ’ αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι... (Dial. с. 88, р. 320, cf. Мѳ. III, 13. 14; Лк. III, 21. 22). И затѣмъ: „καὶ ὁ διάβολος ἅμα τῷ ἀναβῆναι οὐτὸν ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Ἰορδάνου, τῆς φωνῆς αὐτῷ λεχθείσης· υἱὸς μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκάσε, ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων γέρραϊται προσελθὼν αὐτῷ κτλ. (Dial. с. 103, р. 372; cf. с. 88, р. 322. 324)“. При сравненіи приведенныхъ разсказовъ Іустина съ только-что разобранными нами не трудно видѣть, что характеристичнымъ ихъ признакомъ, рѣзко отдѣляющимъ отъ прочихъ разсказовъ, является указаніе на ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, какъ источникъ, откуда они заимствованы. Возникающее отсюда стремленіе указать письменный источникъ для сообщенія Іустина и находить для себя выходъ въ свѣдѣніяхъ, сообщаемыхъ Епифаніемъ относительно Евангелія, употребляемаго евіонитами ¹⁶¹⁾. Описывая это послѣднее, какъ усвѣченное и искаженное Евангеліе отъ Маттея, Епифаній между прочимъ передаетъ разсказываемую въ немъ исторію крещенія Христа, и въ этой цитатѣ упоминаетъ объ особенностяхъ повѣствованія Іустина, какъ принадлежащія еретическому Евангелію евіонитовъ. Основываясь на этомъ наблюденіи, цѣлая фаланга ученыхъ старается доказать, что Евангеліе евіонитовъ было источникомъ цитатъ Іустина, и въ этихъ попыткахъ заходить въ лицѣ своихъ представителей такъ далеко, что упомянутое Евангеліе считаетъ только единственнымъ памятникомъ Евангеліи литературы, знакомымъ Іустину ¹⁶²⁾. Но прежде всего совпаденіе въ разсказѣ о крещеніи Іустина и Евангеліи евіонитовъ еще не такъ поразительно, какъ это можно думать

¹⁶¹⁾ Adver. haer., L. I, t. 11, XXX, 13—Migne, Curs. patr., t. 41, t. 428. 429.

¹⁶²⁾ Stroth, Semler, Weber, Corrodi, Martini, Rosenmüller.

на первый раз: сравненіе ихъ открываетъ между ними столько же сходства, сколько, если не болѣе, и различія. По Іустину огонь явился на Иорданѣ καταβουτος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, то-есть, когда Іисусъ сходилъ въ воду, и голосъ съ неба говорилъ только одни слова: „сынъ мой—ты, Яднесь родиль Тебя“. Напротивъ, въ евангеліи евіонитовъ, по редакціи Епифанія, начальный рассказъ о крещеніи вполне сходенъ съ нашими Евангеліями, и только уже послѣ этого вполне сходнаго съ Матѳеемъ рассказа евангеліе евіонитовъ заключало въ себѣ отличныя отъ него добавленія. Немедленно послѣ словъ: ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, σὺ μου εἶ ὁ υἱός, ἐν σοὶ ἠδδόκησα“, Евангеліе евіонитовъ продолжало: „καὶ πάλιν ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα, ὃ ἰδὼν ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἶ, κύριε; καὶ πάλιν φωνῆ ἔξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ’ ὃν ἠδδόκησα...¹⁶²⁾“. Существенное различіе между рассказомъ Іустина и текстомъ Евангелія евіонитовъ не оставляетъ никакой возможности отождествить ихъ, а потому уже первые защитники знакомства Іустина съ этимъ Евангеліемъ признавали передаваемый Епифаніемъ текстъ евіонитскаго Евангелія позднѣйшей, искаженной его редакціей, а въ рассказъ Іустина видѣли его первичную форму, сводя такимъ образомъ вопросъ объ источникѣ Іустина къ вопросу объ исторіи упомянутаго Евангелія.

Описываемое Епифаніемъ евангеліе Евіонитовъ есть, по выразительному указанію самого Епифанія, довольно распространенное въ древности и сдѣлавшееся особенно популярнымъ въ критической богословской наукѣ новаго времени, евангеліе отъ Евреевъ. Въ полномъ своемъ составѣ это евангеліе не сохранилось до нашего времени, а тѣ немногіе разбросанные по разнымъ сочиненіямъ церковныхъ писателей фрагменты, которые остались свидѣтелями существованія этого евангелія, не даютъ возможности сказать о немъ несомнѣнно достоверное. По болѣе вѣроятнымъ заключеніямъ, какія можно извлечь изъ сохранившихся свѣдѣній, объ этомъ любопытномъ евангеліи¹⁶³⁾, оно

¹⁶²⁾ Adv. haer., L. I, t. 11, XXX, 13—Migne, gr. s. t. 46, p. 429.

¹⁶³⁾ Итъемъ въ виду Olshausen'a, Die Echtheit d. vier canon. Evang., Königsberg, 1823, ss. 29—90.

представляло изъ себя искаженный арамейскій подлинникъ евангелія отъ Маттея, оставшійся во владѣннхъ іудео-христіанъ, у которыхъ оно и находилось въ употребленіи. Въ сравненіи съ нашимъ каноническимъ Маттеемъ оно, съ одной стороны, отличалось пополненіями, отчасти заимствованными изъ традиціи отчасти внесенными по различнымъ побужденіямъ, съ другой оно потерпѣло сокращенія, бывшія на догматическія тенденціи іудео-христіанской партіи. Въ вѣтъ Епифанія оно распадалось на двѣ редакціи; объ одной изъ нихъ, находившейся въ рукахъ Евюнитовъ, этотъ ересеологъ говоритъ, какъ о евангеліи неполномъ извращенномъ, начинавшемся такъ: „было водни Ирода царя Іудейскаго, при архіереѣ Каіаѣѣ, пришелъ нѣкто именемъ Іоаннъ крестя крещеніемъ покаянія во Іорданѣ и т. д. ¹⁶⁶⁾“. Иначе онъ отзывается о Евангеліи, употреблявшемся у Назореевъ: „они—пишеть Епифаній, имѣють полнѣйшее Евангеліе отъ Маттея, еврейское, ибо у нихъ именно оно сохранилось еще, какъ изначала на еврейскомъ языкѣ написано ¹⁶⁷⁾“. Обѣ эти редакціи однако, не различались точно и опредѣленно церковными писателями и часто смѣшивались подъ однимъ именемъ Евангелія отъ Евреевъ, какъ смѣшивались и двѣ вѣтви іудео-христіанской партіи подъ общимъ названіемъ евіонитства. Іеронимъ, Евсевій, Оригенъ и Климентъ знаютъ только одно Евангеліе отъ Евреевъ и приводятъ изъ него выдержки, какъ изъ Евангелія, стоящаго очень близко къ Маттею. Какъ мы видѣли, назорейскую, болѣе полную редакцію Евангелія отъ Евреевъ Епифаній признаеть древнимъ подлинникомъ написаннаго на арамейскомъ діалектѣ Евангелія Маттея. Вполнѣ согласно съ этимъ свидѣтельствуеть о себѣ Іеронимъ, что онъ, найди это Евангеліе въ Кесарійской бібліотекѣ, смѣшалъ его съ подлинникомъ Евангелія Маттея, и только впоследствии, когда онъ приготовилъ съ него греческій и латинскій переводы, увидѣлъ въ немъ отличныя отъ нашего Маттея черты ¹⁶⁸⁾. Евсевій также снисходительно относится къ нему, помѣщая его въ разрядъ ἀντιλεγομένα ¹⁶⁹⁾ и добавляя, что

¹⁶⁶⁾ Adv. haer. XXX, 13,—Migne, ibid.

¹⁶⁷⁾ Ibid., XXIX, 3—Migne, p. 405.

¹⁶⁸⁾ De vir. illustr. c. 3.

¹⁶⁹⁾ Н. Е. III, 25.

его особенно любить принявшіе Христа Евреи. Самый терминъ Евангелія отъ Евреевъ внесенъ въ литературу, безъ сомнѣнія съ общецерковнаго языка, Климентомъ Александрійскимъ и хочеть обозначить именно Евангеліе находившееся въ почетѣ у христіанъ изъ Евреевъ. Если по Евсевію евіониты пользовались только однимъ этимъ Евангеліемъ¹⁷⁰⁾, то по словамъ Иринея, писавшаго во второй половинѣ 2-го вѣка¹⁷¹⁾, они употребляли только то Евангеліе, которое произошло отъ Маттея, а отсюда слѣдуетъ, что евангеліе, получившее впоследствии наименованіе еврейскаго, въ древности называлось Евангеліемъ Маттея, или лучше сказать не отличалось отъ него. По многочисленнымъ, непрерывнымъ свидѣтельствамъ, ап. Матеей написалъ свое Евангеліе на еврейскомъ языкѣ и для христіанъ изъ Евреевъ, въ общинѣ которыхъ оно и должно было храниться какъ драгоценный залогъ его апостольскихъ трудовъ. Но по мѣрѣ того, какъ іудео-христіанская партія отдѣлялась въ своихъ воззрѣніяхъ отъ обще-церковнаго ученія, это доступное только Евреямъ Евангеліе претерпѣвало измѣненія въ духѣ догматическихъ тенденцій іудео-христіанства. До III-го вѣка эти отличія были однако, мало замѣтны, да и въ IV-мъ вѣкѣ, по свидѣтельству Иеронима¹⁷²⁾, оно еще многими принималось за евангеліе отъ Маттея.

Въ эпоху же литературной дѣятельности Іустина философа Евангеліе, употребляемое іудео-христіанами, еще не успѣло достаточно обособиться отъ каноническаго Маттея и выдѣлиться въ сознаніи церкви въ особое, еретической окраски сочиненіе. Съ нимъ были знакомы и пользовались имъ многіе церковные писатели того времени, хотя и не называли его техническимъ терминомъ Евангелія отъ Евреевъ. Говоря о евангеліи, исключительно принятомъ въ обществѣ іудео-христіанъ, Иринея, какъ мы упоминали, знаетъ только Евангеліе Маттея. Историкъ Егезишъ также „приводитъ нѣчто изъ Евангелія Евреевъ; и съ сирскаго, и особенно съ языка еврейскаго¹⁷³⁾“. „Папій,—пи-

¹⁷⁰⁾ Ibid. III, 27.

¹⁷¹⁾ Adv. haer., I, 26, 2; русс. пер., стр. 106.

¹⁷²⁾ Adv. Pelag. III, 1.

¹⁷³⁾ Euseb. H. E, IV, 22—въ рус. пер., стр. 210.

шесть Евсевій¹⁷⁴⁾, рассказываетъ также исторію о женѣ, которую за многія преступленія обвиняли предъ Господомъ, о чемъ пишется въ Евангеліи Евреевъ¹⁷⁵⁾. Въ посланіи къ Смиррянамъ, наконецъ, Игнатій Богоносецъ передаетъ одинъ рассказъ о явленіи Христа воскресшаго Петру и остальнымъ апостоламъ¹⁷⁶⁾, который Иеронимъ нашелъ въ Евангеліи отъ Евреевъ¹⁷⁷⁾. Отсюда, если согласиться, что Іустинъ почерпнулъ свои свѣдѣнія о крещеніи изъ того же источника, то мы едва ли найдемъ въ этомъ нѣчто странное и неудобопонятное. „Развѣ, скажемъ вмѣстѣ съ Земишемъ¹⁷⁷⁾, вслѣдствіе того, что Климентъ Александрійскій не рѣдко рядомъ съ церковными Евангеліями приводитъ мѣста неканоническихъ, даже прямо еретическихъ Евангелій, и иногда повидимому, съ тѣмъ же самымъ уваженіемъ,—развѣ вслѣдствіе этого всѣ его Евангельскія цитаты должны быть почерпнуты изъ апокрифовъ“? Секундарное употребленіе Евангелія отъ Евреевъ вполне соединимо съ точкою зрѣнія Іустина и ни мало не опасно для признанія тождества его апомнимонемать съ нашими синоптическими Евангеліями. Какъ человекъ, происходившій изъ Палестины¹⁷⁸⁾, Іустинъ естественно могъ быть расположенъ къ Евангелію своихъ соотечественниковъ и читать его на подлинномъ арамейскомъ нарѣчій¹⁷⁹⁾. Чуждый догматическихъ заблужденій іудео-христіанъ, Іустинъ однако относился къ нимъ въ высшей степени снисходительно¹⁸⁰⁾, отказывая имъ только въ своемъ согласіи съ ихъ основанными на человѣческихъ ученіяхъ воззрѣніями. Но если справедливо, что Іустинъ въ данномъ случаѣ дѣйствительно пользовался іудео-христіанскимъ Евангеліемъ, то это еще не доказываетъ незнакомства его съ греческимъ Матѳеемъ. Евангеліе не могло быть исключительнымъ источникомъ не только всѣхъ его цитатъ, но даже и тѣхъ, ко-

¹⁷⁴⁾ Н. Е. III, 39; въ рус. пер. 166.

¹⁷⁵⁾ Epist. ad Smyrn., VI, 3.

¹⁷⁶⁾ De vir. illustr. c. 27.

¹⁷⁷⁾ Apost. Denkwurd., s. 404.

¹⁷⁸⁾ Самъ Іустинъ былъ изычникъ, какъ видно изъ Dial., с. 28 и Ap. I, с. 53.—Cf. Оно, De Iustim Martyris Scriptis et doctrina, Ienae, MDCCCXLI, Introductio, p. I.—Родина Іустина (Flavia Neapoli) наход. около Смхама.

¹⁷⁹⁾ Cf. Eichhorn, Einleitung, I, 109.

¹⁸⁰⁾ См. Dial. с. 48.

торія имѣють свои параллели въ нашемъ Евангеліи Матѳея. Необычайное совпаденіе текстовъ Іустина и греческаго Матѳея, одинаковыя особенности въ передачу текста LXX-ти, буквально сходное выраженіе однихъ и тѣхъ же мыслей, все это вмѣстѣ заставляеть признать знакомство Іустина съ греческимъ Матѳеемъ несомнѣннымъ, употребленіе же Евангелія отъ Евреевъ только случайнымъ.

Но при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла и это „случайное“ пользованіе Евангеліемъ отъ Евреевъ является не только совершенно излишнимъ для объявленія особенностей Іустинова разсказа о крещеніи Христа, но и приводитъ къ нѣкоторымъ недоумѣніямъ и запутанности. Признавая, что апологетъ церкви свои свѣдѣнія о крещеніи Христа черпалъ изъ Евангелія отъ Евреевъ, мы необходимо вступаемъ на скользкій путь догадокъ и недостаточно обоснованныхъ предположеній, такъ какъ неизвѣстно, въ какой формѣ іудео-христіанское Евангеліе передавало эту исторію во времена Іустина и слѣдовательно неизвѣстно и то, въ какой мѣрѣ разсказъ Іустина сходенъ съ текстомъ этого Евангелія. Если судить по позднѣйшей, Епифаніевской редакціи, то какъ мы видѣли, нельзя не признать существеннаго различія между тѣмъ и другимъ, предполагать же, что въ вѣкъ Іустина это мѣсто Евангелія отъ Евреевъ читалось такъ, какъ передаетъ его Іустинъ, значило бы не только говорить неосновательно, но и впадать въ логическій кругъ. Подобное заключеніе въ отношеніи къ нашему апологету имѣло бы мѣсто только въ томъ случаѣ, еслибы, помимо этой спорной исторіи крещенія, Іустинъ передавалъ изъ своихъ апомнименовъ какіе-либо другіе разсказы, характеристичные для Евангелія отъ Евреевъ. Но полное отсутствіе подобныхъ разсказовъ дѣлаеть въ высшей степени сомнительнымъ знакомство Іустина съ этимъ Евангеліемъ¹⁸¹⁾. Да и невозможно предположить, чтобы

¹⁸¹⁾ Правда, указываетъ на часто употребляемое Іустиномъ дѣла въ разсказахъ изъ евангельской исторіи (9 разъ), но вошерьвыхъ, дѣла одно изъ любимыхъ словъ Іустина, встрѣчающееся у него помимо цитатъ до 20 разъ, а во вторыхъ, только въ двухъ случаяхъ оно удерживается при повтореніи разсказа, такъ что девятичное число разъ въ сущности сводится на двукратное. Какаѣ же тутъ особенности? Ср. Bindemann, Stud. und Krit., 1842 p. 463 tg., Semisch, Apost. Denk. w. 479. 480.

Евангеліе отъ Евреевъ, все же употреблявшееся въ особыхъ кружкахъ, хотя и недостаточно выдѣлившихся, входило въ составъ тѣхъ памятныхъ записей, которыя читались всею церковью при богослужебныхъ собраніяхъ на ряду съ пророческими книгами. Повтому, вмѣстѣ съ стремленіемъ указать на Евангеліе отъ Евреевъ, какъ источникъ Іустиновыхъ свѣдѣній о крещеніи Христа, мы встрѣчаемъ уже поправку этого мнѣнія, предполагающую этотъ источникъ вообще въ какомъ-либо Евангеліи еврейскаго семейства ¹⁸²⁾, и частіе, или въ Евангеліи Петра ¹⁸³⁾ или Кірума Петров, хотя всѣ указанные затрудненія не только не уменьшаются чрезъ это, но еще увеличиваются тѣмъ обстоятельствомъ, что объ этихъ послѣднихъ апокрифахъ, отвергнутыхъ церковью, вовсе неизвѣстно, въ какомъ видѣ передавалась тамъ исторія крещенія?

Чтобы уяснить особенности разсказа Іустина о крещеніи и указать для нихъ источникъ, для этого нѣтъ надобности къ разрозненнымъ фрагментамъ давно исчезнувшихъ памятниковъ апокрифической литературы, и на этой зыбкой почвѣ строить предположенія, излишнія для цѣли. Источникъ Іустина чище нежели эти темныя произведенія неизвѣстныхъ рукъ и малозвѣстныхъ цѣлей, и несравненно ближе лежалъ къ общецерковному сознанию. Анализъ текста Іустина, передающаго исторію крещенія, ясно показываетъ, что для этого нѣтъ нужды даже вообще искать какого бы то ни было письменнаго источника, изъ котораго Іустинъ могъ бы заимствовать свои свѣдѣнія. Синтаксическій строй его рѣчи вполне исключаетъ эту надобность. Не смотря на то, что во всѣхъ трехъ мѣстахъ, гдѣ Іустинъ касается исторіи крещенія, онъ упоминаетъ письменный источникъ, это упоминаніе еще не даетъ права заключать къ тому, что особенности своего разсказа онъ нашелъ въ своихъ „памятныхъ записяхъ апостоловъ“, напротивъ скорѣе приводитъ къ мысли, что эти особенности не были принадлежностью его источника. Такъ въ Dial. с. 88 слова: „πὺρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰουδαίῳ (р. 320)“ не стоятъ

¹⁸²⁾ Такъ Эйхгоръ, sh. Einleitung., I, 106. 109.

¹⁸³⁾ Попытку подробно обосновать это мнѣніе представляютъ собой *Kritisch. Unters. über d. Evang. Iust. Hilgenfeld'a*, но она подвергалась строгому осужденію уже со стороны Баура. *Sh. d. Marcusevang.*, ss. 117—128.

въ прямомъ отношеніи и зависимости отъ указанія ἑτραφαισιν οἱ ἀποστόλοι, которое обуславливаетъ собой оборотъ *ассиативн сип ипипит*. (τὸ ἄριον πνεῦμα ἐπιτήναι ἐπ' αὐτόν...) и относится только къ этому послѣднему свѣдѣнію, вполне согласному съ нашими синопитическими Евангеліями ¹⁸⁴). Въ русскомъ переводѣ слова Іустина должны быть переданы такъ: „и когда Іисусъ пришелъ къ рѣкѣ Іордану, гдѣ Іоаннъ крестилъ, и сошелъ въ воду, то огонь возгорѣлся на Іорданѣ, и апостолы этого самаго Христа нашего написали, что когда Онъ вышелъ изъ воды, Духъ Святый, какъ голубь, слетѣлъ на Него“... Такимъ образомъ, только слова Іустина о сошествіи Св. Духа въ видѣ голубя предполагаютъ для себя письменный источникъ, каковой и даютъ въ себѣ наши каноническія Евангелія (Мѡ. III, 13. 16; Лк. III, 21. 23). Что же касается свѣдѣнія о явленіи огня на Іорданѣ въ моментъ снисхожденія Христа въ воду, то конструкція рѣчи не заключаетъ въ себѣ никакихъ признаковъ, которые бы заставляли обращаться къ памятникамъ письменности того времени и здѣсь искать объясненія особенности Іустинова разсказа. Напротивъ, едва ли можно усмотрѣть натяжку и произволъ въ томъ, если добавить, что самая конструкція рѣчи, строго отдѣляющая разсказъ о сошествіи Свят. Духа на Христа, какъ записанный апостолами, отъ разсказа о явленіи огня на Іорданѣ, необходимо вѣситъ къ мысли о преднамѣренности и цѣлесообразности такого способа рѣчи, къ мысли о томъ, что самъ Іустинъ такимъ оборотомъ хотѣлъ отдѣлить первый разсказъ, какъ авторизованный именемъ апостоловъ, отъ втораго, какъ не имѣющаго этого авторитета, какъ бы давая понять о томъ, гдѣ слѣдуетъ искать источника сообщаемаго имъ свѣдѣнія.

Но Евангельскій разсказъ о явленіи огня на Іорданѣ не составляетъ исключительной особенности Іустиновой исторіи крещенія Христа: онъ общъ многимъ памятникамъ древней письменности. Не говоря о Евангеліи отъ евреевъ, о которомъ мы уже упоминали, этотъ разсказъ содержался въ древнемъ апокрифическомъ сочиненіи „Κήρυγμα Πέτρου“, обыкновенно извѣстномъ подъ латинскимъ заголовкомъ „Praedicatio

¹⁸⁴) Такъ понимаютъ это мѣсто Srabius, Delitzsch, Semisch, otto и др.

Petri¹⁸⁵). Традиція эта была такъ широко распространена въ обществѣ христіанъ, что о ней упоминаетъ свивлла¹⁸⁶), и позволялась такимъ довѣріемъ, что вошла въ составъ одной молитвы сирской литургіи¹⁸⁷). И дѣйствительно, образованіе преданія, соединявшаго явленіе огня на Іорданѣ съ моментомъ вступленія Христа на служеніе роду человѣческому, лежало близко не только въ (христіанскому), но и въ общечеловѣческому. Религіозныя легенды и сказанія языческой древности повсюду содержатъ въ себѣ представленіе объ огнѣ, какъ элементъ міра духовнаго, какъ символъ божественнаго, сверхъестественнаго¹⁸⁸). Еще современная древнему христіанству языческая литература удерживала этотъ символическій языкъ религіозныхъ преданій, и неоплатоникъ Ямвлихъ, говоря о полученіи духа, употребляетъ, какъ его синонимъ, выраженіе τὸ τοῦ πυρός εἶδος¹⁸⁹). Еще ближе лежала эта символизация въ христіанскому сознанію не только по общности законовъ символизации, но и въ силу ветхозавѣтной аперцепціи. Въ Ветхомъ Завѣтѣ огонь является знакомъ Божества, символомъ Его присутствія: Моисею Богъ является въ кущинѣ, которая горитъ и не сгараетъ (Исх. III, 2), при заключеніи завѣта съ Авраамомъ Богъ обнаруживаетъ Свое присутствіе пламенемъ (Быт. XV, 17), наказаніе, постигшее Содомъ и Гоморру, описывается, какъ „огнь отъ Господа съ небесъ (Быт. XIX, 24)“, на Синаѣ Богъ открываетъ въ громахъ и молніи (Исх. XIX, 16), „гора же Синайская дымяшеся вся, сходенія ради Божія (ст. 18) и т. д. Точно также и въ Новомъ Завѣтѣ свѣтъ, блистаніе служитъ признакомъ сверхъестественна-

¹⁸⁵) Какъ это видно изъ словъ неизвѣстнаго автора «De rebaptismate» (сочин. обыкновенно приписываемаго Кипріану): «quam baptizaretur, ignem super aquam esse visum». У Fabric, Cod. apocr. N. I, II, p. 799.

¹⁸⁶) Ὁς σε λόγον γέννησε πατήρ, πνεῦμ' ὄρνιν ἐφήκε,
 Ὁξὲν ἀπαγγελτῆρα λόγων, λόγος, ὕδασιν ἄγνοις.
 Ραίνων σὸν βάπτισμα, δι' οὐ πυρὸς ἐξεφαάνθης.
 Oracc. Sibyll. VII, 82—84 (Otto, прим., p. 321).

¹⁸⁷) «Quo tempore ascendit ab aquis, sol inclinavit radios suos». — Severi Alex. De ritibus... apud syros Christianos, p. 24 (Otto, ibid.)

¹⁸⁸) Достаточно вспомнить о Прометееѣ.

¹⁸⁹) De myster. III, c. 6 «ὁράτε τῷ δεχομένῳ (τὸ πνεῦμα) τὸ τοῦ πυρός εἶδος πρό τοῦ δέχεσθαι». Sh. Hilgenfeld, Krit. Unter., s. 168; Anm. I.

го явленія или лица: на горѣ Преображенія лицо Христа сіяетъ, какъ солнце (Мѣ. XVII, 2), одежды Его становятся блистающими (Мр. IX, 3; Лк. IX, 29), и свѣтлое облако осеняетъ его (Мѣ. XVII, 5); видъ ангела сошедшаго съ неба, чтобы отвалить камень отъ двери гроба, сравнивается съ молніей (Мѣ. XXVIII, 2. 3), два мужа, представшіе мироносцамъ одѣты также въ блистающіе одеждѣхъ (Лк. XXIV, 4). Но сообразно съ новозавѣтнымъ представленіемъ огонь кѣтъ ἐξοχήν является символомъ Духа Святаго и Его даровъ: по разсказу книги Дѣлій, Духъ Св. сошелъ на апостоловъ въ день пятидесятницы именно въ видѣ „раздѣляющихся языковъ, какъ бы огненныхъ (II, 3)“. Согласно съ этимъ, и въ апокрифическомъ сочиненіи „Завѣтахъ 12 патріарховъ“ (Αἱ διαθήκαι τῶν δωδεκα Πατριάρχων), сочиненіи несомнѣнно христіанскаго происхожденія, написанномъ, какъ полагаютъ, въ началѣ II вѣка¹⁹⁰⁾, изліяніе Св. Духа на народы сравнивается съ явленіемъ огня: „καὶ μεταβήσεται τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τὰ ἔθνη, ὡς πῦρ ἐκχυνόμενον“, читаемъ тамъ¹⁹¹⁾. Отсюда можно видѣть, какъ легко воспитанное на этой символизациі христіанское сознаніе приходило къ присоединенію представленія объ огнѣ къ исторіи крещенія Христа: если при крещенія явился Духъ Святый, если крещеніе было первымъ моментомъ выступленія Богочеловѣка на свое служеніе, словомъ если это событіе есть Богоявленіе, какъ оно называлось и называется доселѣ, то ничто такъ не причлещуется ему, какъ появленіе огня на Иорданѣ. Ближайшее основаніе къ такому заключенію давали слова Крестителя о Христѣ: „той вы креститѣ Духомъ Святымъ и огнемъ (Мѣ. III, 11)“. Къ тому же вела и христіанская терминологія, называемая таинство крещенія „просвѣщеніемъ“ (φωτισμός) и иногда обозначавшая самое событіе крещенія словомъ „φῶς“¹⁹²⁾, какъ это и до сихъ поръ

¹⁹⁰⁾ См. статью Dillmann'a in Herzog's Reab. Encyclop. t. XII, art: Pseudepigraphen d. A. I, s. 315.

¹⁹¹⁾ Test. XII Patr. Benj. c. 8. p. 740, Fabric.—См. у Hilgenfelda, Krit. Unters., s. 168.

¹⁹²⁾ По сообщенію Гильгенфельда, въ «Necessario sacratdo», опубликованномъ Cotierier'омъ въ Patr. Ap. I, p. 313, говорится: τῆ πρό τοῦτου καιρου ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ἐόρταζον οἱ Χριστοῦ γένναν καὶ φῶτα; въ одномъ отрывкѣ объ армянахъ сообщается: «οὗτοι τὸ πρό τῶν φῶτων δωδεκαήμερον νηστεύοντες». См. у Hilgenf., Krit. Unters., s. 169, Anm.

сохраняется въ церковныхъ пѣсняхъ ¹⁹³). Что же удивительнаго, если традиція о явленіи огня на Иорданѣ распространена была на Востокъ и Западъ, если она была известна Іустину и упомянута имъ въ разсказъ о крещеніи Христа? Для Іустина она была тѣмъ сроднѣе, что, по словамъ его Апологія, „Христосъ есть Сынъ Божій, который прежде былъ Слово и является иногда въ видѣ огня (ἐν ἰδέῃ πυρός)“ ¹⁹⁴). Ознакомясь съ нею, Іустинъ нашелъ въ ней отголосокъ своего міросозерцанія и своихъ богословскихъ представленій, и, какъ показываетъ разсказъ о крещеніи, онъ усвоилъ ее себѣ.

Еще легче уясняется вторая особенность исторіи крещенія, передаваемой Іустиномъ. Древнехристіанская письменность представляетъ намъ безчисленные доказательства того, что изложеніе голоса съ неба словами II псалма было весьма распространено. Не говоря уже объ апокрифическихъ сочиненіяхъ, какъ то Евангеліи отъ евреевъ или актовъ Петра и Павла ¹⁹⁵), имѣющихъ въ себѣ эту редакцію, цѣлый рядъ церковныхъ писателей воспроизводитъ небесныя слова въ той же формѣ, въ какой мы встрѣчаемъ ихъ въ Діалогъ съ Трифономъ. Такъ Климентъ Александрійскій, Меоодій, Лактанцій, Иларій и Ювелль передаютъ ихъ также словами II псалма ¹⁹⁶). Это изложеніе небесныхъ словъ было настолько принято и авторизовано, что оно внесено было въ нѣкоторые списки Евангелій: еще Августинъ находилъ это чтеніе въ нѣкоторыхъ спискахъ Евангелія отъ Луки ¹⁹⁷), и самъ пользовался имъ ¹⁹⁸). Ясно, что эта особенность Іустинова разсказа столь же мало даетъ права заключать къ незнакомству его съ нашими синоптиками, сколь мало дается основаній къ подобному выводу примѣрами Климента, Меоодія, Иларія, Лактанція и Августина. Нужно думать, что она имѣла свой источникъ именно въ письменномъ кодексѣ подобномъ тѣмъ,

¹⁹³) Въ нихъ дается также широкое мѣсто символическому значенію огня (см. канонъ Космы монаха)... Не изъ этого-ли преданія беретъ начало обычай стоять при крещенскомъ водоосвященіи съ зажженными свѣчами?

¹⁹⁴) Ap. I, с. 63, p. 172.

¹⁹⁵) Acta Petri et Pauli, с. 29; ed. Tischendorf, p. 11.

¹⁹⁶) См. Otto, прим., p. 325. 326. Cf. Semisch, Ap. Denkio., s. 396.

¹⁹⁷) De consensu evang. II, 14.

¹⁹⁸) Enchirid. ad Laurent. 49.

какіе встрѣтили Августинъ. Правда, конструкція рѣчи здѣсь, какъ и при сообщеніи свѣдѣнія о явленіи огня не вынуждаетъ непосредственно обращаться къ письменному памятнику, какъ источнику разбираемой цитаты. Іустинъ передаетъ слова небесныя въ двухъ мѣстахъ своего разговора съ Триономъ, въ обоихъ же случаяхъ онъ упоминаетъ и письменный свой источникъ, но упоминаетъ такъ, что по строю рѣчи эта ссылка на памятные записи апостоловъ не относится непосредственно къ излагаемымъ словамъ съ неба, а имѣетъ въ виду только присоединяемый къ нимъ рассказъ. Въ 88 главѣ въ русскомъ переводѣ текстъ Іустина читается такъ: „когда Іисусъ пришелъ къ Іордану, а Его почитали сыномъ Іосифа плотника, и Онъ казался, какъ возвѣстили Писанія, безвиднымъ (ἀειδοῦς) и былъ принимаемъ за плотника, то Духъ Святой сошелъ на него въ видѣ голубя и въ то же время пришелъ съ неба голосъ, провозвѣщанный и чрезъ Давида, который какъ бы отъ своего лица говорилъ то, что имѣло быть сказаннымъ Ему отъ Отца: „Ты—Сынъ Мой, Я днесъ родилъ Тебя“. Въ приведенныхъ словахъ ссылка: „какъ возвѣстили Писанія“, будучи вводнымъ предложеніемъ, вставленнымъ притомъ между подлежащимъ и связаннымъ оборота *genitivi absoluti* (въ русс. пер. придаточнаго предложенія), можетъ быть относима только къ свѣдѣнію сообщаемому этимъ оборотомъ, а не къ рассказу о голосѣ съ неба. То же самое мы встрѣчаемъ и при анализѣ другаго мѣста Діалога, гдѣ приводится исторія крещенія Христа. Въ 103 главѣ значится: „діаволь, какъ только Іисусъ вышелъ изъ рѣки Іорданъ и голосъ сказалъ къ Нему: „Ты—Сынъ Мой, Я днесъ родилъ Тебя“, то, какъ написано въ памятныхъ записяхъ апостоловъ, пришелъ къ Нему и искушалъ Его“. Очевидно, что указаніе на памятные записи апостоловъ, по конструкціи рѣчи, хочеть обосновать рассказъ объ искушеніи Христа діаволомъ, а не рассказъ о голосѣ съ неба. Но сравнивая приведенный текстъ Діалога съ тѣмъ мѣстомъ его, гдѣ идетъ рѣчь о явленіи огня на Іорданѣ, не трудно видѣть, что здѣсь извѣстіе о голосѣ съ неба не такъ рѣзко выдѣлено отъ сообщаемого изъ апомнимонематъ, чтобы его можно было считать непринадлежащимъ письменному источнику Іустина. Особенно же ясно это становится изъ хода мыслей Іустина и его разсужденій. Въ 87 и 88

гл. Іустинъ рѣшаетъ возраженіе Трифона, спрашивавшаго: „какъ можно доказать, что прежде существовалъ тотъ, кто исполняется силами Св. Духа, изчисленными Исаіей, какъ будто Онъ имѣлъ нужду въ нихъ (otto, p. 314)“¹⁹⁹. Отвѣчая на вопросъ Трифона, Іустинъ доказываетъ, что Христосъ, „какъ только родился, уже имѣлъ Свою силу (p. 318)“, что Онъ „не нуждался въ крещеніи или въ Духѣ, сошедшемъ на него (p. 320)“, и если крестился то только для того, чтобы „дать людямъ указаніе, чтобы они узнали, кто Христосъ (p. 322)“. Также и изъ голоса съ неба, по Іустину, не слѣдуетъ того, чтобы Христосъ въ этотъ моментъ былъ рожденъ, какъ Сынъ Божій: рожденіе, о которомъ говорилъ этотъ голосъ, не имѣетъ никакого объективнаго значенія, но только субъективное отношеніе къ познанію людей. „Этотъ голосъ, говоритъ Іустинъ, изъясняя, что Его (Христа) рожденіе послѣдуетъ для людей съ того времени, какъ Онъ сдѣлается извѣстнымъ имъ (p. 324—326)“. Возвращеніе, которое оспариваетъ здѣсь Іустинъ, совершенно бы устранялось въ томъ случаѣ, еслибы Іустинъ привелъ небесныя слова въ той редакціи, въ какой они даны въ нашихъ Евангеліяхъ; если же онъ вдается въ пространное разъясненіе словъ въ видахъ опроверженія этого возвращенія, то это могло случиться только потому, что онъ нашелъ въ своей рукописи ту редакцію, которую онъ и приводитъ. Такимъ образомъ, Іустинъ долженъ быть поставленъ въ рядъ церковныхъ писателей, излагавшихъ голосъ небесный словами 2 псалма. Основываясь на этомъ, нельзя отрицать вѣроятности того предположенія²⁰⁰, что въ древности въ традиціи и письменности существовали обѣ редакціи небесныхъ словъ, но съ теченіемъ времени, когда еретика стали злоупотреблять Іустиновой формой изложенія (слѣды чего можно подмѣтить уже въ словахъ Іустина), настоящая редакція стала господствующей и общей, хотя еще во времена Іустина не вполне замѣнила собой первую. Въ нѣкоторыхъ древнихъ кодексахъ, дошедшихъ до нашего времени еще можно читать Іустиновскую редакцію, какъ напр. въ камбриджской рукописи Д.²⁰⁰

Исторія послѣднихъ дней земной жизни Христа въ томъ видѣ,

¹⁹⁹) Такое предположеніе дѣлаетъ Землячъ.

²⁰⁰) Sh. Semisch, Apost. Denkw. s. 395.

въ какомъ она передается Іустиномъ, далеко не такъ богата подробностями, чтобы изъ нея можно извлечь какія-либо новыя, неизвѣстныя нашимъ Евангеліямъ свѣдѣнія. Пауль ²⁰¹⁾ указываетъ только одинъ случай, гдѣ сообщеніе Іустина повидимому выходитъ за предѣлы Евангелійскихъ данныхъ; именно, въ 108 гл. Діалога апологетъ пишетъ: „καὶ οὐ μόνον οὐ μετενοήσατε, μαθόντες αὐτὸν ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀλλ' ἄνδρας χειροτονήσαντες ἐκλεκτοὺς εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπέμψατε, κηρύσσοντας ὅτι αἵρεσις τις ἄθεος καὶ ἄνομος ἐγήγερται ἀπὸ Ἰησοῦ τινος Γαλιλαίου πλάνου, ὃν, σταυρωσάντων ἡμῶν, οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψαντες αὐτὸν ἀπὸ τοῦ μνήματος νυκτός, ὅπως ἐκατετέθη ἀφελῶθεις ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, πλατῶσι τοὺς ἀνθρώπους λέγοντες ἐτηγέρθαι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν... (р. 386)“. Въ сравненіи съ соответствующимъ мѣстомъ Евангелія Маттея (XXVIII, 11—15) приведенныя слова Іустина съ одной стороны представляютъ сокращеніе послѣдовательнаго разсказа евангелиста о преднамѣренномъ распространеніи ложнаго слуха о томъ, что ученики Христа ночью уврали тѣло Его, съ другой заключаютъ въ себѣ дополненіе его новымъ сообщеніемъ, что при посредствѣ нарочито избранныхъ на то мужей іудея старались разсѣять эти слухи повсюду, характеризуя и самое христіанское ученіе, какъ нечестивую и беззаконную ересь. Что касается первой особенности, то сокращеніе разсказа, приводимаго только съ цѣлію отмѣтить фактъ, вполне понятно и естественно въ устахъ апологета, не имѣвшаго нужды въ подробномъ, детальномъ изложеніи событія. Заключать изъ отсутствія этихъ деталей въ цитатѣ Іустина къ незнакомству его съ нашимъ Евангеліемъ Маттея значило бы предъявлять въ отношеніи къ нему чисто субъективныя требованія, не оправдываемыя ни задачами его сочиненія, ни характеромъ его цитати. Въ приложеніи къ разбираемому случаю такое заключеніе тѣмъ болѣе послѣбно, что Іустинъ здѣсь ни словомъ не упоминаетъ о своихъ апомнимоневматахъ, ни даетъ выразительно знать ни о какой зависимости отъ письменнаго источника, а въ простой замѣткѣ сообщаетъ то, что было ему извѣстно, не говоря о томъ, откуда онъ почерпнулъ это извѣстіе. Если же нужно искать письменный источникъ для него, то сравненіе

²⁰¹⁾ Paul, *сif. op.*, s. 44.

словъ Іустина съ Евангеліемъ Матеея непосредственно ведетъ къ той мысли, что основу изложеннаго сообщенія слѣдуетъ видѣть именно въ этомъ послѣднемъ. Откуда же Іустинъ въ такомъ случаѣ заимствовалъ свои дополненія? Уже въ Евангеліи Матеея народъ іудейскій представляется виновникомъ клеветы на послѣдователей Христа, клеветы, державшейся прочно при жизни евангелиста (Мѣ. XXVIII, 15), и древняя апологетическая литература оставалась вѣрна этому взгляду евангелиста. Отвергая тѣ недѣльные обвиненія въ чудовищныхъ преступленіяхъ, какія возводились на христіанъ со стороны язычниковъ, апологеты видѣли въ лицѣ іудеевъ источникъ этихъ клеветъ, и Тертуліанъ, столь часто обличавшій ихъ въ распространеніи ложныхъ слуховъ относительно христіанской жизни ²⁰²⁾, съ негодованіемъ спрашивалъ: „что другое представляетъ изъ себя этотъ народъ, какъ не расадникъ нашего безславія“ ²⁰³⁾? Свою основу эти воззрѣнія и находили въ сообщаемомъ Іустиномъ разсказѣ о посольствѣ Іудеевъ во всѣ страны и ко всѣмъ народамъ съ цѣлію предубѣдить ихъ противъ христіанства. Скрывалось ли здѣсь указаніе на дѣйствительный историческій фактъ, или этотъ разсказъ былъ только плодомъ враждебныхъ отношеній между христіанами и іудеями, возросшимъ на почвѣ повѣствованія евангелиста Матеея, во всякомъ случаѣ онъ въ древнее время пользовался значительною популярностью и довѣріемъ. По замѣчанію Евсевія на Ис. XVIII, 1, въ произведеніяхъ древности можно было встрѣчать этотъ разсказъ, и то, что сообщаетъ Евсевій изъ него, показываетъ, что подъ этими произведеніями древности нельзя разумѣть сочиненія одного Іустина. Евсевій разъясняетъ, что, посылая грамоты ко всѣмъ народамъ, іерусалимскіе священники и старѣйшины назначали ихъ для разъясненыхъ повсюду іудеевъ, чтобы заранѣе отклонить ихъ отъ христіанства ²⁰⁴⁾, но для насъ важно самое указаніе на существованіе этого разсказа, такъ какъ оно открываетъ независимость

²⁰²⁾ Adv. Marc. III, c. 23. Adv. Iud. c. 13.

²⁰³⁾ Ad nation. c. 14.—См. у otto, прим. c. 63.

²⁰⁴⁾ Coll. nov. patr. et script., ed. Montfauc., t. II, p. 424 sq.—у otto, прим., p. 83.—Евсевій сообщаетъ, что у іудеевъ разносившіе подобныя окружныя грамоты (ἐγκύκλια ὑράματα) обыкновенно назывались апостолами.—Ibidem.

Іустина въ своемъ сообщеніи о посольствѣ отъ письменнаго источника.

Разобранными мѣстами Евангельскихъ разсказовъ Іустина и исчерпывается такъ называемая полнота историческихъ свѣдѣній этого писателя. Какъ мы уже имѣли случай замѣтить, изъ времени общественнаго служенія Христа до Его страданій, Іустинъ передаетъ очень немногое, довольствуясь часто общей характеристикой или простымъ напоминаніемъ о событіи; въ такомъ родѣ онъ касается разсказовъ о чудесахъ Христа (Ap. I, с. 31), объ избраніи 12-ти апостоловъ (Ap. I. 39; Dial. сс. 42. 81, 106), о смерти Крестителя (Dial. с. 49), исповѣданій Петра (Dial. с. 100) и т. д. Вся полнота Іустинова Евангелія состоитъ такимъ образомъ въ сообщеніи двухъ трехъ свѣдѣній, не записанныхъ въ нашихъ Евангеліяхъ, но вполне сообразныхъ съ ними, источникъ которыхъ по всѣмъ даннымъ мы должны искать въ широко распространенномъ въ первыи преданіи. Необходимость признать этотъ источникъ явствуетъ изъ той популярности, какую пользовались въ христіанскомъ обществѣ эти разсказы, исключаяющей возможность заимствованія ихъ изъ письменныхъ памятниковъ древней литературы. Страны Запада и отдаленный край Востока одинаково знакомы съ ними; писатели, раздѣленные между собой не только пространствомъ, но и временемъ, не только воспитаніемъ, но и образомъ мыслей приводятъ ихъ въ своихъ сочиненіяхъ, ни мало не сомнѣваясь въ ихъ достовѣрности. „Какое было дѣло христіанскому Востоку до сочиненій Латинянъ? Или многіе ли на Западѣ въ 3-мъ и позднѣйшихъ вѣкахъ могли въ подлинномъ текстѣ читать литературныя произведенія Грековъ или Семитовъ?“—спрашиваетъ Земшъ²⁰⁵). Но вотъ какое-нибудь коротенькое изреченіе, какъ напр. „ἐν οἷς ἄν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κριῶ“, цитируемое Іустиномъ, мы встрѣчаемъ и у Климента Александрійскаго, и у Иліи Критскаго, и у Аенасія младшаго: не говоря уже объ отцахъ IV-го вѣка (Василіи Великомъ, Амѣлохіи, Иеронимѣ и позднѣйшихъ (Федорѣ Студитѣ, Вальсамонѣ), хорошо знакомыхъ съ этимъ изреченіемъ, оно нашло себѣ мѣсто даже въ такихъ памятникахъ, какъ завѣтъ 40 Севастійскихъ мучениковъ. Одни цитируютъ его, какъ изре-

²⁰⁵) Apost. Denk., s. 398.

ченіе Господа, другіе какъ изреченіе пророка Іезекіиля, третіе совсѣмъ не называютъ автора ²⁰⁶⁾ откуда же это одно единство въ мысли и разнообразіе въ ея выраженіи, если не ихъ свободно варіировавшей традиціи? откуда это общее знакомство съ изреченіемъ и колебанія въ указаніи его автора, если не ихъ общности преданія и свойственной ему недостаточной опредѣленности? Если для протестантскаго сознанія dr. Пауля значеніе этого источника ясно, то далеко не такъ смотрѣли на него древніе церковные дѣятели. Всякому извѣстно, что устное преданіе, принятое отъ апостоловъ, значитительное время служило единственнымъ источникомъ христіанскаго знанія. Упрочивавшіе его евангелисты не поставляли своей задачей дать всеобъемлющее изображеніе жизни и ученія Христа, записать каждое Его изреченіе и отмѣтить всѣ подробности Его дѣлъ (Ср. Ін. XXI, 25), такъ что, вслѣдъ за появленіемъ ихъ, лица одушевленные любовію къ живому, устному слову, которое они цѣнили выше буквы, какъ напр. Папій Іерапольскій, находили недостаточными записанныя свѣдѣнія и съ заботливостью начали собирать разсѣянные разказы о земной жизни Христа на память и наизустаніе послѣдующимъ вѣнамъ. „Если,—говоритъ Папій,—мнѣ случалось встрѣчать какого-либо обращавшагося со старцами, то я заботливо спрашивалъ объ ученіи старцевъ, напримѣръ что говорилъ Андрей, что Петръ, что Филиппъ, что Тома или Іаковъ, что Іоаннъ или Маттеей, либо кто другой изъ учениковъ Господа, что Аристіонъ и пресвитеръ Іоаннъ, ученики Господа. Ибо я полагаю, что книжныя свѣдѣнія не столько принесутъ мнѣ пользы, сколько живой и болѣе вѣдряющійся голосъ ²⁰⁷⁾“. Записи апостоловъ и ихъ спутниковъ не подавили собой ни этой любви къ преданію, ни его значенія и авторитета: Иринеи съ энтузіазмомъ говоритъ о варварахъ, имѣющихъ „свое спасеніе безъ хартии или чернилъ написанное въ сердцахъ своихъ Духомъ ²⁰⁸⁾“, спрашивая извратителей церковнаго ученія: „что если бы апостолы не оставили бы намъ писаній? не должно ли было слѣдовать порядку преданія, преданнаго тѣмъ, кому они

²⁰⁶⁾ См. тамже, с. 394.

²⁰⁷⁾ Apud. Euseb., III, 39; въ рус. пер., стр. 163. 164.

²⁰⁸⁾ Adv. haer., III, 4, 2.

вѣрили церкви ²⁰⁹⁾?" Такихъ же взглядовъ на значеніе преданія держались Тертуліанъ и знаменитѣйшіе отцы IV-го вѣка, и если ихъ слова главнымъ образомъ относятся къ догматическому преданію, то все-же любовь къ нему должна была предрасполагать и въ пользу тѣхъ сказаній, сохранныхъ христіанскою памятью, которыя не имѣли догматическаго характера. Передавая рассказъ о послѣднихъ дняхъ жизни Евангелія Іоанна, Климентъ Александрійскій выразительно замѣчаетъ: „ἀκούσον μῦθον οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον καὶ μνήμη πεφυλαγμένον ²¹⁰⁾.“ Правда, по словамъ Іустина, „οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαζαν (Ар. I, с. 33)“, но по его же словамъ, христіане κατὰ πάντα κόσμον изцѣляли одержимымъ демонами (Ар. II, с. 6), что апостолы πανταχοῦ проповѣдали Евангеліе, (I, с. 45), что Иродъ приказалъ избѣтъ πάντας τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ (Dial. с. 78), что христіанамъ дано та τοῦ πατρὸς ἐπιγῶναι πάντα (Dial. с. 121), что они знаютъ всѣ тайны закона (Dial. с. 44) и т. д. Очевидно что гиперболическое выраженіе Іустина относительно своихъ апомнимонемать не хочетъ сказать ничего болѣе, кромѣ того, что его „памятныя записи апостоловъ и ихъ спутниковъ“ въ цѣломъ и общемъ даютъ достаточно полный и въ существенныхъ чертахъ исчерпанный образъ жизни и ученія Христа ²¹¹⁾, не исключая собой возможности заимствованій изъ области преданія. Путешествуя по христіанскимъ странамъ, ознакомясь съ Востокомъ и Западомъ христіанскаго міра, Іустинъ могъ хорошо знать всѣ болѣе распространенныя и достовѣрныя преданія христіанъ и пользовался ими въ разговорѣ съ Трифономъ для доказательства мессіанскаго достоинства Христа (огонь на Іорданѣ) и исполненія на лицѣ Его ветхозавѣтныхъ пророчествъ (рожденіе въ вертепѣ, волхвы изъ Аравіи и пр.).

Обзоръ историческихъ цитатъ Іустина подтверждаетъ выводъ, сдѣланный изъ анализа его дидактическихъ приведеній. Какъ тамъ незначительныя уклоненія въ текстъ и своеобразная группировка изреченій ни мало не свидѣтельствуютъ противъ зна-

²⁰⁹⁾ Adv. haer., III, ч., I.—въ рус. пер., стр. 279.

²¹⁰⁾ Quis div. salv. poss., с. 42.

²¹¹⁾ Cf. Semisch., Ар. Denk., s. 404. 405.

комства Іустина съ нашими Евангеліями, такъ здѣсь сокращенія евангельскихъ разсказовъ, вызванныя полемическими цѣлями, и дополненія, заимствованныя изъ преданія, не составляютъ доказательства въ пользу позднѣйшаго происхожденія синоптическихъ Евангелій, и какъ тамъ буквально сходныя изреченія, единство мысли, выраженій и оборотовъ вынуждаютъ признать въ источникахъ Іустина наши Евангелія, такъ здѣсь тожество событій и совпаденія въ разсказахъ о нихъ подтверждаютъ заключеніе, что ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλωνъ суть наши Евангелія. Дѣйствительно, въ цѣломъ и общемъ цитаты Іустина исчерпываютъ все содержаніе нашихъ синоптическихъ Евангелій, при чемъ Евангеліе Маттея занимаетъ центральное мѣсто въ приведеніяхъ Іустина, Лука же и Маркъ имѣютъ только субсидіарное значеніе. Если прослѣдить отношеніе цитатъ Іустина къ Евангелію Маттея въ порядкѣ повѣствованія послѣдняго, то мы увидимъ, что важнѣйшая и существенная часть этого Евангелія передана Іустиномъ во всей полнотѣ. Подходя въ своей генеалогіи Христа, какъ сына Давида по плоти, ближе къ Лукѣ. Іустинъ излагаетъ все содержаніе первой и второй главъ Евангелія Маттея. Подозрѣніе Іосифа, явленіе ему во снѣ ангела, благовѣствовавшаго о рожденіи Іисуса Маріей отъ Духа Святаго (Dial. с. 78), рожденіе Христа въ Вифлеемѣ по пророчеству Михея, поклоненіе волхвовъ, прибывшихъ сюда по указаніямъ звѣзды, явленіе имъ ангела съ приказаніемъ удалиться инымъ путемъ (Ар. с. 34; Dial. сс. 77; 78; 106), бѣгство Іосифа въ Египетъ вслѣдствіе приказанія Ирода умертвить родившихся въ то время младенцевъ въ Вифлеемѣ и возвращеніе въ Назаретъ при началѣ царствованія Архелая (Dial. с. 78, 102, 103). все это разсказано Іустиномъ въ согласіи съ Маттеемъ даже въ выборѣ выраженій и съ выразительнымъ указаніемъ на ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλωνъ. Образъ Крестителя, его пища и одежды, его проповѣди о покаяніи и грядущемъ Мессіи въ цитатахъ Іустина отпечатлѣны такъ же, какъ онъ далъ въ 3 главѣ евангелиста Маттея (Dial. с. 49, 88). Послѣ разсказа о крещеніи Христа во Іорданѣ и послѣдовавшемъ въ слѣдъ за нимъ искушеніи въ пустыни (Dial. с. 103) Іустинъ проходитъ молчаніемъ Его общественную дѣятельность, передавая только въ существенныхъ чертахъ разсказы объ усвоеніи главы Кре-

стителя (Dial. с. 53) и притчу о святелѣ и десяти талантахъ (Dial. с. 125). За то въ повѣствованіи о послѣднихъ дняхъ жизни Господа онъ опять слѣдуетъ Маттею. Торжественный входъ Христа въ Іерусалимъ (Dial. с. 53), изгнаніе торгующихъ изъ храма (Dial. с. 61), совѣщаніе старѣйшинъ въ убіеніи Іисуса (Dial. с. 104), молитва Его въ Геосиманскомъ саду въ присутствіи трехъ учениковъ (Dial. с. 99), молчаніе предъ Пилатомъ (Dial. с. 102), распятіе, раздѣленіе одеждъ по жребію, насмѣшки сыпавшіяся на Страдальца (Ар. I, 35, 38; Dial. с. 97, 101), разсѣяніе учениковъ до дня воскресенія (Dial. с. 53), погребеніе въ поздній вечеръ (Dial. с. 97), воскресеніе въ день солнца (Ар. I, 67) и наконецъ распространіе ложнаго слуха о томъ, что ученики ночью украли тѣло Іисуса (Dial. с. 108)—вотъ моменты, изъ которыхъ слагается у Іустина, какъ и у Маттея, исторія послѣднихъ дней земной жизни Христа. Съ небольшою помятою Іустинъ воспроизводитъ и изреченія Христа, записанныя въ этомъ Евангеліи; мы отмѣтимъ только тѣ главы и стихи, которыя находятъ себѣ мѣсто въ цитатахъ Іустина: МѠ. V, 16 (Ар. I, 16); V, 20 (Dial. 105); V, 22 (Ар. I, 16); V, 28, 32, 29 (Ар. I, 15); V, 34, 37, 41 (Ар. I, 16); V, 46 (Ар. I, 16); VI, I, 19, 32, 21 (Ар. I, 15); VII, 1 (Dial. 115); VII, 15 cf. 19, 21—23 (Ар. I, 16); VIII, 11 сл. (Dial. с. 76); IX, 13, (Ар. I, 15); X, 22 (Dial. 82); XI, 12—15 (Dial. с. 51); XI, 5 (Dial. 12 с.); XI, 27 (Ар. I, 63; Dial. с. 100); XIII, 42 сл. (Ар. I, 16); XVI, 1, 4 (Dial. 107 с.); XVI, 15 (Dial. с. 76); XVI, 26 (Ар. I, 15); XVII, 11—13 (Dial. 43); XIX, 12 (Ар. I, 15); XIX, 16 (Ар. I, 16); XXII, 37 cf. 40 (Ар. I, 16 cf. Dial. с. 93); XXIII, 6 cf. 15, 23 cf. 27 (Dial. с. 17, 112); XXIV, 11, 24 (Dial. 35, 82); XXV, 41 (Dial. с. 76); XXVIII, 19 (Ар. I, 61). При такомъ тѣсномъ средствѣ цитатъ Іустина преимущественно съ Евангеліемъ Маттея естественно ожидать, что въ самомъ языкѣ Іустина будутъ сохранены въ особенности языка Евангелія Маттея. По результатамъ изысканій, сдѣланныхъ Земишемъ²¹²⁾, Іустинъ, дѣйствительно, раздѣляетъ многія филологическія особенности съ Маттеемъ; такъ онъ 11 разъ употребляетъ выраженіе βασιλεία τῶν οὐρανῶν, встрѣчающееся среди всѣхъ новозавѣтныхъ писателей

²¹²⁾ Ар. Denkw., s. 104 fg.

только у Маттея,—ὁ πατὴρ οὐράνοις 3 раза, βρέχειν въ значеніи дождить, и особенно торжественную формулу: ἵνα πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν, — θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν, — выраженіе, несомнѣнно заимствованное изъ Маттея, такъ какъ слово μαλακία нигдѣ, кромѣ Маттея, не встрѣчается въ Новомъ Завѣтѣ, а прилагательное μαλακός, хотя и имѣется у Лк. VII, 25 и 1 Кор. VI, 9, но въ совершенно иномъ значеніи, чѣмъ у Маттея и Іустина (Мѣ. IV, 23; IX, 35, X, 1 cf. Ар. I, с. 31)²¹³). Рельефнымъ и рѣшительнымъ знакомъ этого близкаго знакомства Іустина съ Евангелиемъ Маттея служить, наконецъ, ихъ поразительное совпаденіе въ приведеніи ветхозавѣтныхъ, простирающихся до полной тождественности не только въ существенныхъ чертахъ, но и въ самыхъ мелкихъ уклоненіяхъ отъ ветхозавѣтнаго текста. Какъ извѣстно, евангелистъ Маттеей, цитируя ветхозавѣтныя пророчества, измѣняетъ принятый текстъ LXX-ти и болѣе или менѣе примыкаетъ къ еврейскому тексту, хотя иногда уклоняется и отъ обоихъ; тѣ же особенности и въ тѣхъ же самыхъ цитатахъ мы встрѣчаемъ и у Іустина, при томъ такъ, что какъ самый текстъ приводимаго пророчества, такъ и историческая связь его буквально тождественна съ Маттеемъ²¹⁴). Эта, такъ-сказать, осязательная зависимость Іустина отъ Маттея въ ветхозавѣтныхъ цитатахъ ставить выше всякаго сомнѣнія знакомство Іустина съ нашимъ Маттеемъ и принадлежность послѣдняго къ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλωνъ прваго.

Менѣе подробно и полно, чѣмъ Евангеліе Маттея, воспроизведено въ цитатахъ Іустина содержаніе Евангелія Луки, и это, безъ сомнѣнія потому, что данныя этого Евангелія приводятся лишь только въ качествѣ дополненія къ цитатамъ изъ Маттея. Это субсидіарное значеніе нашего третьяго Евангелія въ цитациі Іустина ясно видно изъ рассказовъ его о рожденіи, дѣтствѣ и послѣднихъ дняхъ Христа, гдѣ ссылки на Луку занимаютъ мѣсто подтвержденія или дополненія того, что заимствовано изъ Маттея. Такъ къ извѣстію Маттея о рожденіи Христа отъ

²¹³) Другіе примѣры см. тамъ же.

²¹⁴) Напр. ср. Dial. с. 78 и Мѣ. II, 18; Ар. I, 34 и Мѣ. II, 5; Dial. с. 66 и Мѣ. I, 23; Dial. с. 17 и Мѣ. XXI, 13 и др.

Дѣвы Іустинъ присоединяетъ подтверждающій и дополняющій его рассказъ о благовѣщеніи, почти буквально сходный съ текстомъ Евангелія Луки (Ар. I, 33,—Dial. с. 100). Подобнымъ же образомъ, путешествіе Іосифа и Маріи изъ Назарета въ Виллеемъ онъ объясняетъ согласно съ Лукой народною переписью, объявленной при Квириніи (Dial. с. 78), заканчивая исторію дѣтства Христа сообщеніемъ указанія этого евангелиста, что Христосъ началъ свое общественное служеніе, имѣя около 30 лѣтъ отъ роду. Изъ рассказовъ Луки о послѣднихъ дняхъ жизни Христа Іустинъ также упоминаетъ только отдѣльныя даты, имѣющія дополнительное отношеніе къ Евангелію Маттея: онъ передаетъ, что Христосъ установилъ причащеніе въ Свое воспоминаніе (при чемъ самыя слова Христа воспроизведены отчасти по Маттею (Ар. I, 66; Dial. с. 41, 70), что во время Его молитвы въ Геосиманіи потъ, какъ капли крови, падалъ съ Его лица (Dial. с. 103), что Пизать отсыпалъ Его связаннымъ къ Ироду (Dial. с. 103), что Христосъ умеръ со словами: „Отче, въ руки Твои предаю духъ Мой“ (Dial. 105), что Онъ воскресъ въ первый день недѣли, и явившись Своимъ ученикамъ, убѣждалъ въ необходимости страданій изъ пророчествъ (Ар. I, 50; Dial. сс. 41, 53, 106), что Онъ былъ осязаемъ Своими учениками, сомнѣвавшимся въ дѣйствительности Его воскресенія, и ѣлъ рыбу, и наконецъ предъ ихъ глазами вознесся на небо (Dial. 106, Ар. I, 50, cf. de resurr., с. 9). Изъ ряда изреченій, записанныхъ Лукою, Іустинъ приводитъ въ своихъ цитатахъ очень значительное количество, именно: VI, 36 (Ар. I, 15; Dial. с. 96); VI, 29, 32, 34 (Ар. I, 15); IX, 22 (Dial. с. 76, 100); X, 16 (Ар. I, 16); X, 19 (Dial. с. 76); XI, 42, 52 (Dial. 17); XII, 4, 22—24 (Ар. I, 19); XII, 48 (Ар. I, 16—I, 63); XIII, 26 (Ар. I, 19—I, 15); XVI, 16 (Dial. с. 51); XVIII, 18 (Ар. I, 16; Dial. 101); XVIII, 27 (Ар. I, 19); XIX, 46 (Dial. 17); XX, 34—36 (Dial. 81). Зависимость Іустина отъ Луки наглядно выразилась въ усвоеніи первымъ особенностей языка послѣдняго; такъ Іустинъ, какъ и Лука употребляетъ слово ὕψιστος для обозначенія Бога, притомъ въ связи съ исторіей рожденія Христа (δύναμις ὑψίστου, υἱὸς ὑψίστου); глаголы ἐπισκιάζειν и ἐπέρχεσθαι, встрѣчающіеся только у Луки въ значеніи благодатнаго нивітя Святаго Духа въ устахъ Іустина имѣютъ тотъ же самый смыслъ; вы-

раженіе: „τίς ὑμῖν χάρις ἐστίν“, въ значеніи: „какая вамъ за то благодарность“, находящееся у Іустина, также отсылаетъ насъ въ Лукѣ, такъ какъ слово χάρις кромѣ Луки встрѣчается только у Іоанна, и притомъ въ совершенно иной связи ²¹⁵). Въ виду этихъ слѣдовъ знакомства Іустина съ нашимъ Лукой нужно признать, что опредѣляя свои ἀπομνημονεύματα написанными ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων, подъ именемъ παρακολουθησάντων Іустинъ разумѣлъ между прочимъ и Луку, какъ спутника апостола Павла. — и тѣмъ болѣе, что это опредѣленіе приведено при сообщеніи разсказа о кровавомъ потѣ, находящагося только у Луки.

Центральное значеніе Евангелія Матѳея въ цитациі Іустина, оставляющее мѣсто только для дополнительныхъ заимствованій изъ другихъ евангелистовъ, объясняетъ намъ то, на первый взглядъ, странное обстоятельство, что цитаты Іустина даютъ въ себѣ весьма мало слѣдовъ знакомства его съ нашимъ Маркомъ. Въ свое время Stroth обѣщаль премію тому, кто откроетъ въ „памятныхъ записяхъ апостоловъ“ указаніе на Евангеліе Марка ²¹⁶), но кажется, не трудно если не выиграть, то по крайней мѣрѣ отклонить необходимость этой преміи. Въ самомъ дѣлѣ, имѣемъ ли мы право ждать отъ Іустина обширныхъ приведеній изъ Евангелія Марка послѣ того, какъ все существенное содержаніе Евангелій, потребное для апологетическихъ цѣлей, было уже исчерпано въ цитатахъ изъ Евангелій Матѳея и Луки? что дополнительнаго и необходимо важнаго для Іустина могъ дать Маркъ послѣ этихъ двухъ синоптиковъ? Если по сравненію съ Матѳеемъ и Лукой въ Евангеліи Марка насчитывается только до 27 стиховъ, исключительно принадлежащихъ ему ²¹⁷), то что же удивительнаго въ томъ, если и въ цитатахъ Іустина изъ нашихъ Евангелій мы не найдемъ достаточно характеристичныхъ для этого евангелиста чертъ? Послѣ того какъ Іустинъ по Матѳею и Лукѣ образовалъ цитату о святости и нерасторжимости брака, зачѣмъ же бы ему приводить еще слова Марка: „ἐὰν γυνὴ ἀπολήσῃ τὸν ἄνδρα αὐτῆς καὶ γαμηθῆ ἄλλω, μα-

²¹⁵) См. у Semisch'a, Ap. Denk., s. 139.

²¹⁶) Repertorium f. bibl. u. morgenland. Liter., I, 21.

²¹⁷) См. Semisch, cit. op., s. 148.

χάται“ (X, 12), какъ этого требуетъ Пауль ²¹⁶⁾? То правда, что въ этихъ словахъ предполагается самый характеристичный случай языческаго легкомыслія въ вопросахъ о бракѣ, но Іустинъ характеризовалъ не безнравственность язычества, а святость христіанства и для него важно было показать не отсутствіе совершенно ненормальныхъ явленій въ обществѣ христіанъ, а непозволительность развода даже для мужской стороны. По счастью въ цитатахъ Іустинна можно найти нѣсколько примѣровъ совпаденія его съ текстомъ Марка, оставляющихъ внѣ сомнѣнія знакомство его съ этимъ евангелистомъ,—знакомство, вѣроятное уже само по себѣ послѣ ясной зависимости его отъ Евангелій Матѳея и Луки. Такъ опредѣленіе мѣста горы Елеонской словами εὐθὺς τῷ ναῦ τῷ ἐν Ἱερουσαλὴμ (Dial. с. 99) отсылаетъ къ Мр. XIII, 3; также изреченія: „συμφέροι σοι μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἢ μετὰ τῶν δύο πεμφθῆναι εἰς τὸ αἰώνιον πυρ“ (Ap. 1, 15), и „μεγίστη ἐντολὴ ἐστὶ κύριον τὸν θεόν σου προσκυνῆσαι καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου“ (Ap. I, 19) — весьма хорошо передаютъ соотвѣтствующія мѣста Евангелія Марка (IX, 47 и XII, 29). Важнѣйшимъ же свидѣтельствомъ за принадлежность Евангелія Марка къ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων Іустинна служатъ слѣдующія слова: „μετωνομακῆναι αὐτὸν (Χριστόν) Πέτρον ἓνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο, μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφούς, υἱὸς Ζεβεδαίου ὄντας, μετωνομακῆναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργῆς, ὃ ἐστὶ υἱὸς βροντῆς“... (Dial. с. 106, р. 380). Свѣдѣнія о наименованіи сыновъ Зеведеевыхъ „сынами грома“ находится только въ Евангеліи Марка (III, 16), и притомъ такъ, что оно здѣсь соединено, какъ и въ словахъ Іустинна, съ указаніемъ на перемѣну имени Симона. Если не прибѣгать подъ защиту слѣпаго случая, то это совпаденіе можно объяснить только зависимостью Іустинна отъ Марка ²¹⁷⁾. Другой вопросъ: какъ понимать самую ссылку Іустинна на ἀπομνημονεύματα αὐτοῦ? Кого здѣсь слѣдуетъ разумѣть подъ „αὐτοῦ“? Такъ какъ невозможно αὐτοῦ замѣнять

²¹⁶⁾ Paul, cit. op., s. 12.

²¹⁷⁾ Обратное предположеніе исключается указаніемъ Іустинна на письменный источникъ.

словомъ Христовъ, то въ отвѣтъ на этотъ вопросъ остаются два предположенія: или признать здѣсь пропускъ переписчика, поставившаго вмѣсто *ἀποστόλων αὐτοῦ* (Христовъ) одно *αὐτῶν*²²⁰⁾, или отнести *αὐτοῦ* къ Петровъ и принять здѣсь указаніе на памятнаго записи Петра²²¹⁾, хотя вѣроятность этого послѣдняго предположенія значительно ослабляется строгимъ обычаемъ Іустина— не называть имени автора или авторовъ цитируемыхъ имъ записей. Въ древней апокрифической литературѣ, дѣйствительно, было известно произведеніе носившее названіе Евангелія и связанное съ именемъ Петра, о немъ говорятъ Θεодоритъ, Евсевій и Оригенъ, однако всѣ попытки²²²⁾ открыть въ цитатахъ Іустина слѣды существованія этого Евангелія остаются тщетными. Прежде всего, Евангеліе Петра появляется въ переходное время отъ 2-го къ 3-му вѣку, самое раннѣйшее свидѣтельство о немъ принадлежитъ Оригену,— и съ самымъ же первымъ моментомъ своего появленія разсматривается и обсуждается представителями церкви, какъ неподлинное еретическое произведеніе. Напрасно бы мы стали искать этого евангелія во второмъ вѣкѣ: писатели второй половины этого вѣка ни словомъ не даютъ о немъ знать, они цитируютъ наши четыре Евангелія, какъ подлинно апостольскія записи. Поэтому, какъ уже замѣтилъ Бандемасъ противъ Креднера, принятіе знакомства Іустина съ этимъ Евангеліемъ не только было бы произвольно, но и ставило бы неразрѣшиму задачу для исторіи канона—объяснить исчезновеніе его у писателей послѣ Іустинской эпохи до Оригена и замѣну его нашими Евангеліями²²³⁾. Все, что извѣстно объ этомъ петринистическомъ Евангеліи, говоритъ противъ знакомства Іустина съ нимъ: это было Евангеліе съ положительнымъ еретическимъ направлениемъ. Евсевій поставляетъ его въ разрядъ тѣхъ, которыя „не только должно почитать подложными, но и отвергать, какъ

²²⁰⁾ Такъ Otto (p. 380. 381), Semisch (s. 150), Bindemann и др. Мы не упоминаемъ здѣсь о томъ предположеніи, что вмѣсто *αὐτοῦ* слѣдуетъ читать *αὐτῶν* (*ἀποστόλων*), потому что, еслибы *αὐτῶν* было первоначально чтеніемъ, появленіе *αὐτοῦ* ничѣмъ бы не объяснилось. Существованіе чтенія *αὐτῶν* въ нѣкоторыхъ кодексахъ (Otto, *ibid.*) нужно признать поправкой.

²²¹⁾ Hilgenfeld, Kriz. Untes.

²²²⁾ Credner (по Bindemann'у) Hilgenfeld, d. Paul, s. 45.

²²³⁾ «Über d. v. Iust. gebrauch. Evangelien» Stud. und Krit. 1842, s. 355 fg.

нелѣпныя и нечестивыя ²²⁴⁾“, но Іустинъ является предъ нами въ своихъ цитатахъ во всеоружіи общецерковнаго ученія; это Евангеліе распространено было въ еретическихъ кружкахъ доветовъ которые, по выраженію Серапіона, сохраненному у Евсевія же ²²⁵⁾, „трудился надъ нимъ“, но Іустинъ повсюду ссылается на свой источникъ, какъ извѣстный и принятый всею церковью памятникъ апостольской литературы; въ немъ „хотя многое и согласно съ истиннымъ ученіемъ Спасителя, но было и нѣчто несогласно“, однако цитаты Іустина не только не стоятъ въ противорѣчіи съ истиннымъ ученіемъ Спасителя, но и вполне согласны съ текстомъ нашихъ Евангелій. Такимъ образомъ, принятіе знакомства Іустина съ этимъ евангеліемъ было бы предположеніемъ не только не имѣющимъ въ свою пользу никакихъ положительныхъ основаній, — „башней построенной на кончикѣ иглы,“ какъ называетъ его Земишъ ²²⁶⁾, но и идущимъ въ разрѣзъ со всемъ тѣмъ, что извѣстно несомнѣнно относительно цитаціи Іустина и характера евангелія Петра. Чтобы объяснить въ разбираемомъ мѣстѣ появленіе „памятныхъ записей Петра“, для этого нѣтъ надобности обращаться къ отрывочнымъ свѣдѣніямъ древней литературы объ апокрифахъ: общецерковное сознаніе, неоднократно выраженное церковными писателями, знало и видѣло эти записи Петра въ иной совершенно области. Уже Пацій называетъ Марка спутникомъ и истолкователемъ Петра съ точностію записавшимъ изъ проповѣди Петра все, что запомнилъ и какъ припомнилъ ²²⁷⁾. Иринея въ качествѣ общепринятаго взгляда своего времени выражаетъ „ту мысль, что Маркъ, ученикъ и истолкователь Петра, передалъ намъ письменно то, что было проповѣдано Петромъ ²²⁸⁾“. Тертуліанъ также свидѣтельствуетъ: „Tarcus. quod edidit *evangelium Petri*... ²²⁹⁾“, и согласно съ нимъ, Іеронимъ уже прямо называетъ Евангеліе Марка именемъ Петра ²³⁰⁾. По прямому смыслу всѣхъ этихъ

²²⁴⁾ Н. Е. III, 25.

²²⁵⁾ Н. Е. VI, 12.

²²⁶⁾ Ap. Denkw. s. 151.

²²⁷⁾ Н. Е. III, 29; въ рус. пер. стр. 166.

²²⁸⁾ Adv. haen, III, 1. 1. въ рус. пер., стр. 273.

²²⁹⁾ Adv. Marc. 4, 5.

²³⁰⁾ De vir. illust., с I.

свидѣтельство Евангеліе Марка и есть памятная запись проповѣди Петра, составленная его спутникомъ, о которой упоминаетъ Іустинъ, и поразительное совпаденіе его цитаты съ текстомъ нашего Марка служить нагляднымъ подтвержденіемъ этого заключенія.

Такимъ образомъ, анализъ цитатъ Іустина заставляетъ насъ признать, что къ его ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων принадлежали Евангелія не только Матѳея и Луки, но и Марка. Это были Евангелія, общепринятыя въ христіанской церкви половины второго вѣка, считавшіяся за подлинно—апостольскія произведенія и употребляемыя въ качествѣ достовѣрнаго источника евангельской исторіи. Ихъ читали на богослужебныхъ собраніяхъ изъ нихъ христіане почерпали себѣ наученіе и назиданіе (Ap. I, с. 67), къ нимъ обращались въ борьбѣ съ ложными ученіями (Dial. с. 48) и изъ нихъ почерпали основанія для защиты достоинства христіанскаго ученія и истинности сообщенныхъ въ немъ откровеній. Безъ сомнѣнія, труднѣе рѣшить тотъ вопросъ: перенесено ли было понятіе богодухновенности на наши Евангелія въ вѣкъ Іустина? Хотя прямого и яснаго отвѣта на это мы не встрѣчаемъ въ сочиненіяхъ Іустина, однако есть всѣ основанія склоняться въ пользу положительнаго рѣшенія. Уже одно сопоставленіе ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων съ писаніями пророковъ и одинаковая фѳормула цитации предрасполагаетъ къ такому заключенію; во всей святоотеческой литературѣ терминъ ἡ γραφή въ выраженіи: ἡ γραφή λέγει и т. п. означаетъ собой не челоувѣческое произведеніе, а богодухновенныя писанія, такъ что въ употребленіи въ самомъ словѣ γραφή мыслилось понятіе богодухновенности, а отсюда если Іустинъ вмѣстѣ со всею церковью ставитъ памятыя записи апостоловъ на ряду съ писаніями пророковъ, онъ усвоитъ имъ то же значеніе, что и послѣднимъ. Это уравненіе въ значеніи произведеній тѣхъ и другихъ особенно ясно видно изъ 119-й главы Діалога: „какъ Авраамъ, — пишетъ здѣсь Іустинъ, повѣрилъ голосу Божию и это ему вмѣнилось въ праведность, такъ и мы вѣримъ голосу Бога, говорившему чрезъ Апостоловъ Христа и возвѣщенному пророками... (р. 426. 428)“. Такое отождествленіе ученія апостоловъ и пророковъ, само собой предполагающее богодухновенность ученія первыхъ, какъ голоса Бога, и выразилось въ томъ противоположеніи какое, дѣлаетъ

Іустинъ въ 48-й гл. Діалога между δεδάγματα ἀνθρώπου и тѣмъ, что возвѣщено пророками и передано апостолами. Слѣдовательно въ сознаніи апологета то, что основано на памятныхъ записяхъ апостоловъ, не есть человѣческое ученіе: это ученіе, тоже-ственное съ пророческимъ, это голосъ самого Бога. Яснѣе этого понятіе богодухновенности апостольскихъ произведеній едва ли и могло быть выражено въ половинѣ II-го вѣка.

Представленный выводъ изъ анализа цитатъ Іустина вполне согласуется со всѣми тѣми внѣшними свидѣтельствами, идущими изъ глубокой древности, какія можно поставить въ связь съ источникомъ Іустина. Уже относительно ученика Іустина, Таціана извѣстно, что онъ составилъ евангельскую гармонию діа теσσάρων, то есть по четыремъ Евангелистамъ, каковыя безъ сомнѣнія были признаваемы и его учителемъ. Правда, по замѣчанію Епифанія ²³¹⁾, нѣкоторые называли его гармонию Евангелиемъ отъ Евреевъ, но Феодоритъ, хорошо знавшій діа теσσάρων Таціана и сжегшій болѣе 200 экземпляровъ его, найденныхъ имъ въ своемъ округѣ, описываетъ, какъ составленное изъ четырехъ евангелистовъ, только съ затаенною коварною цѣлю ²³²⁾. Привѣй съ похвалою отозвавшійся о сочиненіяхъ Іустина ²³³⁾, Евсевій, внимательно ихъ читавшій и дѣлавшій изъ нихъ длинныя выдержки ²³⁴⁾, ни словомъ не говорятъ о какомъ-либо особомъ евангельскомъ источникѣ, употребляемомъ Іустиномъ, считая очевидно его цитаты вполне соответствующими тексту тѣхъ 4-хъ Евангелій, какія существовали въ церкви христіанской ихъ времени и существуютъ доселѣ.

Ан. Значскій

²³¹⁾ Adv. haer., I, XLVI, 1,—Migne, Patr., gr. s., t. 41, col. 840.

²³²⁾ Fabul. haer., I, 20.

²³³⁾ Adv. haer. lib. V.

²³⁴⁾ Hist. cul., IV, XVIII.

ПОУЧЕНІЕ

ВЪ ДЕНЬ ПРАЗДНОВАНІЯ 50-ЛѢТІЯ ВОЗСОДИНЕНІЯ ЗАПАДНО-РУССКИХЪ УНІАТОВЪ, 8 ІЮНЯ 1889 ГОДА, ВЪ ВІЛЬНѢ.

Пресвящен. Никанора, архієпископа херсонскаго и одесскаго.

Не вѣсте, коего духа есте вы (Лук. 9, 55).

Во всемъ есть и можно видѣть Промыслъ Божій, въ малыхъ дѣлахъ человѣческихъ такъ же, какъ и въ великихъ. Впрочемъ предъ безмѣрнымъ величіемъ Божиимъ нѣтъ ни малаго, ни великаго. Предъ безконечною всѣмъ малости равны между собою, какъ всѣ величины земныя безмѣрно малы и равны между собою предъ безпредѣльною пространствъ небесныхъ.

Можно усматривать указаніе Промысла Божія и въ томъ, что совершая рѣдкое и знаменательное торжество 50-лѣтія возсоединенія униі, въ день ежегоднаго воспоминанія этого событія, мы вмѣстѣ съ тѣмъ, по принятому порядку, празднуемъ Нерукотворенному образу Христа Спаса; а въ день празднованія Нерукотворенному образу положено по церковному уставу читать Евангеліе, которое мы сегодня и слышали. Такимъ образомъ, конечно, по устроенію Промысла, мы слышали сегодня Евангеліе о намѣреніи Спасителя пройти чрезъ самарянскую весъ, о событіи, которое закончилось урокомъ Спасителя ученикамъ, мировымъ урокомъ Его всей своей церкви на всѣ вѣка: „не вѣсте, коего духа есте вы. Сынъ бо человѣческій не придетъ душъ человѣческихъ погубити, но спасти“.

И трудно было бы найти Евангеліе болѣе подходящее къ нашему рѣдкому празднику, болѣе знаменательное въ отношеніи къ его знаменованію. Это Евангеліе озаряетъ духъ и омыслъ нашего праздника; озаряетъ свѣтомъ кроткимъ столько же, сколько и внушительнымъ; озаряетъ прошедшее этого края и настоящее, равно какъ и будущее, со всѣмъ и всѣми, кто и что подготовилъ этотъ святой день на этомъ святомъ мѣстѣ.

Вотъ нынѣ вспоминаемое евангельское событіе. Когда приближались дни взятія Господа отъ міра, Онъ направилъ лице Свое къ Іерусалиму, чтобъ идти туда на вольную страсть. И послалъ Онъ предъ лицемъ Своимъ вѣстниковъ учениковъ. И они пошли и вошли въ селеніе самарянское, чтобы приготовить для Него ласковый пріемъ, а по меньшей мѣрѣ, безпрепятственный проходъ.

Напомнимъ, что Самаряне занимали страну между Галилеєю, изъ которой шелъ, и Іудеею, въ которую шелъ Господь. Черезъ Самарію лежалъ изъ Галилеи прямой и кратчайшій путь къ Іерусалиму. Но Самаряне не всегда ласково принимали, даже не всегда пропускали чрезъ свою страну Іудеевъ, особенно же тѣхъ, которые шли на богомолье въ іерусалимскій храмъ. Самаряне представляли въ себѣ помѣсь изъ остатковъ отъ десяти коленъ Израиля, отведенныхъ въ плѣнъ въ Ассирію, и язычниковъ, поселившихся въ этой странѣ по плѣненіи Израиля. Самарянская помѣсь развила въ себѣ политическій и религіозный расколъ іудейства, современнаго Христу. Не принятая въ религіозное общеніе іудеями, возвратившимися изъ плѣна вавилонскаго, не принятая къ участию въ построеніи втораго храма іерусалимскаго и вслѣдствіе этого противопоставивъ ему свой храмъ на горѣ Гаризинѣ, отвергнувъ главную часть ветхозавѣтной Библии, за исключеніемъ только пятикнижія Моисеева, всегда и во всемъ соперничавшая съ іудеями, дѣлавшая имъ, какъ и терпѣвшая отъ нихъ много постоянныхъ озлобленій, Самарія питала къ іудеямъ и возбуждала въ нихъ къ себѣ такую глубокую ненависть, что іудеи даже не прикасались къ самарянамъ, какъ сквернымъ, чтобъ не оскверниться.

И вотъ іудей Христосъ направилъ свое лице, показалъ видъ, что хочетъ пройти чрезъ Самарію во Іудею. Какъ сердцеѣдецъ, Онъ провидѣлъ, что Его съ учениками іудеями же не пропу-

стать. Но какъ сердцеѣдецъ же, предвидѣль и нужду преподавъ ученикамъ, какъ и всему міру, божественный урокъ, какой преподавалъ. И послалъ вѣстниками учениковъ въ самарійскую весъ просить если не приѣма, то пропуска. Въ первый годъ Своего общественнаго служенія Онъ почтительно принятъ былъ тѣми же самарянами, какъ великій учитель, какъ грядущій Христосъ, ожидаемый Мессія. Но съ тѣхъ поръ прошло три года. Какъ Мессія, вѣнчанъ славою Онъ не прославился, а идетъ теперь, какъ простой и бѣдный іудей, съ простыми бѣдными іудеями же учениками въ іерусалимскій храмъ, явно, на пасхальное богослуженіе, мимо храма самарійскаго на горѣ Гаризинѣ. И самаряне отказали вѣстникамъ въ приѣмѣ, даже въ пропускѣ, такъ какъ Исусъ имѣлъ видъ путешествующаго въ Іерусалимъ.

Господа, Чудотворца, Божественнаго Учителя самаряне не приняли, какъ жители гадаринскіе, изъ-за своихъ потопленныхъ свиней, просили Его даже удалиться отъ нихъ. Такая грубость, такая дерзость на этотъ разъ смутила учениковъ. Самые близкіе, самые ревнивые къ славіи своего Божественнаго учителя, сыны Громы, братья Іаковъ и Іоаннъ, вознегодовали и говорятъ: „Господи! Хочешь ли, мы скажемъ, чтобъ огонь сошелъ съ неба и истребилъ ихъ“, этихъ противныхъ самарянъ, „какъ и Іилія сдѣлалъ“, когда истребилъ огнемъ небеснымъ посланныхъ отъ царицы Іезавели?—Такъ это напоминаетъ воззваніе къ премудрому и премилосердному Богу другихъ высшихъ ограниченностей, даже ангеловъ небесныхъ, въ притчѣ о плевелахъ: „Господи! Хошеши ли убо, да шедше исплевемъ я“ (плевелы всѣянные врагомъ Божиимъ діаволомъ на нивѣ Божіей). На что премудрая благодать Божія отвѣтствовала: „ни, да не когда восторгающе плевелы восторгнете купно съ ними и пшеницу. Оставьте обое расти купно до жатвы“. Та же и теперь божественно-премудрая благодать Христа Спаса отвѣтствуетъ также гнѣвливой, хотя и ревливой порывистости,—кого? самихъ апостоловъ,—и тѣ заблуждаясь способны были впасть даже въ жестокость къ другимъ, въ жестокость совершенно не отвѣчающую планамъ Божественнаго домостроительства. Обратившись къ нимъ, сынамъ Громымъ, Господь воспретилъ имъ и сказалъ: „не знаете, какого вы духа. Ибо Сынъ человѣческой пришелъ не погублять души человѣческой, а спасать“. И пошли въ дру-

гое селеніе по Галилеѣ, сперва нѣсколько назадъ, потомъ чрезъ Іорданъ, потомъ по за-іорданской странѣ къ Іерихону во Іерусалимъ, пошли окольнымъ и длиннымъ, но предопредѣленнымъ въ предвѣчномъ Совѣтѣ путемъ, къ исполненію самой сущности въ планахъ Божественнаго домостроительства, къ пріятію Искушителемъ міра вольнаго страданія въ Іерусалимъ. Что предопредѣлено, то исполнилось. И самарянское противленіе не помѣшало. И громы небесныя до поры не понадобились.

Такъ бы вотъ слѣдовало пойти и римской церкви къ исполненію своего призванія, быть-можетъ иногда и окольнымъ, но богопредѣленнымъ путемъ. Она же въ дѣлѣ уніи, какъ поступала и во всемъ, рванулась идти самоизмышленнымъ прямымъ путемъ, и пошла не по Христову духу. Вотъ что мы имѣемъ показать и разъяснить.

Представимъ, въ началѣ исторіи, вотъ здѣсь, въ этомъ самомъ краѣ, малый народъ Литву, народъ, въ доисторическія времена, родственныи широкораскинувшемуся здѣсь же, до краевъ земли, отъ Черноморья до Балтики, славяно-русскому племени. Литва держалась стараго язычества; славяно-русское племя, съ самаго начала своей исторіи, все было уже православнымъ. Скоро впрочемъ и Литва стала мало-по-малу креститься въ православіе. Стали православными многіе и изъ князей литовскихъ. Къ счастью-несчастью Литвы и славянства, первые литовскіе князья были воинственны и честолюбивы. Родясь, но въ то же время и постоянно воюя съ князьями православной Руси, теперь раздавленной монголами, литовскіе князья больше и больше стали забирать русскія земли, пока Гедиминъ, еще язычникъ, въ началѣ XIV вѣка не забралъ самый Кіевъ. Завоеваніе чужихъ земель съ населяющими ихъ народами всегда противно духу Христову, какъ злѣйшее изъ хищничествъ, какъ повальное кровопролитіе. Но мы не призваны сегодня судить политическихъ дѣятелей исторіи. Нашему суду, съ евангельской точки зрѣнія, подлежитъ великое церковно-историческое событіе уніи, дѣйствительно-ль уніаты отторгнуты отъ православія насильемъ и согласно-ль это съ духомъ Христовымъ?

Извѣстно, что уніи собственно церковной предшествовала здѣсь уніа государственная. Эта государственная уніа Литвы, отчасти еще языческой, но большею частью уже православной,

съ римско-католическою Польшею, совершилась при преемникѣ православнаго князя *Ольгерда, сына Гедимина*, православномъ же князѣ *Яковѣ Ягелло или Ягайло*. Сочетавшись бракомъ съ польскою королевою Ядвигою, Ягелло не только самъ (въ 1386 г.) принялъ католичество, но и обязался ввести его между литовцами. На практикѣ Ягелло сталъ вводить католичество между язычниками литовцами такъ же, какъ и между православными русскими. Какими же мѣрами вводить? Да всякими: во-первыхъ, огнемъ и мечемъ. Язычниковъ стали крестить насильно. Литвиновъ, уже православныхъ, стали обращать въ католичество всячески, между прочимъ и насильно. Упорныхъ казнили, даже вельможъ, даже православныхъ. Даже въ русскихъ областяхъ, соединенныхъ съ Литвою на договорномъ правѣ, всѣ православные сейчасъ же послѣ Ягеллоновой уніи были объявлены лишенными права гербовъ, шляхетства и чиновной службы. Да и перечислять ли всѣ способы насилія и коварства, какими тогда православные пригнетались къ латинству? Это извѣстно. Для насъ важнѣе вопросы: кто руководилъ подготовленіемъ и заключеніемъ государственной уніи Литвы съ Польшею? Покровители олатиненной Польши римскіе папы. Кто руководилъ кроваво-насильственными мѣрами въ обращеніи литовцевъ язычниковъ и даже православно-русскихъ подданныхъ литовскаго княжества, завладѣвшаго и Киевомъ, колыбелью русскаго православія, въ обращеніи въ католичество? Орудія Рима, латинскіе ксендзы и бискупы. Кто готовилъ и церковную унію въ западной Россіи? Орудователи папизма іезуиты. Кто, готовя церковную унію, наставлялъ, предъ уніею, на русско-православныя кафедры недостойныхъ, но пригодныхъ для измѣны епископовъ? Польскіе кружки, руководимые тѣми же іезуитами. По ихъ іезуитскимъ соображеніямъ въ православные архіереи нарочито поставались, то двоеженцы, то женатые, которые и въ архіерействѣ жили съ женами; то свѣтскіе шляхтичи тайные латиняне, то явные вѣроломцы, въ родѣ *Ипатія Поцья*, — питомецъ іезуитовъ, католикъ, потомъ кальвинистъ, потомъ якобы православный, чтобы достигнувъ православнаго архіерейства, принять унію, — то разудалые паны вояки, въ родѣ *Кирилла Терлекино*. Такіе-то архіереи, безъ согласія, даже безъ вѣдома, даже вопреки завѣдомымъ стремленіямъ своихъ православныхъ пастырь, подписали

унію, которая со стороны виновниковъ ея была то, что на іезуитскомъ языкѣ называется *ria graus* (благочестивый обманъ), которая для народа выставлялась якобы только возобновленіе общенія съ апостольскою кафедрою древняго Рима, съ обязательствомъ сохраненія обрядовъ и догматовъ древняго православія, а для нихъ самихъ, ея виновниковъ, была въ ту же минуту отреченіемъ отъ отличительныхъ догматовъ православія, съ видимымъ сохраненіемъ обрядовъ теперь, но въ будущемъ съ скрытною цѣлю полного, хотя и постепеннаго окатоличенія всѣхъ русскихъ не только въ догматахъ, но и въ обрядахъ, во всемъ содержаніи вѣры и въ строѣ церкви.

Какъ же и чѣмъ можно было навязать такую унію искони православному народу? Всякими іезуитскими мѣрами, не иначе, какъ отвѣтила исторія, — обманомъ, обольщеніемъ, грабежемъ, лишеніемъ гражданскихъ правъ, безсчетомъ бичеваніемъ, заключеніемъ въ самыя тяжкія узы, въ самыя грязныя тюрьмы, мучительнымъ, нерѣдко голоднымъ замореніемъ въ заключеніи, казнями самыми томительными. Уніатскіе епископы, изгоняя православныхъ, ставили на православныя приходы своихъ уніатскихъ священниковъ. Король объявлялъ православнымъ банниціи — изгнанія. Правительство тѣснило имущихъ якобы недоимками, а въ сущности всяческими несправедливыми поборами. Православныя братства объявлены мятежническими сходками. Горожане не допускались до городскихъ должностей, стѣснялись въ ремеслахъ, въ торговлѣ; жалобы на обиды пренебрегались. Православное крестьянство и прежде уніи жило какъ въ чистинцѣхъ, а послѣ уніи подверглось новымъ бѣдамъ. Въ Малороссіи, послѣ первыхъ казацкихъ возстаній, жители лишены были всѣхъ правъ, церкви или отбирались или же отдавались въ аренду жидамъ. Монастыри отдавались уніатамъ, фундуши ихъ отбирались. Ксендзы съ проповѣдью отъ церкви до церкви ѣздили въ повозкахъ, въ которыя впрягали хлопковъ. Защитниковъ православія открыто жгли, колесовали, пробивали насквозь спицами, жгли дѣтей предъ глазами отцовъ... Перечислять все и трудно и противно и печально... А вѣдь такъ страдали милліоны православныхъ русскихъ въ продолженіе 3—4 вѣковъ.

Кто же всему этому виновникъ? Народъ ли буйный, правительство ли тупое и жестокое, духовенство ли ослѣпленное своею

ревностію, папы ли римскіе? Они, вопервыхъ они. По убіеніи жестокаго гонителя и кровопійцы Іосафата Кунцевича, папа Урбанъ VIII, въ посланіяхъ къ королю, епископамъ и панамъ, взывая объ отмщеніи и жестокихъ мѣрахъ противъ православія, проклиналъ тѣхъ, кто теперь удерживаетъ мечъ отъ крови. Да и нужны ли доказательства на то, что римскіе папы распространяли вѣру въ себя огнемъ и мечемъ? На то, что удерживали и своихъ католиковъ въ покорности себѣ мечемъ и огнемъ? Достаточно вспомнить введеніе католической вѣры въ новооткрытой Америкѣ. Достаточно вспомнить крестовые походы противъ Вальденсовъ и Альбигойцевъ. Достаточно вспомнить введеніе инквизиціонныхъ судилищъ и инквизиціонные ужасы въ Испаніи, Нидерландахъ, въ Италіи. Исторія знаетъ два періода, когда умъ человѣческій, въ продолженіе вѣковъ, истощался въ придумываніи самыхъ ухищренныхъ, медленныхъ, томительныхъ, мучительныхъ пытокъ, которыми можно было бы, не доводя пока тѣло до окончательной потери жизни, сломить всякую силу духа. Это одна эпоха римскихъ языческихъ государей, воздвигшихъ гоненіе на христіанство, и увылъ вторая эпоха могущества другихъ римскихъ государей, христіанѣйшихъ государей, римскихъ папъ, воздвигшихъ гоненіе также на христіанъ, между прочимъ, на чистое древнее православное христіанство въ юго-западной Россіи. Сопоставленіе папъ съ язычниками гонителями христіанства непочетное для тѣхъ и другихъ; для язычниковъ гонителей сравненіе непочетно потому, что римскіе папы превзошли ихъ въ изобрѣтеніи самыхъ жестокихъ мукъ, самыхъ утонченныхъ орудій пытки. Въ исторіи папъ были двѣ особенно выдающіяся эпохи, когда папы шли крестовыми походами на чуждыя страны, походами, которые дышали убійствомъ и пагубою, которые несли смерть и истребленіе чуждымъ странамъ. Эти походы, одинъ во Франціи на Вальденсовъ и Альбигойцевъ, чтобы они оставались въ папизмѣ, а другой на Малороссію, чтобы она приняла папизмъ, по меньшей мѣрѣ, унию... Вальденсовъ и Альбигойцевъ папы почти искоренили. Малороссовъ же, бѣлоруссовъ, православныхъ литовцевъ не удалось папамъ искоренить, впрочемъ единственно только по независящимъ отъ нихъ обстоятельствамъ, сперва вслѣдствіе казацкихъ войнъ, а потомъ столкновенія съ Россіею.

Поистинѣ все, что отторгнуто унией, отторгнуто насиліемъ. Конечно, въ кровавой борьбѣ между унией и православіемъ въ Малороссіи были ужасы какъ съ той, такъ и съ другой стороны. Конечно, и православные священники благословляли казачія возстанія и хаживали впереди христолюбивыхъ вояковъ съ крестомъ въ рукахъ. Война всегда ужасна; война той суровой эпохи была еще ужаснѣе настоящей. То правда. Но разница вотъ въ чемъ. Римскіе папы, латинскіе бискупы и епископы благословляли пролитіе чужой крови, положимъ, православныхъ русскихъ за ихъ вѣру, чтобы сдѣлать ихъ своими. Православная же церковь всегда такихъ благословеній отвращалась. Пусть укажутъ, много-ль римскихъ католиковъ православные архіереи замучили для того собственно, чтобы сдѣлать ихъ православными? Замучили-ль хоть одного съ этою именно цѣлью? Списывая съ самихъ себя, паписты, даже современные намъ, выдумали было позорную только для нихъ самихъ исторію Макрены Мечиславской, исторію, въ которой для нихъ то меньшій позоръ, что они были обмануты, то большій позоръ, что они хотѣли быть обмануты, а то еще большій, что они сознательно шумѣли по цѣлой Европѣ коварно измышленною ими клеветою. Я самъ, въ званіи архимандрита, ректора витебской семинаріи, былъ личнымъ свидѣтелемъ, какъ европейски извѣстный англійскій богословъ Пальмеръ нарочно прѣзжалъ въ Витебскъ, чтобы самолично разслѣдовать эту исторію мнимой Макрены Мечиславской, и допрашивалъ лично, въ моемъ присутствіи, витебскихъ старожилковъ, современниковъ и участниковъ воссоединенія уни, относительно всѣхъ обстоятельствъ сочиненной папистами клеветы, злорадно принятой на вѣру въ самомъ Римѣ. А что паписты мучили православныхъ прямо съ цѣлью совратить ихъ въ латинство, доказательство этому ихъ святой Иосафатъ Кунцевичъ, котораго укоряли въ этомъ благоразумные просвѣщенные современники изъ свѣтскихъ поляковъ. Доказательство этому, болѣе глубокое, можно читать въ канонахъ римской церкви, которые гласятъ (у Граціана), что „всякаго ослушника папскихъ повелѣній можно называть лишеніемъ собственности и жизни“, откуда распространились всѣ несказанные и позорные для Христовой вѣры ужасы инквизиціи. Доказательство этому въ присягѣ, которую даютъ на вѣрность папѣ новопоставляемые ла-

тинскіе архіереи. Епископы клялись,—не знаю, клянутся ли теперь,—„защищать, приумножать и распространять права, почести, преимущества и авторитетъ святой римской церкви, „государя нашего папы“ и преемниковъ его; „еретиковъ же, схизматиковъ и противящихся папѣ, сколько возможно, гнать и преслѣдовать“.

Сопоставлять-ли такое ученіе, такую практику римской церкви, папистическую практику введенія уни съ нынѣ чтеннымъ Евангеліемъ? Вотъ идетъ Христосъ и хочетъ проникнуть въ землю самарянскую; вотъ идетъ Христосъ и хочетъ проникнуть въ землю Литовскую и въ Малороссію. Въ землѣ самарянской уже былъ Христосъ и принять радостно и благоговѣнно; въ Литвѣ и въ Малороссіи уже былъ Христосъ и принять тамъ радостно и благоговѣнно. Но Христу теперь снова нужно проникнуть въ Самарію, чтобы исполнить божественный планъ во Іерусалимѣ; но римской церкви нужно снова ввести Христа, по римски понимаемаго, въ Литву и Малороссію, чтобы выполнить планъ своего всемірнаго владычества. Грядущій Христосъ посылаетъ вѣстниковъ предъ лицомъ Своимъ; римскіе папы посылаютъ предъ лицомъ своимъ своихъ нунціевъ, легатовъ, своихъ миссіонеровъ, чтобы провести своего Христа. Самарія была полуязыческою, полу-еврейскою; Литва была полу-языческою, полухристіанскою, а Малороссія была и совсѣмъ христіанскою, только, по взгляду латинскому, схизматыцкою. Въ Самаріи не пріиша Христа, яко лице Его бѣ грядущее въ Іерусалимѣ, ненавистный самарянамъ Іерусалимъ; въ Литвѣ и Малороссіи также не пріиша папскаго пана Іезуса, потому что боялись и начинали ненавидѣть папскій Римъ. Видя то, ученики Господа Іисуса вознегодовали; видя то, римскіе папы и ученики ихъ вознегодовали. Ученики апостолы говорятъ Господу Іисусу: „Господи! Хочеши ли речемъ, да огонь снидетъ съ небесе и потребить ихъ“; ученики папскіе говорятъ своему господину папѣ, а папа Самому Господу: „Господи! Хочеши ли, речемъ, да огонь снидетъ на непокорныхъ и потребить ихъ“. Но Господь, обратившись къ ученикамъ апостоламъ, запретилъ имъ; Онъ же, обратившись и къ папамъ, запретилъ имъ и сказалъ: „не вѣсте, коего духа есте вы“. Истинные ученики, апостолы Господни послушались запрещенія Господня; римскіе папы, нѣтъ, не послушались. Апостолы

и не попытались низводить огонь съ неба; римскіе папы были бы рады, чтобы огонь небесный сошелъ съ неба на непокоривыхъ, а какъ и Богъ небесный папъ не послушался и огня небеснаго не ниспослалъ, то папы послали на непокорныхъ литовцевъ и малороссовъ огонь отъ себя, а съ огнемъ и мечъ, а если ужъ огонь и мечъ, то и всяческое насиліе, коварство, обманъ, обольщеніе, послали весь адъ мученій и дьявольскихъ искушеній, послали впереди всего унию, которая была ложь и мать лжи, которая во истинѣ не стояла и искони, съ самаго своего начала, была человекоубійца. „Сынъ бо человѣческой“, — говоритъ Господь Своимъ апостоламъ и преемникамъ апостольскимъ папамъ, — „не приде душъ человѣческихъ погубити, но спасти, а папы назвали себя: нѣтъ, мы пришли, конечно, и спасать души во имя Христова, но для спасенія и погублять, и погубили миллионы жизней, пролили цѣлыя рѣки крови! безъ пользы, по латинскому взгляду, для спасенія, въ де схизматини не спасаются, всѣ борющіеся съ папою погибаютъ въ пеклѣ. „И идоша во ину весь“, — кто идоша? Самъ Христосъ и апостолы Его! Пошли мимо, не туда, куда хотѣли пройти, однако же исполнили свое божественное предназначеніе. И папамъ слѣдовало бы пойти во ину весь, когда не хотѣли принять ихъ въ Литвѣ и Малороссіи. Но то Христосъ и апостолы Его, тѣ такъ смиренны! А мы папы не то; намъ своротить съ дороги! Нѣтъ, всѣ прочь съ дороги, смерть всѣмъ, мечъ и огонь на всѣхъ вмѣсто громовъ небесныхъ, которые отказываются гремѣть на антипапистовъ! Спрашивать ли: „когого духа есте вы“, святѣйшіе отцы папы? Христова ли вы духа? Нѣтъ и нѣтъ и нѣтъ!

По примѣру тогда еще не осѣнненнаго благодатію Святаго Духа Петра, вопреки заповѣди Христовой и Христову духу, вы взяли мечъ въ руки и отъ меча погибаете. Со времени Иннокентія III ваше нѣкогда всемогущество, очевидно, склонилосъ къ паденію. И ничто его не поддержитъ, не поддержать никакіе новозымышляемые догматы вашей непогрѣшимости, непорочнаго зачатія, пелагіанскаго первороднаго грѣха, развитія христіанскаго вѣроученія, т.-е. развитія вашего своеволія въ измышленіи новой вѣры Христовой. Многіе-ль даже изъ вашихъ вѣруютъ въ вашу вчерашнюю непогрѣшимость, когда исторія говоритъ о вашей всегдашней погрѣшимости, о противорѣчіяхъ папъ,

даже папскихъ опредѣленій отъ каедръ, самимъ себѣ? Роговой ходъ исторіи непреложенъ. Міромъ правитъ идея. Идея всемогущества папскаго падаетъ и пала. Живутъ пока только ея обломки, да новыя подпорки.

Міромъ правитъ идея, и противъ движенія идей всѣ человѣческія стремленія безсильны. Теперь любезнымъ нашимъ отечествомъ, по всѣмъ видностямъ, правитъ пока идея возрастанія и притяженія къ себѣ всего сроднаго. Это притяженіе сроднаго въ нравственномъ мірѣ проявляется тягою однихъ нравственныхъ существъ къ другимъ и называется любовью. Отторгнутая литовско-польскимъ насиліемъ Малороссія сама собой потянулась къ сродной, единовѣрной и единокровной Руси при царѣ Алексѣѣ Михайловичѣ. Сама собой потянулась къ единовѣрной Руси и польско-литовская унія, созданная іезуитскими замыслами, наложенная на выю народа тѣмъ же польско-папистическимъ насиліемъ, лишь только были разбиты эти узы при императрицѣ Екатерицѣ II. До такой степени это присоединеніе совершилось само собой, до такой степени тихо, безшумно, охотно и любовно, что даже мы русскіе, ученые, духовные, іерархи,—что даже мы, можно сказать, не замѣтили такое великое и радостное событіе, что только въ недавнее время мы привели въ сознаніе себѣ этотъ историческій фактъ, хотя этотъ фактъ совершился еще на глазахъ нашихъ дѣдовъ—священниковъ; что только политическія соображенія нашего собственнаго правительства остановили эту естественную тягу къ русской православной вѣрѣ бѣлорусскихъ уніатовъ, только-что принятыхъ подъ русское владычество; а иначе и тогда уже, по всей вѣроятности, не осталось бы и слѣда уніи въ могилевской, витебской, минской, вольдинской, подольской губерніяхъ, да и по всей вѣроятности, и здѣсь въ самой Литвѣ. Если же воссоединеніе уніи въ Литвѣ стало замѣтнымъ въ исторіи фактомъ, который мы нынѣ и воспоминаемъ и празднуемъ, то казись только потому, что латинство уже въ послѣдніе предъ воссоединеніемъ уніи полѣзна успѣло сколько-либо прикрѣпить къ себѣ унію, въ самыхъ центрахъ своего господства, уже подъ вротнымъ въ отношеніи къ латинству владычествомъ Россіи. Почему здѣсь уже потребовалось и труда немало и много заботливой предусмотрительности, чтобы не возбудить движенія страстей, чтобы не обидѣть чей-

либо интересъ, не явить предъ глазами людскими, да и предъ самимъ Всевидящимъ окомъ ни тѣни насилія, чтобы естественному влеченію сроднаго западно-русскаго къ сродному коренному русскому и православному открыть безпрепятственный путь движенія, чтобы любовь привлечь и воссоединить любовью.

Для того ли мы это говоримъ однакоже, чтобы раздражить хотя бы и нашихъ противниковъ и раздѣлить ихъ съ нами нашей рѣчью, какъ и нашимъ празднествомъ, еще глубже? Нѣтъ. Намъ утѣшительнѣе было бы, еслибы рѣчь наша принесла утѣшеніе возбужденнаго, умилованіе раздѣленнаго и общее назиданіе, назиданіе, вонечно не на римско-католическомъ, а на исконно-каеолическомъ основаніи.

Мы желали бы, мы молимъ Бога, чтобы искони сродные намъ литвины, особенно же чтобы единокровные намъ братья наши славяне, увлеченные некогда напоромъ исторіи въ общеніе первы римской, возстановили тою же, что и уніа, тягою сроднаго къ сродному единокровному, и единодушіе свое съ единокровною Россією, вступивъ въ общеніе съ единою, святою, соборно-каеолическою православною церковію. Молимъ Бога, чтобы они взяли въ свое заботливое безпристрастное соображеніе, что общеніе вѣры съ Римомъ всегда стояло препятствіемъ къ полному общенію единодушія съ православнымъ русскимъ отечествомъ; что Римъ, на всемъ пространствѣ своихъ столѣній съ Русью, отъ первыхъ дней историческаго ея бытія, не малъ или подчиненія себѣ русскаго народа, или же гибели его; что бессильный передвѣять духъ своей исторіи и отказаться отъ существа своихъ стремленій, Римъ всегда будетъ, болѣе или менѣе открыто, враждебенъ государственному благосостоянію Россіи, и что ревнивые паписты изъ ея подданныхъ, невозможно, иногда даже безозвательно подчиняясь исторически воспитанному наклону Рима, всегда во дни политическихъ взрывовъ, будутъ болѣе или менѣе склонны показывать своему отечеству невѣрность и являться въ рукахъ злоумышленниковъ орудіемъ, а по меньшей мѣрѣ, количественнымъ даннѣмъ для ихъ зловредныхъ замысловъ и враждебныхъ намъ расчетовъ, всегда будутъ обнаженною пятою русскаго государственнаго тѣла, въ которую международная вражда всегда будетъ коровить влить свой губительный ядъ, какъ это мы и видѣли въ самое недавнѣе, 1812;

1831, 1858 и 1863 годы нашего вѣка. Почему и взымаемъ къ вамъ, сыны, не пасынки Россіи по ея чувствамъ къ вамъ, примите вѣру вашего отечества, вѣру единокровнаго вамъ народа русскаго, вѣру древней католической церкви, вѣру самилъ апостоловъ, никогда не знавшихъ подчиненія римскому папѣ, истинную непоколебленную новшествами вѣру Христову, чтобы съ корнемъ исторгнуть у самыхъ тонкихъ и глубокого разсчитавшихъ враговъ нашихъ всякій помыслъ о возможности колебать вашу вѣропреданность общему нашему отечеству, святой православной Россіи, и отцу отечества, православному русскому Царю.

Обращаемъ слово увѣщательное къ своей православно-русской братіи. Впервыхъ старѣйшей. Изучая внимательно исторію хотя бы этого края, благоволите понять, что въ мирѣ царить идея; что надъ судьбою этого края особенно явно, какъ впрочемъ надъ судьбами и всего русскаго царства, царить идея православія; что отдѣлять, въ управленіи судьбами нашего народа, идею православія отъ политическихъ соображеній, въ сущности вещей, въ существѣ русской жизни, — это глубокая ошибка, которая всегда обнаруживалась болѣе или менѣе роковымъ образомъ въ политическихъ столкновеніяхъ на окраинахъ, да и внутри нашего отечества, какъ и особенно явственно обнаружилась на сей окраинѣ, что прежде событія въ недавніе годы такъ ясно предугазывали принопомитно славный святитель Іосифъ, и ему не внимали, пока предугазанное и не осуществилось взрывомъ бѣды; что нивагъ не слѣдуетъ терпѣть, чтобы адъеъ, какъ и гдѣ бы то ни было, русское православіе и православныхъ позволялъ себѣ поспирать всякій, кому бы только это вдумалось, роняя тѣмъ бодрость и удручая силу истинно русскаго духа.

Меньшая братія Христова, православные русскіе люди! Стойте въ праотеческой вѣрѣ, мужайтесь, укрѣпляйтесь. Возлюбимъ другъ друга. Возлюбимъ и не единовѣрныхъ, хотя и единокровныхъ братій нашихъ, потому что любовь привлекать, любовь все покрываетъ, все терпѣть, любовь всѣхъ и все побѣждать. Всей исторіей своей мы показали, что мы и склонны не только терпѣть у себя, но и любить чужое и чужихъ, иногда даже больше надлежащаго, иногда приносимъ въ жертву чужому и чужимъ даже свой народный интересъ, какъ бывало и въ исторіи этого самаго

края. При нашемъ установившемся надъ нимъ господствѣ, про-
шая и забывая прошлое суровое, мы всегда стремились, чтобы
чуждые намъ элементы здѣсь не мѣшали намъ благотворить по
возможности всѣмъ и всячески возвышать общее, особенно же
чужое благоденствіе, думая благотвореніями привязать къ себѣ
это чужое, хотя при этомъ иногда и принижая свое. И мы въ
существовѣ дѣла не ошибались. По милости Божіей до сихъ поръ
выходило какъ-то такъ, что недостающее въ этой нашей обще-
народной, общегосударственной склонности Промыслъ Божій
исправлялъ и восполнялъ, а хорошее, благое, святое благослов-
лялъ, возвращая, укрѣпляя и отъ всякихъ напастей избавляя,
миромъ и безмятежіемъ, славою и величіемъ вѣнчая христолю-
бивое отечество наше Россію. Христіанская любовь въ насъ не
измѣнила своему присному, своему коренному свойству быть
привлекающимъ, быть привязующимъ, быть воссоединяющимъ
даже отторгнутое началомъ. Любовью воссоединили мы съ собою
нашихъ братьевъ, отторгнутыхъ насиліемъ въ унию. Тую же
любовію воссоединимъ и остальныхъ нашихъ братьевъ, тѣмъ
же насиліемъ отторгнутыхъ и въ латинство. Возлюбимъ же другъ
друга, да въ концѣ концовъ и въ началѣ началъ, едиными усты
и единымъ сердцемъ, исповѣдуемъ Отца и Сына и Святаго
Духа, Троицу единосущную и нераздѣльную, и да будемъ въ
ней вси едино, якоже Отецъ и Сынъ и Святой Духъ едино суть
въ Себѣ. Аминь.

ВОЗЗВАНІЕ
СИНОДАЛЬНАГО ЧЛЕНА,
ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННАГО ЛЕОНТІЯ
АРХІЕПИСКОПА ХОЛМСКО-ВАРШАВСКАГО
КЪ ВОЗСОЕДИНЕННЫМЪ ОТЪ УНИИ СЪ ПРАВОСЛАВНОЮ ЦЕРКОВІЮ
ПРИХОЖАНАМЪ
Холмской Руси и Подлясья.

Братіа! Стойте въ вѣрѣ, мужайтеса,
утверждайтеса (1 Кор. 16, 13).

Пятьдесятъ лѣтъ протекло уже съ 1839-го года, когда въ со-
сѣднемъ съ нами западно-русскомъ краѣ совершилось воссоеди-
неніе униатовъ съ православною церковію. По справедливости
св. Церковь наша радостно воспоминаетъ это великое въ ис-
торіи событіе благодарственною къ Господу Богу молитвою и
возгласеніемъ вѣчной памяти достойнымъ дѣятелямъ, ревностно
потрудившимся въ дѣлѣ возвращенія къ древлеотеческой вѣрѣ
чадъ церкви, нѣкогда отторгнутыхъ отъ православія насиліемъ.

Юбилейное торжество въ сосѣднемъ русскомъ краѣ отрадно
и утѣшительно должно быть и для васъ, возлюбленные братіе—
обитатели Холмской Руси и Подлясья, еще недавно вошедшіе
въ ограду православной церкви. Весьма желательно, чтобъ оно
принесло душевную пользу и вамъ. Радѣя о сей пользѣ, я об-
ращаюсь къ тебѣ, воссоединенная паства въ нашемъ Приви-
слянскомъ краѣ, съ архіастирыскимъ словомъ назиданія и увѣ-

щанія устами св. апостола Павла: *стойте въ вѣрѣ, мужайтесь, укрѣпляйтесь.*

Предки ваши исповѣдывали вѣру православную и такъ ею дорожили, что рѣшались переносить всякія притѣсненія, униженія, даже мученія отъ тѣхъ, кои принуждали ихъ принимать унію. Разными неблаговидными ередствами—обманомъ и насиліемъ распространялась она съ трудомъ и медленно, потому что народъ, привыкшій къ своей церкви, твердо стоялъ въ православной вѣрѣ и противодѣйствовалъ распространенію уніи. Но долговременныя усилія враговъ православной вѣры одержали побѣду; унія окрѣпла, и вотъ потомки православныхъ предковъ забыли о томъ, какъ они были привержены къ своей матери—церкви православной, какъ они мужественно подвизались въ борьбѣ съ тѣми, кои, вводя унію, хотѣли ихъ оскоточить и лишить русскаго характера. Да будетъ благословенна память православныхъ предковъ вашихъ! Воародовались ихъ души, когда совершилось обращеніе ваше къ вѣрѣ, за которую они такъ много и долго страдали отъ послѣдователей римскаго исповѣданія—ревнителей папства и противниковъ русской народности.

Незабвеннымъ для васъ, братіе, долженъ быть годъ (1875) возвращенія вашего къ скорбѣвшей о васъ матери — церкви православной. Вы знаете, что при очищеніи обрядовъ еще въ уніатскихъ церквахъ предъ воссоединеніемъ вашимъ не обошлось безъ нѣкоторыхъ недоразумѣній, которыми воспользовались злые люди; но это не помѣшало тогда общему ходу воссоединенія, хотя и не осталось безъ прискорбныхъ послѣдствій, для уничтоженія которыхъ требуется время. Я разумною остатки упорствующихъ въ нежеланіи посѣщать православные храмы, О нихъ-то болѣзнуемъ мы, и къ нимъ-то взываю я по долгу своему и по христіанской любви: „оставьте свое упорство въ габельномъ отчужденіи отъ истины вселенской, апостольской. Христовой; оставьте свои легкомысленныя сомнѣнія и колебанія. Они навѣяны на васъ противниками русской народности, увѣренными въ томъ, что православная вѣра сдѣлаетъ васъ вполне русскими. Ужели вамъ непріятно исповѣдывать предъ всеми ту же вѣру, какую содержитъ общій отецъ нашъ Царь? Ужели вы можете думать, что пастыри ваши меньше знаютъ истину, чѣмъ тѣ, кои васъ обманываютъ ради своихъ, чуждыхъ

вамъ, интересовъ“? Довольно многіе изъ васъ, какъ мнѣ достоверно извѣстно, въ городахъ и въ храмовые праздники въ разныхъ православныхъ церквахъ исповѣдываются и Святыхъ Таинъ причащаются, а своихъ приходскихъ священниковъ и своихъ церковей ѹждаются изъ спасенія насмѣшекъ отъ другихъ упорныхъ, между тѣмъ какъ эти другіе также въ чужихъ приходахъ тайно принимаютъ святыя таинства у православныхъ пастырей. Для чего же такое двоедушіе? Спаситель нашъ сказалъ: *кто постыдится Меня и Моихъ словъ въ родъ семя прелюбодѣйное и грѣшное, того постыдится и Отецъ Человѣческій, когда придетъ въ славу Отца своего со святыми ангелами* (Марк. 8, 38). Ради недобрыхъ людей вы стыдитесь открыто заявлять себя православными! Не грѣшно ли это? Не противно ли это Слово Божію и вашей совѣсти? Образумьтесь и покайтесь, чтобы не навлечь на себя страшнаго гнѣва Божія.

Наше православное исповѣданіе вѣры есть древнѣйшее, апостольское и свято-отеческое; оно ни въ чемъ не отступило отъ первоначальнаго христіанскаго ученія, а потому и есть истинно Христово ученіе. Господь сказалъ своимъ апостоламъ: *слушающій васъ Меня слушаетъ и отвергающійся васъ Меня отвергается* (Лук. 10, 16). Итакъ, слушающіе ученіе преемниковъ апостольской проповѣди—ученіе православныхъ пастырей церкви несомнѣнно и познаютъ истину Христову въ чистомъ ея видѣ, безъ примѣси человѣческихъ мудрованій. А удаляющіеся отъ законныхъ пастырей, отвергающіе ихъ наставленія удаляются отъ Христа, отвергаются своего Спасителя. Поймите же всю важность и спасительность преподаваемаго вамъ ученія и ни слушайте самозванныхъ учителей, выдающихъ измышленія человѣческія за истину Божію.

Утвердившіяся въ православіи чада наши о Господѣ! Радуемся мы, видя ваше преуспѣваніе въ познаніи Христовой истины и вашу ревность къ святой церкви. Радуемся, видя вашу заботливость о храмахъ Божіихъ, ваши посильныя пожертвованія на ихъ благоустройство и украшеніе, ваше усердіе къ богослуженіямъ и любовь къ просвѣщенію дѣтей вашихъ. Да благословитъ васъ Господь дарами своей благодати и дастъ вамъ всегдашнюю твердость, христіанское мужество и неборимую крѣпость убѣжденій.

Васъ, добрыхъ православныхъ христіанъ, масса, несравненно болѣе, нежели колеблющихся, нетвердыхъ въ вѣрѣ и непоко-ряющихся святой церкви. Долгъ христіанской любви требуетъ, чтобы вы оказывали благотворное вліяніе на своихъ собратій. Вразумляйте же заблуждающихся, не только примѣромъ, но и своими внушеніями, помогайте своимъ пастырямъ въ назиданіи немощствующихъ въ вѣрѣ. Родственные связи и житейскія взаимныя отношенія даютъ вамъ возможность и случаи убѣ-ждать требующихъ вразумленія. *Утѣщайте другъ друга и назидайте одинъ другаго, учить и апостоль Павелъ (1 Сол. 5, 11).*

Благодать Господа нашего Іисуса Христа да будетъ со всеми вами. **АМИНЬ.**

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

ГОДИЧНОЕ СОБРАНИЕ ПРАВОСЛАВНАГО МИССИОНЕРСКАГО ОБЩЕСТВА.

4 іюня Православное Миссіонерское Общество праздновало девятнадцатую годовщину своего существованія. По случаю этого торжества въ Успенскомъ соборѣ была совершена литургія предсѣдателемъ Общества высокопреосвященнымъ Іоанніемъ, митрополитомъ Московскимъ, въ сослуженіи съ нѣсколькими членами Общества. Послѣ литургіи совершено было молебствіе.

По окончаніи молебствія высокопреосвященный Іоанній и преосвященные Мисаилъ, Александръ и Іоаннъ, князь В. А. Долгоруковъ, въ сопровожденіи большаго числа архимандритовъ, протоіереевъ и священниковъ московскихъ, а также и свѣтскихъ лицъ, состоящихъ членами Общества, всего въ числѣ до двухсотъ пятидесяти человекъ, перешли въ Муроварную палату, гдѣ состоялось годичное общее собраніе Общества, привлечшее много стороннихъ посѣтителей.

Изъ прочитаннаго на немъ отчета видно, что Общество, находясь подъ Августѣйшимъ Покровительствомъ Ея Величества Государыни Императрицы и высшимъ наблюденіемъ Святѣйшаго Синода, въ отчетномъ году продолжало развиваться какъ въ своемъ составѣ, такъ и въ своей дѣятельности на пользу православныхъ миссій. Въ 1888 году Православное Миссіонерское Общество имѣло свои отдѣленія или комитеты въ 41 епархіи, не считая Москвы, гдѣ находится совѣтъ Общества.

Въ отчетномъ году вновь открыты комитеты въ четырехъ епархіяхъ, а именно: 26 марта въ екатеринославской епархіи, 29 апрѣля въ саратовской, 8 мая въ с.-петербургской и 15 іюля, въ день празднованія 900-лѣтія крещенія Руси, въ полтавской епархіи. Всѣхъ дѣйствительныхъ членовъ православнаго миссіонерскаго Общества состоитъ въ настоящее время 9.550 человекъ, причемъ въ отчетномъ году въ составъ Общества вновь вошло около 1.800 человекъ. Средства православнаго миссіонерскаго Общества за отчетный годъ представляются въ слѣдующемъ видѣ: членскихъ взносов, процентовъ на неприкосновенный капиталъ и пожертвованій поступило 282.065 рублей,

неприкосновеннаго, запаснаго и расходнаго капиталовъ Общества оставалось отъ 1887 года 543.750 р., всего же къ 1 января 1889 года состояло въ приходѣ 825.815 р. На содержаніе миссій и миссіонерскихъ учрежденій и по другимъ дѣламъ Общества въ отчетномъ году израсходовано 200.668 руб. и затѣмъ въ остаткѣ на 1 января 1889 года состояло 625.147 руб., въ томъ числѣ неприкосновеннаго капитала 380.357 рублей, запаснаго 107.130 руб., расходнаго общаго 56.069 руб. и специальнаго 81.590 р. Сдѣлавъ, затѣмъ, обзоръ дѣятельности въ отчетномъ году миссій алтайской, киргизской, иркутской, забайкальской, камчатской, японской и другихъ миссіонерскихъ учрежденій, отчетъ констатируетъ, что число всѣхъ обращенныхъ въ отчетномъ году въ христіанство достигло 6.000 человекъ. Школы при миссіяхъ, являющіяся однимъ изъ средствъ распространенія христіанства, проявляли въ отчетномъ году свою дѣятельность съ такимъ же успѣхомъ, какъ и въ предшествующіе годы. Число самыхъ школъ, а равно и число учащихся въ нихъ ежегодно увеличивается.

Особо выдающимся фактомъ изъ дѣятельности совѣта миссіонерскаго Общества является предварительная организація воззваній и поученій при повсемѣстномъ въ Россіи тарелочномъ въ церквахъ въ пользу Общества сборѣ, который произведенъ былъ въ недѣлю Православія. Предсѣдатель Общества высокопреосвященный митрополитъ Іоанникій входилъ съ епархіальными архіереями въ сношеніе о произнесеніи во всѣхъ храмахъ особыхъ въ день сбора поученій, причемъ въ *Церковныхъ Вѣдомостяхъ*, издаваемыхъ при Св. Синодѣ, были напечатаны три образцовыя поученія; кромѣ того, разослано было значительное число воззваній. Успѣхъ получился неожиданный: тарелочнаго сбора въ недѣлю Православія поступило 89.000 р., изъ нихъ 39.000 руб. въ кассу совѣта и 50.000 руб. въ епархіальные комитеты. (М. В.).

ТОРЖЕСТВЕННОЕ МОЛЕБСТВІЕ ВЪ КАЗАНСКОМЪ СОБОРѢ.

11 іюня, въ часъ дня, послѣ литургіи, въ Казанскомъ соборѣ торжественно былъ отслуженъ благодарственный молебенъ по инициативѣ „Общества вспоможенія прикащикамъ и сидѣльцамъ въ Петербургѣ“, члены котораго пожелали вознести Господу Богу благодарственную молитву, въ ознаменованіе того счастливаго дня ихъ дня, когда Государю Императору было благоугодно начертать милостивыя слова на прошеніи, поданномъ оберъ-прокурору Св. Синода богѣ чѣмъ 1500 с.-петербургскихъ купцовъ съ изъявленіемъ ихъ желанія прекратить торговлю и осво-

бодить сидѣльцевъ и прикащиковъ отъ занятій въ воскресные дни и двенадесятые праздники.

Къ началу молебна Казанскій соборъ сталъ наполняться массою лицъ—и въ часъ дня храмъ былъ уже переполненъ торговцами, прикащиками и ихъ семействами. Передъ молебномъ членомъ совѣта „Общества распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ духъ православной церкви“, священникомъ церкви при пріютѣ принца Ольденбургскаго, отцемъ Ф. Н. Орнатскимъ, было сказано слово на тему о значеніи праздничнаго отдыха, выслушанное всѣми присутствовавшими съ большимъ вниманіемъ и со слезами умиленія на глазахъ. Это слово мы помѣстимъ въ слѣдующемъ № журнала.

Когда отецъ Орнатскій закончилъ свое слово, началось благодарственное молебствіе, совершенное, при полномъ хорѣ пѣвчихъ Казанскаго собора, членами „Общества распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ духъ православной церкви“: предсѣдателемъ совѣта — протоіереемъ Н. И. Розановымъ и членами совѣта — М. И. Соколовымъ и Ф. Н. Орнатскимъ. Въ глубокомъ благоговѣннѣ молились всѣ присутствовавшіе, видя, наконецъ, осуществленіе своей завѣтной мечты—дать служащимъ въ торговыхъ заведеніяхъ возможность провести воскресный и праздничный день, какъ подобаетъ истинному христіанину, и выходили изъ храма Божія умиленные, вознося молитву къ Всевышнему за Того, чья державная рука начертала столь знаменательныя слова на прошеніи с.-петербургскаго купечества.

Депутатами купечества, подававшими прошеніе г. оберъ-прокурору Св. Синода, была послана г. Побѣдоносцеву телеграмма слѣдующаго содержанія:

„Имѣемъ счастье сообщить вашему высокопревосходительству, что сегодня хозяева и прикащики, переполнившіе Казанскій соборъ, за торжественнымъ молебствіемъ въ ознаменованіе Всемилоствѣйшаго одобренія Государемъ Императоромъ единодушнаго желанія с.-петербургскихъ купцовъ и торговцевъ прекратить торговлю и освободить прикащиковъ и сидѣльцевъ отъ занятій въ воскресные дни и двенадесятые праздники, вознесли свои теплыя молитвы Господу Вседержителю о здравіи и спасеніи Его Императорскаго Величества и Августѣйшаго Семейства и объ успѣхѣ того святаго дѣла, начало котораго изволилъ милостиво одобрить Его Величество“. (С.-Петербург. Листокъ).

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго Комитета печатать дозволяется. Москва.
 Июня 24-го дня 1889 года.

Цензоръ свящ. Іоаннъ Петропавловскій.

Въ редакціи „Православнаго Обозрѣнія“

ПРОДАЮТСЯ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ.

I. Размышленія о сущности христіанской вѣры. Соч. Гизо. Переводъ *свящ. Н. Сергіевскаго*. М. 1865 г. Ц. 1 р., съ пер. 1 р. 20 к.

II. Вѣчная жизнь. Публичныя чтенія Э. Навиля. Перев. *свящ. Н. Сергіевскаго*. М. 1865 г. Ц. 75 к., съ пер. 1 р.

III. Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ: Татіана, Аянагора, Теофила Антіохійскаго, Ермія философа, Мелитона Сардійскаго и Минуція Феликса. Изданы въ русскомъ переводѣ съ введеніями и примѣчаніями *свящ. П. Преображенскимъ*. М. 1867 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.

VI. Сочиненія св. Ириней Ліонскаго. I. Пять книгъ противъ ересей. II. Отрывки изъ утраченныхъ сочиненій. Изданы *свящ. П. Преображенскимъ*. М. 1871. Цѣна 3 руб. съ пересылкою.

V. Вопросъ о злѣ. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Перев. *свящ. Н. Протопопова*. М. 1872 г. Ц. 75 к., съ перес. 1 р. сер.

VI. Чудеса Господа нашего Іисуса Христа. Объяснительныя примѣчанія къ евангельскимъ повѣствованіямъ о чудесахъ Христовыхъ. Сочиненіе Дублинскаго архіепископа Тренча, переведенное *А. З. Зиновьевымъ*. Москва. 1883 г. Цѣна 1 руб. 30 коп. съ пересылкою.

VII. Изъ лекцій по церковному праву. О. проф. моск. университета Н. К. Соколова. Вып. I. Введеніе въ церковное право. М. 1874. Ц. 1 р., съ перес. 1 р. 20 к.

Выпускъ II. Система каноническаго права: о составѣ церковнаго общества. Ц. 80 к., съ перес. 1 р., а обоихъ выпусковъ—ц. съ перес. 2 р.

VIII. Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Ч. I. Обозрѣніе источниковъ для исторіи древнѣйшихъ сектъ. *Прот. А. М. Иванцова-Платонова*. Ц. 2 р. съ перес. 2 р. 50 к.

IX. За двадцать лѣтъ священства (1863 — 1883 г.) Слова п рѣчи *прот. А. М. Иванцова-Платонова*, законоучителя Александровскаго военнаго училища и профессора Московскаго Университета. Москва, 1884 г. Цѣна 3 р. съ пересылкою 3 р. 50 к.

X. Христось. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Москва, 1881 г. Цѣна 75 к., съ пересылкою.

XI. Теорія древле-русскаго церковнаго и народнаго пѣнія на основаніи автентическихъ трактатовъ и акустическаго анализа. Сочиненіе Юрія Арнольда. Москва, 1880 г. Цѣна 2 руб. съ пересылкою.

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

ВЪ 1889 ГОДУ ИЗДАЕТСЯ НА ПРЕЖНИХЪ ОСНОВАНІЯХЪ.

Подписная цѣна на годовое изданіе съ пересылкою — въ Россіи 7 руб., за границу 8 руб.

Подписка принимается: въ *Москву*, у редактора журнала протоіерея при церкви Θεодора Студита, у Никитскихъ воротъ, П. А. Преображенскаго и у извѣстныхъ книгопродавцевъ; въ *Петербургъ* — въ книжномъ магазинѣ *Тузова*. Иногородные благоволятъ адресоваться *исключительно* такъ: въ редакцію «Православнаго Обозрѣнія» въ Москвѣ.

Просимъ обратить **особенное вниманіе**: желая облегчить пополненіе церковныхъ библіотекъ и библіотекъ учебныхъ заведеній духовнаго вѣдомства и министерства народнаго просвѣщенія, для коихъ «Православное Обозрѣніе» рекомендовано учебнымъ начальствомъ, редакція «Православнаго Обозрѣнія» находитъ возможнымъ доставить подписчикамъ это изданіе за 1878, 1881, 1882, 1883, 1884 и 1885 гг., по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: для выписывающихъ его за одинъ какой-либо годъ — *пять* руб., за два года — *семь* руб.; за три — *десять* руб., за четыре — *тринадцать* руб., за пять лѣтъ — *семнадцать* руб. за шесть лѣтъ — *двадцать одинъ* руб. съ пересылкою.

Экземпляры «Правосл. Обозр.» за 1886 и 1887 гг. *всѣ разошлись*; за 1888 годъ остается прежняя — *семь* руб.

ВЪ РЕДАКЦИИ МОЖНО ПОЛУЧАТЬ:

Оставшіяся въ небольшомъ количествѣ экземпляровъ Писанія иудей апостольскихъ, изданныя въ русскомъ переводѣ со введеніями и примѣчаніями къ нимъ свещ. П. А. Преображенскимъ. Цѣна съ пересылкою 2 р. — Кромѣ того:

1) Указатель къ „Православному Обозрѣнію“ за одиннадцать лѣтъ 1860—1870 гг., составленный П. А. Ефремовымъ. Цѣна Указателя 75 к., съ пересылкою 1 р.

2) Псалтирь въ новомъ славянскомъ переводѣ Амвросія (Зертисъ-Каменскаго) архіепископа Московскаго. Москва 1878 г. Цѣна 50 коп.

Редакторъ-издатель *прот. П. Преображенскій*.

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго комитета печатать дозволяется. Москва, Іюня 24-го дня 1889 года.

Цензоръ *свещ. Іоаннъ Петропавловскій*.

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

1889

Юль-Августъ.

СОДЕРЖАНІЕ:

- I.—СЛОВО О ПОЛЬЗѢ ВОСКРЕСНАГО ОТДЫХА. Свящ. Ф. Орнатскаго.
- II.—КРИТИЧЕСКІЙ ОБЗОРЪ ГЛАВНѢЙШИХЪ МНѢНІЙ ОБЪ АНТИ-ХРИСТѢ. (Окончаніе). П. Орлова.
- III.—МУХАММЕДАНСКАЯ КОСМОГОНІЯ. А. Ф. Гусева.
- IV.—БИБЛЕЙСКІЯ ЖЕНЩИНЫ.
- V.—НѢМЕЦКІЙ ДУХЪ ВЪ РУССКОЙ НАУКѢ ЦЕРКОВНАГО ПРАВА. Н. Заозерскаго.
- VI.—БЕРНАРДЪ КЛЕРВОССКІЙ, КАКЪ ЦЕРКОВНЫЙ ДѢЯТЕЛЬ И ПРОПОВѢДНИКЪ. Евгенія Корелина.
- VII.—РѢЧЬ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННѢЙШАГО ЮАННИКІЯ, МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКАГО, СКАЗАННАЯ КЪ НОВОРУКОПОЛОЖЕННОМУ ЕПИСКОПУ ВИССАРИОНУ, 30-го ЮЛЯ 1889 ГОДА.
- VIII.—РѢЧЬ АРХИМАНДРИТА ВИССАРИОНА, ПРИ НАРЕЧЕНИИ ЕГО ДМИТРОВСКИМЪ ЕПИСКОПОМЪ ВЪ МОСКОВСКОЙ СВЯТѢЙШАГО СИНОДА КОНТОРѢ, 1889 ГОДА ЮЛЯ 27.
- IX.—ПОУЧЕНІЕ ВЪ ДѢНЬ СВЯТЫХЪ МУЧЕНИКОВЪ МАККАВЕЕВЪ 1-го АВГУСТА. Пресвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго.
- X.—ВОЗЗВАНІЕ КЪ ПРАВОСЛАВНЫМЪ БРАТЬЯМЪ. С. Г. М. I.
- XI.—ОГЛАВЛЕНІЕ II-го ТОМА «ПРАВОСЛ. ОБОЗР.» ЗА 1889 Г.

МОСКВА.

Университетская типографія, на Страстномъ бульв.

1889.

ПРАФ

Въ 1889 «Славное Обзорѣніе» выходитъ **ежемѣсячно**, страницами отъ 12 печатныхъ листовъ и болѣе. **Подписная цѣна 6 р. 50 к. въ годъ.**—а съ доставкою на домъ въ Москвѣ и пересылкою въ другіе города **7 р. с.**

Полные экземпляры «Православнаго Обзорѣнія» за прежніе годы можно получать по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: 1861, 1862, 1863 годы — по 2 руб. безъ пересылки, 1865, 1866, 1868, 1869, 1871, 1872, 1873 и 1874—по 3 руб. безъ пересылки, а за одиннадцать лѣтъ—двадцать восемь рублей. На пересылку прилагается за каждый годовой экз. за 8 ф., а за 11 лѣтъ — за 80 фунтовъ по разстоянію.

*Отъ Москвы за каждый фунтъ посылокъ съ книгами
взимается:*

До Або 12 к. Акмоль 18 к. Архангельска 13 к. Астрахани 15 к. Баку 16 к. Благовѣщенска на Амурѣ 20 к. Варшавы 13 к. Вильно 9 к. Витебска 6 к. Владикавказа 16 к. Владиміра 3 к. Вологды 5 к. Воронежа 5 к. Выборга 8 к. Вѣрнаго 18 к. Вятки 10 к. Гельсингфорса 10 к. Гродно 11 к. Дербента 16 к. Екатеринодара 10 к. Екатеринослава 14 к. Елисаветполя 16 к. Житомира 10 коп. Иркутска 20 коп. Казани 9 к. Калиша 15 к. Калуги 3 к. Каменецъ-Подольска 13 к. Кишинева 15 к. Кіева 9 к. Ковно 10 к. Костромы 4 к. Красноярска 18 к. Куопіо 11 к. Курска 6 к. Кутайса 16 к. Кѣльцовъ 14 к. Ломжи 12 к. Люблина 12 к. Минска 8 к. Митавы 11 к. Могилева 6 к. Нижняго-Новгорода 5 к. Никол. (Приам. Обл.) 20 к. Новгорода 5 к. Новочеркаска 11 к. Оренбурга 16 к. Орла 5 к. Пензы 8 к. Перми 15 к. Петрозаводска 11 к. Петрокова 14 к. Плоцка 14 к. Полтавы 9 к. Пскова 8 к. Радома 14 к. Ревеля 9 к. Риги 10 к. Рязани 3 к. Самары 12 к. С.-Петербурга 7 к. Саратова 9 к. Семипалатинска 18 к. Симбирска 9 к. Симферополя 14 к. Смоленска 4 к. Ставропольск. губ. 14 к. Суваловъ 12 к. Сѣдлеца 12 к. Тавастгуса 10 к. Тамбова 5 к. Ташкента 18 к. Твери 3 к. Тифлиса 16 к. Тобольска 16 к. Томска 18 к. Тулы 3 к. Улеборга 13 к. Уральска 16 к. Уфы 14 к. Харьковова 8 к. Херсона 13 к. Чернигова 8 к. Читы 20 к. Эривани 16 к. Якутска 20 к. Ярославля 3 к.

с. III
40

С Л О В О

О ПОЛЬЗѢ ВОСКРЕСНАГО ОТДЫХА *.

«На третій день, при наступленіи утра, были громы и молніи, и густое облако надъ горою (Синайскою), и трубный звукъ весьма оильный, и вострепеталъ весь народъ, бывшій въ станѣ» (Исх., 19, 16).

«И изрекъ Богъ... Помни день субботній, чтобы святить его. Шесть дней работай и дѣлай въ нихъ всякія дѣла твои; а день седьмой, Суббота—Господу Богу твоему: не дѣлай въ оный никакого дѣла ни ты, ни сынъ твой, ни дочь твоя, ни рабъ твой, ни рабыня твоя, ни волъ твой, ни осель твой, ни всякій скотъ твой, ни пришелецъ, который въ жилищахъ твоихъ» (20, 8—10).

«И сказалъ Моисей народу: не бойтесь; Богъ пришелъ къ вамъ, чтобы испытать васъ, и чтобы страха Его быть предъ лицомъ вашимъ, дабы вы не грѣшили» (20, 20).

Съ тѣхъ поръ, какъ при грозныхъ предназначеніяхъ заповѣдей о почитаніи седьмаго дня данъ Богомъ, все человѣчество, забывшее Откровеніе Божественное своимъ достоинствомъ, изъ страха передъ Богомъ и ради своей собственной пользы, праздничнаго дня седьмой отдохновеніемъ отъ ежедневныхъ трудовъ и посвященіемъ его на дѣла Божіи: подъ страхомъ смертной казни, праздновало оно день седьмой въ ветхо-завѣтныхъ времена, подра-

* Произнесенное 11 іюня въ Казанскомъ соборѣ предъ благодарственнымъ молебніемъ, отслуженнымъ отъ Общества вспоможенія прикащикамъ и сидѣльцамъ С.-Петербургу.

жая Отцу небесному, въ день седьмой почившему отъ дѣла творенія,—изъ любви и благодарности къ Сыну Божию праздновало и празднуетъ оно во времена ново-завѣтныя, въ память оконченнаго Имъ въ день седьмый дѣла возсозданія человѣчества. Суббота въ ветхо-завѣтныя времена, Воскресенье въ ново-завѣтныя это суть дни, которые люди руководясь Словомъ Божиимъ установили праздновать во всѣ времена. Посему, день седьмой есть сколько день Бога, столько же и день человѣка: онъ есть день Бога, ибо долженъ быть посвящаемъ на служеніе Богу; онъ есть день человѣка, ибо безъ него человѣкъ низводитъ себя на степень животнаго.

Такого воззрѣнія на день седьмой держалась и держится и наша Православная Церковь. Послушная велѣніямъ Божиимъ она почитаетъ заповѣдь повелѣніе о празднованіи седьмаго дня. Эту заповѣдь она проповѣдуетъ людямъ въ храмахъ, внушаетъ въ школахъ, обличаетъ неисполненіе ея въ жизни. Государство наше, послушное носимымъ церковью Завѣтамъ Божиимъ, постановило даже особымъ закономъ празднованіе дней, посвященныхъ Богу (Св. Зак. т. XIV, ч. 4, ст. 29). Но какъ во дни ветхо-завѣтныя грѣшныя люди нарушали эту и другія заповѣди Божіи, почему Господь и грозилъ имъ гнѣвомъ Своимъ, также нарушаютъ эту заповѣдь и нынѣ люди русскіе православные. И нельзя сказать, чтобы нынѣ Господь бозмогнво созерцалъ это нарушеніе людьми Его заповѣдей. Какъ нѣкогда съ горы Синая, и нынѣ мечеть Онъ громы и молніи Своего гнѣва на сыновъ противленія Его святымъ заповѣдямъ. Только громы сіи не для слуха человѣческаго, молніи—не для глазъ. Давно уже сказано о грѣшникахъ, что они очи имуть, чтобы не видѣть, и уши, чтобы не слышать. Что грѣмы для безнадежно глухимъ, что молніи—для слѣпыхъ! Эти современные громы и молніи сказываются въ жизни грѣшниковъ полнымъ ея разстройствомъ, расслабленіемъ, паденіемъ. И благодареніе Богу, братіе, что есть еще между вами люди чистые сердцемъ, способные зрѣть Бога, являющагося въ грозныхъ проявленіяхъ нашей разшатаанной жизни, намъ въ назиданіе и предостереженіе. Благодареніе Богу Милосердому, что громы послѣдняго времени образумили наше общество, устремившееся къ уврачеванію своихъ язвъ, къ восстановленію жизни на Божественныхъ началахъ, завѣщанныхъ намъ въ заповѣдяхъ

Господнихъ. Но не медлительность ли наша во врачеваніи своихъ недуговъ служитъ причиною того, что и по-днесъ мы слышамъ, то тамъ, то здѣсь въ жизни людской о грозныхъ предостереженіяхъ Божественныхъ? Не медлительность ли наша причиною и того бѣдствія народнаго, которое грозитъ намъ и въ нынѣшнемъ году помѣстными голодовками, вслѣдствіе крайняго въ некоторыхъ мѣстностяхъ нашего отечества бездождія?

Но зачѣмъ грозить? Обратимся, братіе, къ жизни вашей, представители русскаго торговаго сословія, и мы увидимъ, что она не мало страдаетъ отъ вашей небрежности въ отношеніи заповѣдей Божіихъ. Цѣлію нашего настоящаго слова будетъ прослѣдить въ вашей жизни печальныя послѣдствія нарушенія четвертой заповѣди—о почитаніи воскреснаго дня. Давно уже и церковная проповѣдь и въ художественныхъ образахъ наша свѣтская литература обнаружили тѣ язвы, отъ которыхъ страдаетъ жизнь купеческая. И полезно, въ высшей степени полезно взглянуть въ это зеркало, чтобы увидѣть себя въ немъ въ наготѣ и, увидѣвъ, убоиться и устыдиться своего безобразія, а убоившись, подумать о своемъ врачеваніи. Никто да не скажетъ намъ, что съ этого священнаго мѣста не подобаетъ пользоваться данными свѣтской литературы для обличенія людокаго. Кажется, чего бы убѣдительнѣе слова Бога Живаго, Который заповѣдью требуетъ служить Ему въ день седьмой,—примѣра апостоловъ собиравшихся на молитву въ день воскресный,—постановленія гражданскаго закона, повелѣвающаго посвящать праздничные дни отдохновенію отъ трудовъ, набожному благоговѣнію и хожденію въ церковь къ слушанію службы Божіей, и однако, ничто не останавливаетъ большинство изъ васъ отъ торговли въ дни праздничные. Посмотрите же въ зеркало вашей жизни и ея отраженіе литературу, узрите въ ней свое безобразіе, до котораго довело васъ пренебреженіе праздничнымъ днемъ и, можетъ-быть это въ совокупности заставитъ васъ образумиться и приведетъ къ исправленію.

Каждый человекъ долженъ быть вѣрнымъ Богу Отцу небесному и покорнымъ слугою Его святой церкви,—добрымъ семьяниномъ, право правящимъ свой домъ, полезнымъ членомъ общества. Разсмотримъ же вашу жизнь въ этихъ отношеніяхъ.

Русскій торговый человѣкъ издревле слыветъ за человѣка набожнаго, благочестиваго. И дѣйствительно, присматриваясь къ нему въ этомъ отношеніи, нельзя не видѣть, что онъ не чуждъ того благочестія, которое выросло на почвѣ православія и выражается въ хожденіи къ утрени и ранней обѣднѣ, въ служеніи молебновъ и панихидъ у себя на дому и въ церкви,—въ радушномъ приѣмѣ священника въ домъ по праздникамъ, въ соблюденіи среды и пятницы и другихъ постовъ, въ говѣннѣ и приобщеніи свв. таинъ въ посту великомъ, въ томъ, что предъ его образомъ и дома и въ лавкѣ всегда теплится лампадка. Но не ограничивается ли онъ этими внѣшними проявленіями своего благочестиваго настроенія? Что выстаиваніе обѣдни и утрени безъ усердія къ постоянному служенію Богу въ чистотѣ помысловъ, въ безстрастіи чувствъ, въ безкорыстіи дѣятельности! Что радушіе къ священнику съ пренебреженіемъ къ его наставленіямъ и обличеніямъ! Что постъ и говѣніе безъ сокрушенія сердца! Что лампадка, теплящаяся предъ образомъ, если сердца ваши не горятъ любовію къ Богу и Его святому закону! Спрашиваю васъ самихъ, братіе, читаете ли и изучаете ли вы книгу живота—святое Евангеліе, внимаете ли и усвоите наставленія церкви Божіей и ея пастырей, вносите ли свѣтъ евангельской любви въ свои семьи, безкорыстное милосердіе—въ семьи бѣдныхъ, радѣете объ общемъ благѣ—въ семью общества и государства?

Отвѣтомъ на эти вопросы служатъ ваши отношенія къ общественной дѣятельности и къ семейной жизни. Разсматривая вашу торговую дѣятельность, какъ дѣятельность общественную, должно сказать, что это—почтенная дѣятельность. Въ общей жизни народной ваша роль состоитъ въ томъ, чтобы снабжать всѣ другія сословія, занятые своими дѣлами, всѣмъ необходимымъ, для пропитанія и домашняго обихода, по возможности скоро, удобно и дешево.

Не всякій человѣкъ, по роду своихъ занятій, можетъ оторваться надолго и на далекое разстояніе отъ мѣста своей дѣятельности для того, чтобы приобрести то или другое. И вотъ торговый человѣкъ является посредникомъ между продавцемъ или производителемъ и покупателемъ. Въ награду за это посредничество онъ пользуется разницею между покупною цѣною вещи и тою, какую назначаетъ онъ при ея перепродажѣ. Эта разница

какъ ни незначительна она въ отдѣльныхъ случаяхъ, при широмъ оборотѣ можетъ быть столь значительною, что вознаграждаетъ человѣка за трудъ и доставляетъ обезпеченіе ему на старость и семью его. Такимъ образомъ, въ торговлѣ есть соблазнъ—какъ можно дешевле купить и какъ можно дороже продать, меньше затратить отъ себя и больше получить въ свою пользу. Такое направленіе есть грѣховное направленіе въ торговлѣ, и оно-то бываетъ причиною упадка и самой торговли и личной нравственной жизни торговца. Такое направленіе, подъ вліяніемъ общаго духа нашего практическаго, черстваго вѣка, замѣчается въ нашей торговлѣ.

Русскій торговый человѣкъ, близоруко смотря на свою дѣятельность, какъ на средство личнаго обогащенія, спѣшитъ какъ можно скорѣе нажить, для чего нерѣдко забываетъ и Законъ Божій, и свою совѣсть. Это происходитъ конечно отъ того, что наши торговые люди чужды истиннаго христіанскаго просвѣщенія, не воспитаны въ духъ внутренняго благочестія. Лишь бы справиться вѣншнюю, обрядовую сторону религіи, а тамъ все возможно по своей дѣятельности: можно и обмѣрить и обвѣсить и обсчитать и т. д. Составилось даже позорное присловіе о нашей торговлѣ—„не обмануть—не продать“. Отсюда же, изъ этого стремленія къ наживѣ какъ можно скорѣе, происходитъ и эта безостановочность торговли, безъ передышки, изъ дня въ день, не разбирая ни воскресенья, ни праздничныхъ дней. При такой погонѣ за наживой, въ особенности тяжело бываетъ подручнымъ людямъ торговаго человѣка, ибо они являются для него бездушными орудіями, не знающими ни покоя, ни праздника. Что можетъ служить утѣшеніемъ для такого, порабощеннаго хозяиномъ, раба прикащика, кромѣ стремленія поживиться на счетъ хозяина? И вотъ, мы слышимъ постоянно о томъ, какъ прикащикъ нажился на счетъ хозяина, а не рѣдко и совсѣмъ обобралъ его, пустилъ его по міру. Какое наказаніе богачу за его корыстолюбіе, изъ угожденія которому онъ готовъ былъ жертвовать душевнымъ благомъ и спасеніемъ закабаленнаго имъ человѣка!

Такова неблаговидная форма веденія торговаго дѣла слышима за порядочныхъ торговцевъ нашего времени; а что сказать о тѣхъ, кои для вѣрнѣйшаго обогащенія готовы на всякую

безчестную продѣлку со своими покупателями и заимодавцами: и на злостное банкротство, и на всякаго рода обманъ воровство... „Безумный, сію же ночь душу твою истяжутъ отъ тебе“, вотъ что должно бы звучать въ ушахъ ихъ ежечасно и ежеминутно. .

Отсутствіе религіозной вдумчивости въ правила истинно-христіанской жизни и дѣятельности въ сословіи торговыхъ людей могло бы до нѣкоторой степени замѣниться стремленіемъ съ ихъ стороны къ широкому образованію. Но кто не знаетъ, что наше торговое сословіе до послѣдняго времени усердно бѣжитъ отъ широкаго и всесторонняго образованія, въ интересахъ своего же сословнаго, чрезвычайно важнаго торговаго дѣла. За сравнительно немногими исключеніями, и въ настоящее время торговые наши люди ограничиваются первоначальнымъ образованіемъ своихъ дѣтей, въ томъ разсужденіи, что умѣлъ бы сынъ читать, писать, да считать, а больше де, по его дѣлу, ему и не нужно. И стоитъ наша торговля въ зачаточномъ состояніи, ограничиваясь пока почти исключительно важнѣйшими городами, да и здѣсь совершается въ узкихъ размѣрахъ, вызывая на себя всеобщій ропотъ со стороны покупателя и по качеству продаваемого и по его дороговизнѣ. Это несовершенство нашей торговли было бы еще не столь печально, если бы рядомъ съ русскими людьми торговлею въ нашемъ отечествѣ не занимались иностранцы и иновѣрцы, которые совершенно не заинтересованы ея успѣхомъ и смотря на нее исключительно какъ на средство собственнаго обогащенія, допускаютъ въ ней всякаго рода обманъ, подрывая довѣріе къ ней на чужбинѣ и марая русское имя. Въ послѣднее время, правда, и торговые люди стали давать среднее и высшее образованіе своимъ дѣтямъ, но не мѣняя характера своей обманной торговли, не знающей ни отдыха, ни срока, и отталкиваютъ своихъ образованныхъ дѣтей отъ своей дѣятельности, которая ищутъ иныхъ родовъ занятій, оставляя дѣла своихъ отцовъ безъ своей молодой, честной и разумной поддержки. А торговля нуждается въ людяхъ. Ихъ ищутъ и находятъ въ деревнѣ. И вотъ толпы полуграмотныхъ мальчиговъ изъ богобоязненной сельской жизни идутъ въ обстановку, которая насквозь пропитана стремленіемъ къ наживѣ, и здѣсь развращаются, пока наконецъ не уходятъ опять въ деревню, унося съ собою порчу городской жизни. Такимъ об-

разомъ, вы видите, братіе, что торговое дѣло, коль скоро оно теряетъ характеръ общественнаго служенія и обращается въ средство личной наживы, падаетъ само по себѣ, чаще всего не обогащаетъ, а разоряетъ торговаго человѣка и развращаетъ подручныхъ ему людей.

„Душа, ѣшь, пей, веселись, ты имѣешь богатства на много лѣтъ“!. Такъ убаюкивала себя богачъ притчи Евангельской. Въ этихъ словахъ чрезвычайно ярко обрисовывается его самодовольство и увѣренность въ полномъ благополучіи, которое доставитъ ему его богатство. Дѣйствительно самодовольство, черствость къ другимъ, деспотизмъ — вотъ что отличаетъ человѣка, цѣлью жизни котораго служить только обогащеніе. И этотъ деспотизмъ стяжателя ни для кого такъ не тяжекъ, какъ для его же чадъ и домочадцевъ. Объ отношеніи его къ своимъ слугамъ уже было нами упомянуто: какъ онъ смотритъ на своихъ подручныхъ только съ точки зрѣнія ихъ полезности для него, такъ, конечно, и его прикащики стараются извлечь изъ своей порабощенной, тяжелой жизни всевозможныя выгоды за счетъ хозяина. Тутъ тайно, глухо происходитъ борьба, самая ужасная и отвратительная, если раскрыть ее и обнаружить, въ которой нѣтъ побѣдителей, но только побѣжденные, ибо конечный результатъ борьбы и для хозяина и для слуги его — погибель.

„Сю ночь душу твою истяжутъ отъ тебе“. Но въ этой борьбѣ торговцевъ-хозяевъ съ ихъ прикащиками борющіеся — чужіе люди. А какъ больно, тяжело видѣть отношенія деспотическаго отца семейства къ своей женѣ, къ своимъ дѣтямъ. Довольно известно о томъ деспотизмѣ, который царилъ и царитъ (хотя, можетъ быть, и въ болѣе благородной формѣ) къ купеческой семьѣ, отъ котораго въ страхъ бываетъ жена, трепещутъ дѣти. Чѣмъ можетъ сказаться такое отношеніе отца къ своимъ дѣтямъ? Въ лучшемъ случаѣ рабскою покорностью со стороны дѣтей, въ худшемъ же и чаще всего — лицемѣріемъ и ханжествомъ до тѣхъ поръ, пока желанная смерть отца не развяжетъ руки сыну или дочери на вся богопротивное. Обыденныя отношенія деспота-отца къ своимъ дѣтямъ равняются отношеніямъ его и въ случаяхъ исключительныхъ: на бракъ сына или дочери такой отецъ смотритъ какъ на торговую, выгодную сдѣлку, на ихъ ученіе какъ на средство поскорѣе открыть дорогу сыну

къ узкой торговой дѣятельности. Цѣлодневныя, изо-дня въ день, торговыя занятія, какъ показалъ опытъ, удостовѣренный и provato многими, подрываютъ физическое здоровье человѣка, черствятъ его, тупятъ умственно и нравственно, расколаживаютъ въ нѣжномъ участіи къ людскому горю или радости. Мало этого, торговый человѣкъ и не видитъ своей семьи. Цѣлый день онъ въ лавкѣ, даже въ праздничный день. А сердце требуетъ обнаруженія присущей ему силы любви, а пришибленные въ безостановочной работѣ силы требуютъ восстановления и равновѣсія чрезъ болѣе или менѣе продолжительный покой, для котораго Богъ и далъ седьмой день, и вотъ торговый человѣкъ даетъ исходъ своимъ сердечнымъ влеченіямъ по отношенію къ случайнымъ людямъ, торгующимъ своею любовію, восстанавливаетъ свои утомленные тѣлесныя силы искусственнымъ возбужденіемъ посредствомъ чрезмѣрнаго употребленія вина и сикера. Хорошо, если примѣру такого отца не послѣдуетъ и одинокая, брошенная имъ жена, а за нею и дѣти. А нерѣдко можно наблюдать подобную гибель цѣлыхъ семействъ разомъ. Какая, братіе, насмѣшка надъ самимъ собою: человѣкъ, вся жизнь котораго протекаетъ въ погоню за барышами, эти барыши губитъ на продажную любовь, на растлѣніе тѣла, на погибель своей души и душъ своихъ семейныхъ. Такой человѣкъ, по слову апостола, „получаетъ въ самомъ себѣ должное возмездіе за свое заблужденіе“. (Римл. 1, 27).

Я утомилъ бы ваше вниманіе, братіе, еслибы, побуждаемый любовію къ гнущейся торговой братіи нашей, продолжалъ выводить здѣсь наружу тѣ безчисленныя язвы, которыми заболѣваютъ они, смотря на свой трудъ, какъ на средство личнаго обогащенія. Да простятъ мнѣ тѣ благородные представители торговаго сословія, къ которымъ слова мои не относятся! Но какое, спросите вы, отношеніе всего того, что я говорилъ въ укоръ торговому сословію, къ празднованію седьмаго дня? О, братіе, прямое и непосредственное. Пренебреженіе покоемъ и святостью седьмаго дня есть одна изъ самыхъ важныхъ причинъ тѣхъ нестроений, отъ которыхъ страдаетъ ваше спасеніе, семья вашей, все ваше торговое дѣло. Вонмите заповѣди Божіей, вспомните примѣры апостоловъ, присмотритесь къ порядкамъ образованнѣйшихъ народовъ, превосходящихъ васъ своими тор-

говыми оборотами, прислушайтесь къ законамъ гражданскимъ и возвратитесь къ празднованію дня, который учредилъ Самъ Господь, почивъ отъ дѣлъ своихъ въ день седьмой, и благословилъ его и освятилъ, конечно, не для своей пользы, а для пользы людей. Возвратитесь къ празднованію воскреснаго и праздничнаго дня, и день этотъ возвратитъ васъ Богу, семьѣ, обществу.

Сей день Господень возвратитъ васъ Богу. По смыслу заповѣди, день сей долженъ быть посвящаемъ Господу при полномъ превращеніи обыденныхъ занятій, по примѣру первенствующихъ апостольскихъ христіанъ онъ долженъ быть посвящаемъ на дѣло молитвы и общенія съ братією, преимущественно бѣдною и нуждающеюся, по правиламъ церкви и узаконенію гражданскому на отдохновеніе отъ трудовъ и хожденіе въ церковь къ слушанію службы Божіей, а особенно литургіи. Во исполненіе этихъ правилъ и въ подражаніе святымъ примѣрамъ, закрывайте же отънынѣ, братіе, ваши лавки въ воскресные и праздничные дни и проводите время по-божески. Сходите утромъ въ церковь Божію и не смущаясь непріятною и жестокою работою за прилавкомъ въ праздники, отъ которой вы откажетесь, со всѣмъ пыломъ души, со всею горячностью сердца отдайтесь молитвѣ Господу Богу, со всѣмъ вниманіемъ относитесь къ чтенію слова Божьяго, къ церковнымъ назидательнымъ пѣснопѣніямъ, къ пастырской проповѣди. За одною службою, проведенною въ умиленію чувствъ и сосредоточенности мыслей, вы запасетесь такимъ оружіемъ, которымъ сможете побѣдить въ себѣ многіе и многіе соблазны, отъ которыхъ страдаете вы въ своихъ занятіяхъ. А если присоедините еще и собственныя размышленія дома къ услышанному въ церкви, и собственное внимательное чтеніе Святаго Писанія или Твореній Отеческихъ, и вечеръ праздника проведете въ слушаніи благочестивой бесѣды, которая, ко благу православныхъ, стала устраиваться у насъ довольно часто, а при вашемъ къ нимъ усердіи будутъ повторяться чаще и чаще, то вы избѣжите многіхъ соблазновъ и искушеній и въ вашей вѣдлужной—домашней и общественной жизни. За вашимъ усердіемъ къ службѣ церковной и къ назиданію въ словѣ Божіемъ уже сами по себѣ послѣдуютъ и дѣла безкорыстной, не ради наградъ и похвалъ, благотворительности, которыми вы стяжете себя богатство неветшающее, цѣнное и въ очахъ Божіихъ.

Сей день человѣка также возвратитъ васъ братья, вашей семьѣ. О, съ какою нѣжностью, съ какою любовью вы, свободные отъ дѣлъ, которыми въ потѣ лица должны по опредѣленію Божию добывать себѣ хлѣбъ, съ какою любовію послѣ службы церковной войдете вы въ свой домъ, въ свою семью! Если при этомъ и семья ваша, чада и домочадцы, подъ вашимъ вліяніемъ, сходили въ церковь Божию, какъ единокоренны будете вы въ стремленіи къ добру, какое горе не раздѣлите между собою, какихъ испытаній не перенесете. Ничто въ мірѣ не страшно семьѣ богобоязненной, чадолюбивой, заботливой другъ о другѣ. Каждый семьянинъ найдетъ въ такой семьѣ свое счастье, поддержку и ободреніе. Молитва каждаго за всѣхъ, пусть даже будетъ эта молитва лепетомъ дитяти, будетъ служить вѣрнымъ залогомъ Божественной помощи и общесемейнаго счастья. И кто изъ такой любящей семьи побѣжитъ искать себѣ утѣхъ, или радостей въѣвъ ея, въ кругу продажныхъ людей, среди опьяненія до безчувствія?

Наконецъ, день седьмой, сей день Господа и человѣка, возвратитъ васъ вашей сословной дѣятельности. Повидимому, каждую недѣлю будетъ происходить перерывъ въ вашей торговлѣ, остановка ея на день, и она должна будетъ сократиться въ своихъ размѣрахъ и въ своей прибыльности. Люди науки и сами добросовѣстные торговые люди увѣряютъ, что это только такъ кажется корыстному человѣку. На самомъ дѣлѣ этотъ Богомъ установленный полный отдыхъ отъ ежедневныхъ занятій сохранитъ васъ на нѣсколько лишнихъ лѣтъ жизни, поддержитъ васъ въ здоровомъ и бодромъ состояніи, дастъ вамъ силы и смыслъ къ новымъ широчайшимъ путямъ дѣятельности. Онъ дастъ возможность употребить часть свободнаго времени на слушаніе полезнаго чтенія о вашемъ же дѣлѣ, на чтеніе полезной книги, облагородитъ и возвыситъ торговлю, и такимъ образомъ, удержитъ при ней вашихъ дѣтей, получившихъ образованіе.

Такъ, братіе, мы старались убѣдить васъ къ соблюденію заповѣди Божіей о празднованіи седьмаго дня доводами и разсужденіями чисто человѣческими. Но, братіе, скажемъ въ заключеніе: вы вѣруете въ Бога, признаете Его Законъ, данный и разъясненный намъ въ святой Библии: четвертая заповѣдь заключена тамъ и неоднократно повторяется къ неизмѣнному ис-

полненію со стороны не только человѣка, но и скота. Самъ Богъ освятилъ этотъ день, конечно для празднованія со стороны человѣка, ибо не для Себя же, опочившаго въ этотъ день отъ дѣлъ творенія, освящала Онъ день седьмой. Неужели же Богъ дасть бы заповѣдь, еслибы она не была полезна для насъ?!. Но люди вѣка сего ищутъ въ своихъ рѣшеніяхъ основаній выше библейскихъ, которыхъ не признаютъ Божескими. Пусть ихъ ищутъ такихъ основаній. Мы же, во имя заповѣди Божіей, будемъ свято чтить день седьмой. Благодареніе Богу, что есть между вами люди, поставившіе долгомъ своей жизни добиваться повсемѣстнаго рѣшенія вопроса о праздничномъ отдыхѣ въ положительномъ смыслѣ; благодареніе Богу, что Онъ помогъ имъ печали вашихъ сердецъ повѣдать Благочестивѣйшему Царю нашему; благодареніе Богу, что и Благочестивѣйшій Государь нашъ, съ высоты трона, признаетъ положительное рѣшеніе этого вопроса дѣломъ высокой важности, утѣшается починомъ воскреснаго отдыха съ вашей добровольной стороны, и благодаритъ благороднѣйшихъ изъ васъ за доброе начало въ этомъ дѣлѣ. Будемъ же отнынѣ всѣ мы, кто примѣромъ, кто словомъ и обличеніемъ, кто помощью—содѣйствовать скорѣйшему рѣшенію вопроса о праздничномъ отдыхѣ, который подарить и наше торговое сословіе и все наше дорогое отечество великимъ благодѣяніемъ. Будемъ усердно и благодарно молиться объ этомъ и Господу Богу, благодѣющему намъ. Аминь.

Свящ. Орнатскій.

КРИТИЧЕСКІЙ ОБЗОРЪ

ГЛАВНѢЙШИХЪ МНѢНІЙ ОБЪ АНТИХРИСТѢ *.

II.

Къ какой области будетъ принадлежать антихристъ, къ религіозной или политической, вотъ вопросъ, прежде всего возникающій у насъ при разсмотрѣніи свойствъ и дѣятельности антихриста. Рѣшеніе этого вопроса потому особенно необходимо, что существуютъ разногласія касательно этого пункта. Такъ, защитники коллективнаго пониманія антихриста почти всѣ видятъ въ немъ исключительно религіозную силу. Дѣйствительно, если имѣть въ виду только извѣстное мѣсто изъ посланія ап. Павла къ солунянамъ, то, пожалуй, можно признать въ антихристѣ только религіознаго дѣятеля. Апостолъ называетъ его „человѣкомъ грѣха“, „беззаконникомъ“, „сыномъ погибели“, „противникомъ Христу“, изображаетъ его, какъ волхва, однимъ словомъ, изображаетъ его такими чертами, по которымъ должно отнести антихриста къ религіозной сферѣ. Но если взять во вниманіе пророчество Даніила и видѣнія тайнозрителя Іоанна, то считать антихриста только религіознымъ дѣтелемъ будетъ ошибочно. Связь же между всѣми этими пророчествами, какъ мы уже нашли, несомнѣнна. Обращаясь къ видѣнію прор. Да-

* См. май-іюньскую кн. «Правосл. Обзорѣн.» за 1889 годъ.

ніла (7 гл), мы видимъ, что описанные тамъ звѣри означаютъ четыре мірскихъ царства, которыя возстанутъ отъ земли, какъ это объяснено у самого же Даніила (7, 17) и какъ можно выводить изъ сопоставленія видѣнія четырехъ звѣрей пророкомъ со сномъ Навуходоносора объ одномъ огромномъ четырехъ-составномъ тѣлѣ (2, 31—45). Но пророкъ Даніилъ особенно останавливается на изображеніи четвертаго звѣря, страшнаго и притомъ ненасытимо жаднаго. Видѣнный звѣрь представился пророку съ 10 рогами, среди которыхъ вскорѣ появился еще рогъ малый, но сильный, потому что съ возникновеніемъ его тотчасъ исчезли три рога изъ числа десяти, явившихся прежде него. При такомъ видѣніи пророку открыто было, что подъ рогомъ малымъ, явившимся на главѣ звѣря, символически изображенъ нѣкоторый царь, который по своему явленію низложитъ десять царей, обозначенныхъ 10 рогами, и оснуетъ такое царство. *иже презыдетъ всѣ царства, и поятъ всю землю и покоритъ ю и поспычетъ* (Дан. VII, 7—8. 22—24). Конечно, это видѣніе пророка, какъ мы уже имѣли случай замѣтить, ближайшимъ образомъ относится къ сирійскому царю Антиоху Епифану. Но мы знаемъ, что Антиохъ Епифанъ считается прообразомъ антихриста. Если же такъ, то мы смѣло можемъ утверждать, что прототипъ этого царя—антихристъ также будетъ мірскимъ повелителемъ. „По образу Антиоха Епифана мы, справедливо замѣчаетъ Ринкъ, необходимо должны ожидать личнаго антихриста, который будетъ *мірскимъ владѣтелемъ*“¹⁾.

Въ Апокалипсисѣ св. Іоанна Богослова четыре міровыя монархіи, изображенныя прор. Даніиломъ подъ образомъ 4 звѣрей, объединяются и представляются подъ образомъ одного четырехъ-составнаго звѣря, выходящаго изъ моря (XIII, 1 и сл.). „Апокалипсическій звѣрь, говоритъ Ауберденъ, представляетъ собою земныя царства въ ихъ совокупности, тогда какъ Даніилъ видѣлъ ихъ порознь. Онъ изображаетъ собою земныя царства не въ отдѣльности ихъ другъ отъ друга и не въ томъ или другомъ періодѣ ихъ развитія, но какъ одно и то же царство міра, враждебное царству Божию“²⁾. Обращаясь къ частностямъ въ

¹⁾ Die Zeichen d. letzt. Dingen. S. 277.

²⁾ Пр. Даніилъ и Апокалипсисъ. Пер. Романова 1882 г. стр. 303—304.

изображеніи апокалипсическаго звѣря, мы замѣчаемъ въ немъ семь головъ, на которыхъ имена богохульные, и десять роговъ, украшенныхъ десятью діадемами. Что означаютъ эти рога и головы? По свидѣтельству самого же апокалипсиса (17, 9—12), какъ головы, такъ и рога суть ложные цари и незаконно захваченныя ими царства. Звѣрь же или антихристъ есть „восьмый“ изъ числа семи царей, и пойдетъ въ погибель. Такимъ образомъ, если вѣрно мнѣніе, что подъ звѣремъ изъ моря, который называется „восьмымъ царемъ“, нужно разумѣть антихриста, то безошибочно будетъ считать послѣдняго, если не царемъ въ полномъ значеніи этого слова, то во всякомъ случаѣ мірскимъ владѣтелемъ. Не только названіе этого звѣря царемъ, но и самое дѣйствіе, приписываемое ему, не даетъ права сомнѣваться въ этомъ. Право запрета купки и продажи всякому, не имѣющему начертанія звѣря (XVII, 17), даже право убивать неповняющихъ звѣрю или образу его (15 ст.), можетъ ли принадлежать человѣку, не занимающему высшаго правительственнаго поста, хотя бы обаятельно дѣйствующему на умы и сердца народа? Все это заставляетъ видѣть въ антихриствѣ прежде всего политическаго дѣятеля, имѣющаго право издавать законы и различныя постановленія. Эта наша мысль не стоитъ одиноко, но имѣетъ въ пользу свою сильное подтвержденіе въ лицѣ такихъ авторитетныхъ мужей, какъ отцы и учителя древней церкви. Св. Иринеи, объясняя извѣстное намъ мѣсто изъ Апокалипсиса (XVII, 12—14), замѣчаетъ: „очевидно, что оный (антихристъ) имѣющій придти (при кончинѣ міра) трехъ изъ нихъ (десяти царей) умертвить, а остальныхъ подчинить своей власти и онъ будетъ восьмой между ними... и они будутъ гнать церкви, а потомъ будутъ сокрушены пришествіемъ Господа нашего“^{*)}. Св. Кириллъ іерусалимскій говоритъ: „придетъ предсказанный антихристъ тогда, когда окончатся времена римскаго царства и приблизится скончаніе міра. Возстанутъ вмѣстѣ десять римскихъ царей, и въ различныя, можетъ быть, мѣстахъ, но въ одно и то же время царствовать будутъ. Послѣ нихъ однадцатый встанетъ антихристъ и восхититъ власть надъ римскимъ царствомъ посредствомъ злаго волшебнаго искусства.

*) Прот. ересей кн. V, гл. 26, стр. 651—652.

Трехъ изъ нихъ, которые воцарятся прежде него, онъ низвергнетъ, семь остальныхъ имѣя въ своей власти“⁴⁾). Хотя этотъ отецъ и допускаетъ неточность, называя 11, между тѣмъ какъ онъ въ Апокалипсисѣ считается восьмымъ царемъ, однако несомнѣнно то, что онъ считаетъ его царемъ, что и важно для насъ въ данномъ случаѣ. Св. Ефремъ Сиринъ, изображая хитрость и месть антихриста, прямо называетъ его царемъ. „Когда, говорить онъ, многія сословія увидятъ добродѣтели и силы отступника, всѣ возымѣютъ одну мысль и провозгласятъ его царемъ. И скоро утвердятся царство его, и въ гнѣвъ поразитъ онъ трехъ великихъ царей. Потомъ вознесется сердцемъ и изрыгнетъ горечь свою этотъ змѣй, смететъ вселенную, подвигнетъ концы ея, всѣхъ притѣснить“⁵⁾... Изображаемая здѣсь дѣятельность антихриста относится не къ религіозной или духовной сферѣ, но внѣшней или политической.

Признавая въ антихристѣ политическаго дѣятеля, мы вовсе не устраняемъ и религіозную его дѣятельность; напротивъ того, мы должны сознаться, что антихристъ будетъ не столько политическимъ дѣтелемъ, сколько религіознымъ. Его политическая сфера будетъ служить для него лучшею и удобною почвою для проведенія его духовныхъ цѣлей и для выполненія его высшихъ плановъ. Извѣстное дѣло, что политическая сила, необузданная и беззаконная, рѣзко различающаяся отъ законообразнаго Правительства, направляемаго и охраняемаго Самимъ Богомъ, сила полнаго дикаго насилія и произвола есть прямой результатъ того высокомерія, которое еще на порогѣ исторіи хотѣло создать себѣ имя въ постройкѣ башни до небесъ. Такая сила есть очевидная противоположность всемірнаго владычества, которое принадлежитъ Единому Богу; потому она всегда заключаетъ въ себѣ моментъ обоготворенія человѣка—идолатріи. Если такая идолатрія была возможна въ отдѣльныхъ лицахъ (напр. Навуходоносоръ—Дан. 3 гл.), то она вполне будетъ возможна и дѣйствительна въ человѣкѣ—антихристѣ⁶⁾.

⁴⁾ Отлас. Поуч. XV, стр. 319.

⁵⁾ Слово на прит. Госп., на сконч. міра и на прит. антихристово. Тв. Св. От. ч. 14, стр. 30.

⁶⁾ См. у Виноградова. Антихристъ и антихр. 1883 г. 34 стр.

Обращаясь къ внутренней, духовной сторонѣ антихриста, мы замѣчаемъ въ немъ величайшую силу грѣха. Конечно, это и не можетъ быть иначе, потому что антихристъ будетъ находиться подъ непосредственнымъ вліяніемъ и дѣйствіемъ сатаны (2 Сол. 2, 7). А извѣстно, до какой степени развращенности, безбожія и злодѣйства можетъ дойти человѣкъ, если онъ отдается сатанѣ, дозволить ему руководить и управлять собою. Сатана поможетъ антихристу достигнуть внѣшней силы и власти, подняться на недостигаемую высоту. Но онъ въ то же время вложитъ свой сатанинскій, дьявольскій смыслъ; ему удастся эту настроенность какъ бы воплотить въ антихристъ.

На крайнее безбожіе, до котораго дойдетъ послѣдній мірской властелинъ, указываетъ ап. Павелъ, когда называетъ его человѣкомъ грѣха, беззаконникомъ и сыномъ погребели. Название „ὁ ἀνθρώπος τῆς ἀμαρτίας—человѣкъ грѣха“ указываетъ на его сущность и происхожденіе. Антихристъ будетъ человѣкъ и, какъ человѣкъ, порожденіе первороднаго грѣха. Но въ то время, какъ въ каждомъ человѣкѣ замѣчаются болѣе или менѣе только слѣды наслѣдственности первороднаго грѣха, каждый человѣкъ является только грѣховнымъ (ἀμαρτωλός), болѣе или менѣе сильнымъ пріверженцемъ грѣха, антихристъ будетъ, такъ сказать, олицетвореніемъ грѣха; грѣхъ (ἀμαρτία)—этотъ принципъ зла — найдетъ въ антихристѣ своего человѣка, въ которомъ онъ вполне осуществится и обнаружится всѣмъ своимъ содержаніемъ. Черезъ это свое свойство антихристъ становится вполне соответствующимъ органомъ сатаны. Поэтому онъ раздѣляетъ и судьбу послѣдняго. Вотъ почему апостоль тотчасъ называетъ антихриста „сыномъ погребели“. Если Господь такъ назвалъ Іуду Искариотскаго (Іоан. 17, 12), который сдѣлался органомъ сатаны, то тѣмъ болѣе это названіе приложимо къ человѣку, вполне преданному дьяволу. Погребель, которая для антихриста составляетъ его стихію, для которой онъ свой, есть погребель вѣчная, духовная, черезъ отпаденіе отъ источника жизни ⁷⁾. Антихристъ, какъ бы воплотивши въ себѣ грѣхъ и отдавши врагу истины и добра—дьяволу, естественно отвергнетъ всякій законъ; поэтому апостоль далѣе (ст. 7) называетъ его „ὁ ἄνομος“, элементомъ

⁷⁾ См. у архим. Михаила. Толк. Ев. кн. 3, стр. 542.

котораго будетъ *ἀνομία* (беззаконіе), такъ какъ онъ не признаетъ никакого закона, никакой высшей воли, но, какъ олицетворенный эгоизмъ, онъ единственнымъ закономъ для себя признаетъ свою собственную волю. Этимъ эгоизмомъ отчасти и объясняется его противленіе Христу и собственное самообожаніе. Поэтому апостолъ называетъ его „ὁ ἀντικείμενος“ (противникъ)—ст. 4. Хотя LXX въ кн. Захаріи 3, 1 слово перевели словомъ *ἀντικείμενος*, но въ нашемъ мѣстѣ антихриста нельзя считать сатаню, потому что въ 9 ст. онъ различается отъ послѣдняго. Но во всякомъ случаѣ, онъ будетъ имѣть образъ мыслей и направленіе діавола, именно противодѣйствіе Богу и всему тому, что есть божественнаго въ церкви и государствѣ. Въ то время, какъ онъ будетъ стараться уничтожить то, что есть Богъ, онъ рѣшится самого себя сдѣлать богомъ, что есть, какъ замѣчаетъ Ольсгаузенъ, самая высшая степень злодѣянія, но вѣсть съ тѣмъ выраженіе совершеннаго безумія и внутренняго противорѣчія зла ^{*)}. Эту крайнюю ступень въ откровеніи антихриста ап. Павелъ описываетъ далѣе слѣдующими словами: *превозносящійся выше всего, называемаго Богомъ, или святителемъ.* (4 ст.). Поэтому, какъ вѣрно уже замѣтилъ Златоустъ ^{**)}, антихристъ не будетъ покровительствовать идолослуженію, но онъ будетъ отвлекать людей какъ отъ истиннаго Бога, такъ и отъ всѣхъ идоловъ и постарается себя самого выставить, какъ единственный предметъ почитанія. Эта достопримѣчательная мысль, что грѣхъ въ антихристѣ въ концѣ концовъ переходитъ въ самообожаніе, отираетъ намъ внутреннюю природу зла, которая заключается въ эгоизмѣ.

Прибавимъ къ этой характеристикѣ антихриста названіе „звѣрь“, которымъ окрещивается онъ въ Апокалипсисѣ, и мы получимъ полный образъ будущаго противника христіанства. Какъ по отношенію къ нѣкоторымъ людямъ наименованіе ихъ звѣрями ясно и наглядно показываетъ, что у такихъ людей совершенно утратился образъ и подобіе Божіе, что на мѣсто „дыханія Божія“ выступили у нихъ, при всей ихъ мудрости и духовномъ образованіи, пошлость, низость и плотность вну-

^{*)} Comment. 4 B. S. 508.

^{**)} На 2 Сол. Бес. 3, стр. 39.

тренняго содержанія ихъ души, такъ это и по отношенію къ антихристу.

Итакъ, безграничное властолюбіе, дерзкое невѣріе, которое открыто отвергаетъ всякое божественное откровеніе и у котораго нѣтъ ничего святаго, глубочайшее презрѣніе всякой религіи, рѣшительная ненависть къ положительной христіанской религіи въ особенности, чрезмѣрная гордость, которая не преклонится ни предъ кѣмъ-либо высшимъ, даже откажется признать существованіе Единого Высочайшаго Бога, всецѣлое погруженіе въ земное и матеріальное, вотъ свойства, которыя будетъ имѣть человѣкъ грѣха. Это—образъ антихриста, который предлагаетъ намъ о немъ Св. Писаніе.

Безъ сомнѣнія, начертанный образъ антихриста не можетъ относиться къ духу времени, или къ отвлеченному принципу зла, но только къ человѣку, потому что черты, обрисовывающія антихриста, чисто человѣческія, не безъ примѣся, конечно, и діавольскихъ чертъ, что само собою понятно при близкомъ отношеніи человѣка грѣха къ виновнику всякаго зла — діаволу. Тѣмъ менѣе можно предполагать, что всѣ эти черты антихриста воплотили въ себѣ нѣкоторыя историческія личности, такъ какъ послѣднія, хотя и имѣли нѣкоторыя изъ вышеупомянутыхъ чертъ, но не всѣ. Всѣ же эти свойства можетъ имѣть только гениальная въ нѣкоторомъ смыслѣ личность, которая будетъ служить орудіемъ діавола для его ожесточенной борьбы съ царствомъ Христовымъ. Внутреннимъ свойствамъ антихриста соотвѣтствуетъ и его внѣшняя дѣятельность. Задавшись цѣлю — *побудить многихъ* (Дан. XI, 44), *сотворити рать со святыми и превозмочь ихъ, дождеже придетъ Ветхій денми и судъ дастъ святымъ Вышнему* (7, 21—22), антихристъ предприметь, конечно, всевозможныя средства, соотвѣтствующія его нравственному характеру. Всю разнообразную дѣятельность послѣдняго врага церкви можно представить въ слѣдующемъ видѣ; будучи противникомъ Христа, какъ показываетъ самое слово „антихристъ“, послѣдній естественно и прежде всего направитъ свою дѣятельность противъ Христа, Его ученія и установленій. Дѣйствительно, изъ Св. Писанія извѣстно, что онъ будетъ отрицать, что Иисусъ есть Сынъ Божій, и отвергать Его ученіе (1 Иоан. 2, 22), превознесетъ надъ всѣмъ, что называется Богомъ или чтимъ (2 Сол. 2,

4. Дан. 11, 36—38). Отверженіе истиннаго Бога влечетъ за собою признаніе богомъ какое-либо другое существо. Но такъ какъ извѣстно, что антихристъ отвергнетъ даже идоловъ, вообще, все святое и дорогое для людей, то, естественно, предметомъ почитанія и обожанія онъ будетъ стараться сдѣлать самого себя, свое собственное „я“, т.-е. будетъ требовать отъ людей почитанія себя за бога. Такое требованіе антихриста, конечно, можетъ встрѣтить себѣ отпоръ въ лицѣ лучшихъ людей того времени. Но онъ будетъ дѣйствовать на таковыхъ лестию, хитростию и обманомъ: *пришествіе его, какъ говорится въ Св. Писаніи, будетъ со всякою силою и знаменіями и чудесами ложными* (2 Сол. 2, 9). Такое средство окажется дѣйствительнымъ. „Многіе сословія и народы, говоритъ св. Ефремъ Сиріанъ, когда увидятъ добродѣтели и силы антихриста, всѣ съ великою радостію провозгласятъ его царемъ, говоря другъ другу: найдется ли еще человекъ столько добрый и правдивый“¹⁰⁾? Противъ тѣхъ же, которые не поддадутся лести, хитрости и обману антихриста—послѣдній употребитъ вѣщныя принудительныя средства: запретить имъ куплю и продажу, будетъ мучить и убивать ихъ (Апок. XIII, 15, 17). „Первое гоненіе церкви, говоритъ блаж. Августинъ, когда христіанъ принуждали къ идольскимъ жертвоприношеніямъ ссылками, истязаніями и смертію, было исполнено насилія. Второе гоненіе, которое церковь терпитъ теперь отъ лжеучителей и лжебратій, исполнено коварства и обмана. Остается третье, имѣющее произойти отъ антихриста, самое опасное для всѣхъ, поелику будетъ сопровождаться и насиліемъ, и коварствомъ, и обманомъ: будутъ употребляемы для насилія власть, а для обмана—чудеса“¹¹⁾.

Стыснительное положеніе, въ которомъ будутъ находиться во времена антихриста истинные христіане, не можетъ долго продолжаться. Спаситель, сказавши, что въ послѣдніе дни *будетъ великая скорбь, какой не было отъ начала міра до нынѣ, и не будетъ*,—прибавилъ: *и еслибы не сократились тѣ дни, то не спаслась бы никакая плоть, но ради избранныхъ сократятся*

¹⁰⁾ Твор. св. От. ч. 14, стр. 30.

¹¹⁾ S. Augustini. Enarrat. in Psalm. IX.

(κολοβωθήσονται)¹²⁾ *ты дни* (Мф. 24, 22). Такимъ образомъ, когда скорбь всякаго рода, безповойство и стѣснительность отношеній между людьми дойдетъ до высшей степени напряженія, такъ что будетъ грозить опасность гибели для всякой плоти, т.-е. для всякаго человѣка слабого и ограниченнаго въ своихъ силахъ, тогда и прекратятся дни антихриста. Но долго ли продолжатся они,—на основаніи словъ Спасителя нельзя сказать что-либо опредѣленное. Изъ этихъ словъ только видно, что ради избранныхъ произойдетъ сокращеніе дней антихриста. Блажен. Августинъ, имѣя въ виду эти слова Спасителя, говорить, что еслибъ жесточайшее гоненіе отъ антихриста не было кратковременно, то многіе тогда погибли бы и изъ самыхъ избранныхъ¹³⁾.

Но недовольствуясь этими общими соображеніями относительно кратковременности царствованія антихриста, отцы и учителя древней церкви, а за ними и наша православная церковь, на основаніи нѣкоторыхъ указаній въ Св. Писаніи, опредѣляютъ болѣе или менѣе точно срокъ царствованія антихриста. Св. Ириней прямо говорить, что антихристъ процарствуетъ три года и шесть мѣсяцевъ¹⁴⁾. Св. Кириллъ іерусалимскій свидѣтельствуетъ, что „царствовать будетъ антихристъ только три года съ половиною. Мы говоримъ сіе, заимствуя не изъ книгъ, коихъ богодуховенность неизвѣстна, но изъ Даниїла. Онъ говорить: *и дается въ руку даже до времени, время и полувремени* (VII, 25). Подъ временемъ разумѣется одинъ годъ, въ который онъ явится и усилится; подъ временами слѣдующіе два года его законопреступнаго владычества, которые вмѣстѣ съ первымъ составляютъ три года, а подъ полувременемъ разумѣется шесть мѣсяцевъ“¹⁵⁾. Блаженный Иеронимъ такъ выражаетъ вѣрованіе церкви относительно этого предмета: „время означаетъ годъ; времена поставленныя въ двойственномъ числѣ, какъ показываетъ свойство еврейскаго языка, предъизображаютъ два года, а полвремени—шесть мѣсяцевъ, — въ теченіе коихъ святые будутъ преданы

¹²⁾ Колоβωθъ собств. значить—обрѣзывать, скрадывать. Колоβωται, по изъясненію Эразма,—это тѣ, которые скрадываютъ послѣдніе слоги,—qui ultimas syllabas supprimunt.

¹³⁾ De civit. Dei. lib. XX, cap. 8.

¹⁴⁾ Противъ ересей, кн. V, гл. 30, стр. 666.

¹⁵⁾ Оглав. поуч. XV, 16, стр. 323—324.

власти антихриста“¹⁶⁾. Тоже говорятъ о продолжительности царствованія антихриста св. Ипполитъ, Ефремъ Сиринъ, св. Іоаннъ Златоустъ, блаженный Августинъ, Феодоритъ и Андрей Кесарійскій.

Въ нашей православной церкви, подъ вліяніемъ древне-отеческихъ свидѣтельствъ, сложилось мнѣніе, что антихристъ процарствуетъ именно три съ половиною года. Преосвященный Макарій говоритъ, что владычество антихриста будетъ продолжаться только три съ половиною года, и въ пользу этого приводитъ Дан. VII, 25; XII, 7; Апок. XIII, 5; XI, 2 — 3; XII, 6, 14¹⁷⁾. Преосвященный Филаретъ замѣчаетъ: „время владычества антихристово опредѣляется 42 мѣсяцами (Апок. XI, 2; XIII, 5), или 1260 днями (XI, 3; XII, 6), т.-е. тремя съ половиною годами“¹⁸⁾.

Тираническое царствованіе антихриста будетъ прекращено самимъ Іисусомъ Христомъ. Такъ какъ оно царство—не чело-вѣческое только, но и сатанинское, то и сила для уничтоженія его должна быть болѣе высшая, чѣмъ чело-вѣческая и сатанинская. Такою силою можетъ быть только Богочеловѣкъ Іисусъ Христъ. *Онъ, говоритъ апостоль Павелъ, убьетъ (беззаконника) духомъ устъ Своихъ, и истребитъ явленіемъ пришествія Своего* (2 Сол. 2, 8). „Подобно тому, какъ огонь,—говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ,—когда только приближается, еще прежде пришествія своего, приводитъ въ оцѣпенѣніе и уничтожаетъ малыхъ животныхъ, хотя бы они еще вдали находились: такъ точно и Христъ однимъ Своимъ пришествіемъ и повелѣніемъ убьетъ антихриста. Довольно только того, что Онъ явится, и все это (коварные замыслы и обольщенія того льстеца) погибнетъ. Едва только явится Господь, и уже положить конецъ обольщенію“¹⁹⁾. *Антихристъ и жезпоророкъ оба живые брошены (будутъ) въ озеро огненное, горящее струю* (Апок. 19, 20),—вотъ конечная судьба антихриста и вообще антихристіанства.

¹⁶⁾ Hieronim, in VII cap. Daniel.

¹⁷⁾ Догмат. Богосл. 5 ч., Слб. 1851 г., стр. 194, 196.

¹⁸⁾ Догмат. Богосл. ч. 2., Черниговъ. 1864 г., стр. 471.

¹⁹⁾ Толков. на 2 Сол. Бес. 4, стр. 51, Слб. 1859 г.

III.

Что касается, наконецъ, интереснаго и любопытнаго вопроса, о времени пришествія антихриста, — то любопытство наше въ данномъ случаѣ не можетъ быть вполне удовлетворено. *Не ваше дѣло знать времена и сроки, которые Отецъ положилъ въ Своей власти* (Дѣян. 1, 7), — вотъ отвѣтъ Спасителя Своимъ ученикамъ и вообще всѣмъ, желающимъ знать о времени втораго пришествія Спасителя и вообще о послѣднихъ временахъ. *Внезапно день тотъ, какъ съть, найдетъ на всѣхъ живущихъ по всему лицу земному* (Лук. 21, 35), — говоритъ Спаситель о времени скорбей и бѣдствій, ожидающихъ христіанъ въ послѣднія тяжкія времена.

Апостолъ Павелъ, преподавши солунскимъ христіанамъ ученіе о второмъ пришествіи Христовомъ (1 Сол. 4, 13 — 18), о времени этого пришествія замѣчаетъ: *о временахъ же и срокахъ нѣтъ нужды писать къ вамъ братія: ибо сами вы достоверно знаете, что день Господень придетъ, какъ тать ночью* (V, 11 — 12). Но говоря о неизвѣстности втораго Своего пришествія, Спаситель однако не оставлялъ Своихъ учениковъ въ совершенномъ невѣдѣніи относительно будущихъ отдаленныхъ временъ. Такъ, на вопросъ учениковъ: *какой признакъ Твоего пришествія и кончины вѣка*, — Иисусъ Христосъ очень подробно описываетъ событія, имѣющія случиться предъ вторымъ Его пришествіемъ (Мѣ. 24 гл.). Точно также апостолъ Павелъ желая разсвѣять заблужденія солунскихъ христіанъ о томъ, будто бы уже настоятъ день Господень, — указываетъ самый ближайшій признакъ наступленія этого дня, именно явленіе антихриста (2 Сол. 2, 1 — 12). Излагая подробно ученіе объ антихристѣ, апостолъ сообщаетъ нѣкоторыя свѣдѣнія относительно времени явленія антихриста.

Правда, апостолъ не съ математическою точностію опредѣляетъ время этого явленія, какъ то желательно было бы для любознательнаго человѣчества. Заключенный въ тѣсныя предѣлы: „не ваше дѣло знать времена и сроки“, апостолъ Павелъ сказалъ о времени пришествія антихриста только то, что можно сказать. Желая хоть нѣсколько удовлетворить любознательности читателей относительно времени пришествія антихриста, мы обратимся къ указаніямъ относительно этого у апостола Павла.

Указавши главную черту антихриста противленіе его Богу и всему святому,—самообожаніе его, апостоль Павелъ далѣе говорить: *не помыте ли, что я, еще находясь у васъ, говорилъ вамъ это? И нынѣ вы знаете недопускающее* (τὸ κατέχον) *открыться ему въ свое время* (ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ). *Ибо тайни беззаконія уже въ дѣйствии, только* (не совершится) *до тѣхъ поръ, пока не будетъ взятъ отъ среды* (ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται) *удерживающій* (ὁ κατέχων) *теперь, и тогда откроется беззаконникъ* (2 Сол. 2, 5—8). Въ этихъ словахъ апостола несомнѣнно дается намекъ на время пришествія антихриста, хотя намекъ неясный и неопредѣленный, что вѣроятно, объяснялось болѣе подробнымъ устнымъ ученіемъ апостола Павла объ этомъ предметѣ, такъ что апостоль только напоминаетъ солунянамъ о слышанномъ ими отъ него устно. Но во всякомъ случаѣ, на основаніи этихъ словъ апостола, можно составить приблизительно такое представленіе о времени пришествія антихриста. Явленію антихриста, по апостолу, назначено опредѣленное время, такъ какъ оно (явленіе) должно наступить, по Божественному опредѣленію, въ свое время (ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ ср. Іоан. 7, 6, 30); стало быть открытіе антихриста произойдетъ не безъ воли Божіей. Богъ нѣветъ въ Своихъ рукахъ средство, которымъ Онъ задерживаетъ явленіе антихриста. Этимъ средствомъ для Него служитъ означенное апостоломъ словомъ: τὸ κατέχον²⁰⁾. Такимъ образомъ, τὸ κατέχον есть благодѣтельная сила, препятствующая антихристу обнаружить и осуществить свои злыя козни. Это—сила, которая, по соизволенію Божію, преодолевается, устранивается съ пути, или, если Онъ ее отвлекаетъ, отнимается. Эта сила дѣйствовала уже во времена апостола Павла и дѣйствуетъ въ настоящее время, потому что антихриста еще нѣтъ. Отъ судьбы этой силы зависитъ судьба антихриста. Сообразно съ такимъ значеніемъ τὸ κατέχον, и ὁ κατέχων должно означать благодѣтельную личность, стоящую на дорогѣ антихриста и мѣшающую ему вполнѣ открыться со всеми демоническими силами.

²⁰⁾ Катэчон отъ гл. κατέχειν — держать внизъ, потомъ удерживать, останавливать, сдерживать. Въ последнемъ значеніи глаголъ этотъ употребляется въ Св. Писаніи. Такъ, въ посланіи къ Римлянамъ читаемъ: *открывается истина Божія съ неба на всякое нечестіе и неправду человековъ, подавляющихъ* (κατέχοντας) *истину неправдою* (1, 18).

Но что это за сила τὸ κατέχου и что за личность ὁ κατέχων? Определеннаго и яснаго отвѣта на этотъ вопросъ дать никакъ нельзя, потому что въ Св. Писаніи нѣтъ болѣе или менѣе ясныхъ указаній на это. Поэтому можно довольствоваться только гипотезами и предположеніями. Что касается послѣднихъ, то ихъ предложено очень много, такъ что въ любомъ комментарий на 2 посланіе къ Солунянамъ можно встрѣтить перечень объясненій словъ: τὸ κατέχου и ὁ κατέχων. Общее между ними только то, что они всѣ видятъ въ „удерживающемъ“ (τὸ κατέχου) благодѣтельную силу, которая препятствуетъ открытію полной рѣшительной вражды противъ Бога и Христа, и которая устранится, если Богъ захочетъ и допустить, или отойдетъ, отступить, если Богъ ее отзоветъ и отвлечетъ.

Но какъ вездѣ, такъ точно и здѣсь, изъ общаго и согласнаго гласа толкователей разбираемаго нами мѣста выдѣляется одна (насколько мы знаемъ) личность, которая старается доказать, что подъ „каτέχων“ у апостола Павла нужно разумѣть не удерживающаго явленіе антихриста, но удерживающаго второе пришествіе Иисуса Христа, этотъ удерживающій есть антихристъ. Подобный взглядъ, какъ оригинальный, заслуживаетъ съ нашей стороны нѣкотораго вниманія.

Этотъ взглядъ высказанъ недавно Вильгельмомъ Энгельгардтомъ, деканомъ въ Вейденѣ. Въ статьѣ своей „Der Antichrist“, занявшись между прочимъ объясненіемъ „ὁ κατέχων и τὸ κατέχου“ и приведя вкратцѣ различныя толкованія этихъ выраженій, онъ далѣе говоритъ: „такимъ образомъ большинство эзегетовъ согласны между собою въ томъ, что *удерживаемое*, или *удерживаемый* есть человекъ грѣха и противникъ. Однако не невозможно также другое толкованіе, и по крайней мѣрѣ, такъ же справедливо, какъ и прежнее, такъ какъ оно имѣетъ твердую опору во всемъ ходѣ ученія и связи представленія апостола Павла. Можно утвердиться въ томъ положеніи, что удерживаемый или удерживаемое (das Aufgehaltene) есть Христосъ и Его второе пришествіе, а удерживающее или удерживающій (der Aufhaltende) есть человекъ грѣха“. Вышеприведенныя слова апостола Павла этотъ ученый перефразируетъ такъ: „и теперь, если вы вспомните устное наставленіе, вы узнаете тогда, что препятствуетъ (aufhält) тому, чтобы Онъ (Христосъ) открылся въ свое

время. Ибо тайна беззаконія уже дѣйствуетъ,—только удержи-
вающей прежде, чѣмъ будетъ устраненъ, явится какъ беззакон-
никъ“. „Мы, продолжая ученый, должны прежде всего утвер-
дить ту мысль, что апостолъ, хотя описываетъ опасности, угро-
жающія церкви, тѣмъ не менѣе желаетъ дать общее указаніе
на время пришествія Христа, и онъ дѣлаетъ это, такъ какъ
онъ доказываетъ, что второе пришествіе Христа тѣмъ только
задерживается (*aufgehalten werde*), что прежде долженъ прійти
человѣкъ грѣха“²¹⁾.

Но подобный взглядъ не оправдывается никакими данными.
Разсматриваемое нами мѣсто изъ посланія апостола Павла не
дастъ ни малѣйшаго повода къ тому заключенію, къ которому
пришелъ на основаніи этого мѣста Энгельгардтъ. Правда, апо-
столъ Павелъ имѣлъ главною своею задачею разсвѣять заблуж-
денія солунянъ касательно предстоящаго дня Господня, т.-е. вто-
раго Его пришествія. Но не смотря на такую задачу, онъ нала-
гаетъ однако ученіе не о второмъ пришествіи Господа, потому
что о немъ апостолъ говорилъ въ первомъ посланіи къ Солунянамъ
(IV, 13—18; V, 1—3), но о главномъ и ближайшемъ признакѣ
его—о пришествіи антихриста. Если апостолъ въ данномъ мѣстѣ
и касается ученія о второмъ пришествіи Господнемъ, то это
только отчасти и притомъ въ такой мѣрѣ, въ какой это не-
обходимо для уясненія главнаго пункта въ его ученіи. Главная
же и ближайшая цѣль апостола Павла была представить ученіе
о признакѣ втораго пришествія Христова, а не о самомъ этомъ
пришествіи. Поэтому, если апостолъ говоритъ о времени при-
шествія, то непосредственно о времени пришествія антихриста,
слѣдовательно и „задерживающее“ (*τὸ κατέχον*) есть удержи-
вающее не пришествіе Господа, но—антихриста. При томъ ска-
зано: *τὸ κατέχον οἰδατε, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτόν...* ст. 6. Слово
αὐτόν можетъ относиться только къ противнику Христа, потому
что въ предыдущихъ стихахъ говорится о немъ, и въ послѣ-
дующихъ о томъ же беззаконникѣ. Слѣдовательно „мѣшающее
открыться ему“, т.-е. антихристу, задерживаетъ явленіе не Хри-
ста, но антихриста. О пришествіи же Христа даже нельзя ска-
зать, что оно задерживается, имѣетъ препятствіе отъ чего-либо.

²¹⁾ См. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1877 г., 38 ч., стр. 63—64.

А къ явленію антихриста этотъ терминъ вполне приложимъ, потому что явленіе его можетъ задерживаться всемогущею волею Божіею, или чѣмъ-либо другимъ.

Навонецъ, противъ этого взгляда рѣшительно говоритъ единодушный голосъ всѣхъ толкователей выраженій: τὸ κατέχου и ὁ κατέχων, которые въ первомъ выраженіи видятъ благодѣтельную силу (при пониманіи же Энгельгардта никакъ нельзя назвать ее благодѣтельною), мѣшающую полному и рѣшительному обнаруженію антихристіанства, а во второмъ — благодѣтельную личность, противодействующую явленію антихриста. Поэтому взглядъ Энгельгардта, какъ стоящій одиноко и не имѣющій никакой опоры въ Св. Писаніи не заслуживаетъ болѣе подробнаго разбора.

Теперь перейдемъ къ обзору болѣе популярныя мнѣнія о значеніи выраженій: τὸ κατέχου и ὁ κατέχων, выраженій, отъ вѣрнаго пониманія которыхъ зависитъ болѣе или менѣе вѣрное рѣшеніе вопроса о времени пришествія антихриста. Всѣ безчисленные толкованія указанныхъ выраженій могутъ быть сведены къ двумъ главнымъ толкованіямъ: одно видитъ въ силѣ задерживающей явленіе антихриста — силу религиозную, — силу духовную, а въ „ὁ κατέχων“ какаго-либо религиознаго дѣятеля, другое же видитъ въ ней силу политическую, а въ „удерживающемъ“ — политическаго представителя. Какое изъ этихъ объясненій болѣе вѣроятно, — мы увидимъ при болѣе подробномъ разсмотрѣніи того и другаго.

а) Выходя изъ той мысли, что антихристъ будетъ главнымъ образомъ религиознымъ дѣтелемъ и обнаружится въ христіанствѣ, многіе толкователи стараются и „удерживающее“ антихриста найти также въ религиозной сферѣ. Рядъ подобныхъ толкователей восходитъ къ глубокой древности. Онъ начинается съ блаженнаго Теодорита. Этотъ отецъ церкви, приведя два мнѣнія, изъ которыхъ одно подъ удерживающимъ разумѣетъ римское царство, а другое — благодать Св. Духа, — далѣе говорить: „признаю истиннымъ утверждаемое другими. Благоугодно Богу, чтобы антихристъ явился во время скончаія міра. Посему Божіе опредѣленіе возбраняетъ явиться ему; ибо, по Божественному предреченію, сперва должно проповѣсться Евангеліе по всей вселенной, во свидѣтельство всѣмъ языкамъ, и тогда три-

идеть кончина (Мф. 24, 14). Поелику божественный апостоль зналъ сказанное Господомъ, но видѣлъ также, что преобладаетъ еще служеніе; то, слѣдуя владычному ученію, сказалъ, что прежде сокрушится держава суетврія и повсюду возсіяетъ спасительная проповѣдь, и тогда явится сопротивникъ²²⁾. Такое пониманіе слова „катѣхов“ мы встрѣчаемъ у Теофора Мопсуетскаго, который думалъ, что апостоль разумѣлъ подъ этимъ словомъ *устройство Божіе*²³⁾. Севиръ говоритъ: „удерживаетъ и не допускаетъ беззаконнику Духъ Святыи. Когда Сей, по причинѣ умноженія зла въ людяхъ, отстранится и отступитъ, тогда беззаконный тотъ возымѣетъ свободу открыться и выступить на среду, мѣшать будетъ некому“²⁴⁾. Такое толкованіе слова „катѣхов“ поддерживается и въ новѣйшее время. По мнѣнію напр. Флиппи, подъ „ὁ κатеχων и τὸ κатеχων“ должно разумѣть упорядочивающую силу Божію, — всемогущество Божіе, которое все приводитъ въ порядокъ, указываетъ всему свое время и часъ, опредѣляетъ какъ наступленіе, такъ и прекращеніе вражды противъ Бога²⁵⁾. Такой взглядъ не чуждъ и нашей православной церкви. Въ Догматическомъ Богословіи преосвященнаго Филарета читаемъ: „удерживающее антихриста есть ничто иное, какъ ниспосланный Христомъ Духъ благодати, животворное начало духовной жизни въ человечествѣ, производящее всему злему и вредному. Такимъ образомъ, антихристъ явится не иначе, какъ тогда, когда Главѣ церкви это будетъ угодно, и когда Онъ не захочетъ болѣе препятствовать дѣйствіями Духа Святаго“²⁶⁾.

Не смотря на кажущуюся правдоподобность этого объясненія слова „τὸ κатеχων“, мы однако не можемъ считать его вполне истиннымъ, такъ какъ оно возбуждаетъ нѣкоторыя сомнѣнія. Признавая во всей силѣ опредѣленіе Божіе во времени явленія антихриста, мы однако считаемъ непонятнымъ, какъ это Божественное опредѣленіе будетъ устранено, какъ это „ниспосланный Христомъ Духъ благодати“ перестанетъ дѣйствовать и тѣмъ дастъ

²²⁾ Толк. на 2 Сол. 2, 5, 6, 7.

²³⁾ См. Прав. Соб. 1885 г., июль, стр. 292.

²⁴⁾ Толкованіе еп. Теофана. Душ. Чт. 1873 г., ч. II, стр. 4.

²⁵⁾ Philippi... 6, 37.

²⁶⁾ Догм. Богосл. ч. 2, стр. 470.

возможность открыться антихристу?! Неужели дѣйствіе Св. Духа можетъ прекратиться во времени антихриста, — глава церкви не захочетъ болѣе препятствовать „дѣйствіями Св. Духа“?! Такое предположеніе не согласно съ церковнымъ преданіемъ, по которому во времена антихриста будутъ посланы Енохъ и Ілія Освятитянинъ для противодѣйствія антихристу²⁷⁾.

Далѣе, при такомъ толкованіи выраженій: то κατήχων и ὁ κατήχων, объясняется только первое выраженіе. Кто же — ὁ κατήχων? Естественно въ данномъ случаѣ предположить, что удерживающій есть Христосъ, Который Своею владычественною силою (то κατήχων) низлагаетъ всѣ проявленія зла до послѣдняго антихристіанства. Такъ дѣйствительно нѣкоторые и думаютъ, напр. Ринкъ²⁸⁾. Съ такимъ предположеніемъ естественно же всего было бы согласиться, еслибы не та судьба, которая въ будущемъ предстоитъ удерживающему (ὁ κατήχων). Удерживающій будетъ ваять отъ среды (ἐκ μέσου γενῆται), будетъ устраненъ со сцены дѣйствительности, по крайней мѣрѣ, не будетъ дѣйствовать тамъ, гдѣ Онъ прежде дѣйствовалъ. Но какъ идетъ ко Христу — ἐκ μέσου γενέσθαι? Какъ можетъ безъ Него существовать церковь? — Онъ самъ сказалъ: *се Азъ съ вами во вся дни до скончанія вѣка*, и побѣжденъ быть не можетъ, хотя бы всѣ силы адскія устремились противъ Его устроенія. *Созидуду церковь Мою, прибавляетъ Спаситель, и врата адава не одолѣютъ ей* (Мѣ. 16, 18). Притомъ, христіанская церковь не можетъ быть упряднена предъ пришествіемъ антихриста уже потому, что церковь не только препятствуетъ выступленію антихриста, но напротивъ возбуждаетъ его гнѣвъ, — онъ будетъ преслѣдовать церковь, но устранить ее не будетъ имѣть возможности. По этому же основательно толкованіе ирвингянъ выраженія „τὸ κατήχων“ по отношенію къ „сонму избранныхъ“, который сойдетъ со сцены предъ пришествіемъ антихриста²⁹⁾. Но если ограничивать значеніе выраженія „ὁ κατήχων“ небольшою частью церкви, или однимъ членомъ ея, то хотя устраненіе его будетъ возможно, однако возникаютъ новыя затрудненія.

²⁷⁾ Напр. у Іоанна Дамаскина, 301 стр.

²⁸⁾ Die Zeichen d. letzt. Zeit. B. 313—314.

²⁹⁾ См. Bibelwerk Lange. Briefe an die Thessalon. B. 123.

Приложеніе слова „κατ' ἑξῆς“ къ небольшой части церкви сдѣлалъ прежде всего Визелеръ. Выходя изъ той мысли, что „κατ' ἑξῆς“ нужно искать тамъ, гдѣ долженъ открыться, „человѣкъ грѣха“, именно въ Іерусалимѣ, онъ понимаетъ оба выраженія: τὸ κατ' ἑξῆς и ὁ κατ' ἑξῆς, въ коллективномъ смыслѣ, и разумѣтъ подъ ними тогдашнихъ благочестивыхъ гор. Іерусалима людей, а особенно христіанъ. „Но если ужъ непременно должно понимать „ὁ κατ' ἑξῆς“, какъ индивидуумъ, то подъ нимъ, говоритъ Визелеръ, должно разумѣтъ апостола Іакова Алеева, уваженіе котораго въ іерусалимской церкви было на столько велико, что онъ получилъ названіе „праведнаго“, который, пока жилъ, старался поддерживать миръ и единеніе между іудействомъ и христіанствомъ“²⁰⁾.

Не говоря уже о томъ, что апокалипсическіе процессы не мыслятся связанными съ конечными законами пространства и времени,—по 2 Солун. 2, 10 и сл., дѣятельность антихриста обнаружится не въ одномъ мѣстѣ, но въ кругу погибающихъ (ἀπολλύμενοι) и прострется на вѣхъ, не повѣрившихъ истинѣ (πάντας τοὺς μὴ πιστεύσαντας τῇ ἀληθείᾳ). Если нѣкоторые отцы церкви и допускаютъ, что главнымъ мѣстомъ дѣятельности антихриста будетъ Іерусалимъ²¹⁾, однако они не считаютъ послѣдній единственнымъ мѣстомъ. Если же такъ, то падаетъ главное основаніе Визелерова объясненія. Потомъ невѣроятно, чтобы апостолъ Павелъ іудеямъ-христіанамъ приписалъ такое значеніе и Іакову—такое исключительное положеніе въ дѣлѣ развитія божественнаго царства,—Павелъ, который безразлично смотрѣлъ на іудеевъ и еллиновъ, обрѣзанныхъ и необрѣзанныхъ, рабовъ и свободныхъ (1 Кор. 7, 19—24).

Подобное же объясненіе выраженій: τὸ κατ' ἑξῆς и ὁ κατ' ἑξῆς, предложено было и Бѣме, который подъ этими выраженіями разумѣтъ „apostologum choros“,—сонмъ апостоловъ, и изъ нихъ въ особенности одного болѣе знаменитаго мужа. Кто этотъ мужъ,—Бѣме не знаетъ; но онъ строить догадки, что этотъ мужъ есть Іаковъ, епископъ іерусалимской церкви, пользовавшійся у

²⁰⁾ Wieseler. Chronologie d. apost. Zeitalters, B. 272—273.

²¹⁾ Напр. Кирилл іерусалимскій, Иринеи и др.

всѣхъ величайшимъ авторитетомъ ³²⁾. Этотъ взглядъ раздѣляетъ и Гриммъ съ тѣмъ только измѣненіемъ, что подъ „однимъ болѣе знаменитымъ мужемъ“ онъ разумѣетъ самого апостола Павла, „такъ какъ онъ, — говоритъ Гриммъ, — по собственному сознанию (1 Кор. XV, 10), сдѣлалъ для царства Христова больше, чѣмъ всѣ прочіе апостолы, и тѣмъ самымъ сильнѣйшимъ образомъ противодѣйствовалъ антихристіанскому принципу. Правда, говорить далѣе Гриммъ, нашему объясненію, кажется, противорѣчить выраженіе „ἐκ μέσου ὑένηται въ ст. 7, коль скоро понимать его за устраненіе чрезъ смерть, такъ какъ апостоль, по 1 Сол. 4, 15; 1 Кор. 15, 52, надѣялся дожить до пришествія Господа. Но противъ этого сомнѣнія уже Шёттъ (Schött) замѣтилъ, что это выраженіе не необходимо означаетъ смерть, но вообще: быть устраненнымъ, дѣлаться безвреднымъ, напр. чрезъ заключеніе въ темницу“. Что касается катѣховъ въ среднемъ родѣ, то оно, по объясненію Гримма означаетъ задерживающую, препятствующую власть, которую имѣли апостолы ³³⁾. Но и это объясненіе нельзя считать вполне удовлетворительнымъ. Предполагать, какъ Шёттъ, что устраненіе апостола Павла случилось чрезъ его заключеніе, — нѣтъ никакихъ основаній, такъ какъ дѣятельность апостола продолжалась и въ темницѣ, ходатайству его и тамъ не было конца. Что это такъ, доказываютъ нѣкоторыя посланія, каковы: къ Ефесянамъ, Колоссянамъ, къ Филимону, къ Филиппійцамъ и второе къ Тимофею, которыя, по общему признанію, написаны апостоломъ Павломъ во время его послѣдняго темничнаго заключенія ³⁴⁾. Главный же недостатокъ объясненія Гримма, Визелера и другихъ состоитъ въ томъ, что они, при объясненіи „катѣхов“, имѣютъ въ виду ближайшій періодъ времени и не простираются въ далекую будущность. По ихъ объясненіямъ, вслѣдъ за смертію того или другаго изъ апостоловъ долженъ открыться антихристъ, между тѣмъ какъ мы и въ настоящее время не замѣчаемъ явленія антихриста, какъ послѣдняго, предваряющаго пришествіе Христова, противника

³²⁾ De spe messiana apostolica. Hal. 1826 г., p. 30.

³³⁾ См. Studien und Kritiken 1850. 4 Heft. Grimm. Die Echtheit d. Briefe an die Thessal. Anmerk. 24 B. 791—792.

³⁴⁾ Chronologie d. apost. Zeitalters. Wieseler. B. 374 ff.

Христа и Его церкви. Поэтому подъ „катѣхов“ нужно разумѣть такую силу, которая задерживала пришествіе антихриста еще во времена апостола Павла и которая задерживаетъ и въ настоящее время, потому что антихристъ еще не явился. Этому требованію, повидимому, стараетсяъ удовлетворить Евальдъ, придумавши оригинальное объясненіе выраженій „τό κатеχων и ὁ κатеχων“.

„Предъ нами, говоритъ онъ, здѣсь тайна, о которой въ первыя апостольскія времена только вѣрующіе между собою бесѣдовали и которую они распространяли, такъ что апостолу Павлу неудобно было говорить о ней ясно“. Тайна эта, образовавшаяся въ нѣдрахъ іерусалимской церкви, заключается теперь, по открытію Евальда, въ томъ, что „τό κатеχων“, удерживающее явленіе антихриста, есть пришествіе Иліи на землю, а ὁ κатеχωνъ есть самъ Илія, который опять придетъ на землю предъ явленіемъ антихриста и только имъ будетъ лишенъ жизни³⁵⁾. Нельзя отказать въ остроумности подобнаго объясненія, но за то оно страдаетъ отсутствіемъ подкладки дѣйствительности. Правда, существуетъ въ православной церкви мнѣніе, основанное на Апок. XI, 3—12, что Илія и Енохъ будутъ посланы съ неба Богомъ для противодѣйствія антихристу и обличенія его послѣдователей,—они сразятся съ антихристомъ и падутъ жертвами его неистовства, потомъ чрезъ три дня воскреснутъ и вознесутся на небо³⁶⁾.

Въ этомъ древне-отеческомъ мнѣніи несомнѣнно то, что Илія и Енохъ придутъ на землю во время тиранніи антихриста, а не прежде явленія его (антихриста), поэтому пришествіе Иліи не можетъ быть тѣмъ, что по слову апостола Павла, *не допускаетъ открыться противнику въ свое время* (2 Сол. 2, 5). Потомъ, по общему вѣрованію православной церкви, будетъ посланъ не одинъ свидѣтель (Илія), но двое,—Енохъ и Илія. Поэтому, чтобы остаться вѣрнымъ отеческому преданію, Евальду необходимо признать „удерживающими пришествіе антихриста“ Илію и Еноха,

³⁵⁾ Jahrbücher der biblisch. Wissenschaft. 3 Jahrb. Gött. 1851. B. 250 ff.

³⁶⁾ Наур. у бл. Феодорита—Твор. св. от. 1857 г., 3 кн., 175 стр.; у Ефрема Сирина—Твор. ч. 2, стр. 390; у Іоанна Дамаскина—Точн. излож. прав. вѣрн., стр. 301; въ Догм. Богословіи преосв. Филарета ч. 2, стр. 470.

а не одного Илію. Наконецъ, это върваніе православной церкви имѣеть свое основаніе только въ Апокалипсисѣ апостола Іоанна, Павелъ же ни слова не говоритъ объ этихъ двухъ свидѣтеляхъ. Поэтому предполагать, что апостоль Павелъ, говоря объ удерживающемъ явленіе антихриста, имѣлъ въ виду пророка Илію, который опять придетъ на землю, это значить навязывать апостолу чуждое ему ученіе.

б) Большею обстоятельностью отличаются мнѣнія, объясняющія выраженіе „τὸ κατέχου“ въ смыслѣ римскаго государства, или вообще политической силы, а „ὁ κατέχου“ въ смыслѣ высшаго представителя этой силы. На первый взглядъ, конечно, представляется страннымъ, какъ это сила политическая, сила огня и меча, можетъ задерживать потоки нравственнаго зла и недопускать открыться ему въ въ одной личности—антихристѣ. Но эта странность вполне исчезнетъ, если мы будемъ разумѣть подъ силою политическою то, что должно подъ нею разумѣть по разумной идеѣ объ этой силѣ. Законная политическая сила, будетъ ли то римское государство, или другое какое, есть не только внѣшняя сила меча и огня, но и сила внутренняя, нравственно-юридическая, поддерживающая въ человѣческомъ обществѣ законный порядокъ и предохраняющая общество отъ всякихъ уклоненій отъ нормы закона. Вотъ въ силу какого взгляда на государственную власть образовалось очень много разнообразныхъ въ частности, но согласныхъ въ общемъ объясненій выраженій: τὸ κατέχου и ὁ κατέχου, въ смыслѣ политической силы и высшаго представителя ея. Такое объясненіе начинается съ глубокой древности и кончается новѣйшими представителями богословской науки на Западѣ.

Уже Тертуліанъ считалъ твердость римскаго государства замедленіемъ конца міра. Назвавши царство антихриста „величайшею силою, угрожающею всему міру“, этотъ церковный учитель говоритъ далѣе: „мы знаемъ, что самый конецъ міра, угрожающій страшными жестокостями, задерживается строемъ римской имперіи“³⁷⁾. Въ другомъ мѣствѣ онъ же, приведя слова ап. Павла: *тайна беззаконія не совершится до тѣхъ поръ, пока не будетъ взята отъ среды удерживающій теперь* (2 Сол. 2, 7),

³⁷⁾ Apolog. c. 32. см. Zeitschrift für wiss. Theolog. 1862 г. 2 Heft. S. 252.

спрашиваетъ: кто? и отвѣчаетъ: „кто, какъ не римское государство, устраненіе котораго чрезъ раздѣленіе на десять царей вызываетъ антихриста“³⁸⁾. Св. Іоаннъ Златоустъ, упомянувши о двухъ мнѣніяхъ, изъ которыхъ одно полагаетъ, что подъ „удерживающимъ“ должно разумѣть благодать Св. Духа, а другое—римское государство, замѣчаетъ: „съ этимъ послѣднимъ я больше соглашаюсь, почему? Потому что, еслибы апостолъ хотѣлъ говорить о Духѣ, то не выразился бы объ этомъ неясно, но (сказалъ бы) опредѣленно, что теперь ему (антихристу) мѣшаетъ явиться благодать Св. Духа, т.-е. чрезвычайныя дарованія. Кромѣ того надлежало бы ему уже придти, если тогда онъ долженствовалъ придти, когда оскудѣютъ чрезвычайныя дарованія, потому что они давно оскудѣли. Но такъ какъ апостолъ говоритъ это о римскомъ государствѣ, то понятно, почему онъ только намекаетъ на это и до времени говоритъ объ этомъ прикровенно, Онъ не хотѣлъ навлечь на себя чрезмѣрной вражды и бесполезной опасности“³⁹⁾... Св. Кириллъ іерусалимскій послѣ характеристики антихриста замѣчаетъ: „придетъ же предсказанный антихристъ тогда, когда окончатся времена римскаго царства, и приблизится скончаніе міра“⁴⁰⁾. „Удерживающій, говоритъ блаж. Іеронимъ, устраняется (т.-е. римская имперія разрушается), и не должны ли мы видѣть, что антихристъ приближается“⁴¹⁾. Вообще, въ древнѣйшій христіанскій періодъ времени явленіе антихриста тѣсно связывали съ паденіемъ римской имперіи, такъ что эти два событія представляли почти одновременными.

Такое отеческое мнѣніе проходитъ чрезъ весь средній вѣкъ и находитъ себѣ защитниковъ даже въ новѣйшее время. Послѣ того, какъ римская имперія пала (въ 476 г.), а антихристъ не пришелъ, толкователи выраженія „тò катеχον“ въ смыслѣ римскаго государства стали считать Карла великаго реставраторомъ римскаго государства и, подъ руководствомъ пророчества Даніила (2, 40 и сл.) о четырехъ монархіяхъ, стали разсматривать

³⁸⁾ De resurrect. carn. cap. 24. Ibid.

³⁹⁾ Бесѣда 4 на 2 Солун. 2, 6—7.

⁴⁰⁾ Оглас. Поуч. XV, стр. 318—319.

⁴¹⁾ Ad. Ageruchiam, ep. 123, 16.

римскую имперію, какъ четвертую монархію, такимъ образомъ, какъ туловище, ноги и пальцы того образа, который описанъ въ указанномъ мѣстѣ. Ноги, по ихъ мнѣнію, указывали на распадѣніе римской монархіи на восточную и западную, пальцы— на новѣйшія государства христіанско германской Европы. Таково мнѣніе Ньютона, Бенгеля, Стидлинга и др.⁴²⁾ Подобнымъ толкованіемъ и воспользовались протестанты для проведенія своего тенденціознаго взгляда на папство, какъ на антихриста. Протестантскіе богословы этой категоріи соглашались, что римская имперія давнымъ-давно уничтожена, но они думали видѣть продолженіе ея въ нѣмецкой имперіи. Но это предположеніе протестантовъ опровергается тѣмъ фактомъ, что нѣмецкая имперія какъ 4-я монархія, по предсказанію Даніила,—была уничтожена. Наполеономъ въ 1806 году, между тѣмъ какъ антихриста еще не было. Правда, нѣкоторые изъ протестантовъ (напр. Гриземакъ) Наполеона считали тѣмъ, который устранилъ „тò катѣхон“, т.-е. антихристомъ. Но это мнѣніе уже потому ложно, что вслѣдъ за Наполеономъ не послѣдовало пришествія Христова и кончины міра. Искать послѣ этого тò катѣхонъ въ государствахъ Рейнскаго союза, или вообще нѣмецкаго союза, въ высшей степени не надежно, потому что эти союзы не составляютъ того общаго цѣлаго, которое апостолъ хотѣлъ выразить однимъ словомъ „тò катѣхон“. А что такое ó катѣхонъ, на это едва ли отвѣтятъ даже защитники упомянутаго нами предположенія, такъ какъ при устройствѣ ихъ политическаго управления немисливо найти одну (а это выражается опредѣленнымъ членомъ ó) главу этого управления. Большею основательностью отличаются поэтому тѣ мнѣнія, которыя объясняютъ выраженіе „тò катѣхон“ въ смыслѣ политической силы вообще, а ó катѣхонъ—въ смыслѣ представителя или главы этой силы. Такое объясненіе мы находимъ у новѣйшихъ представителей западной богословской науки. Таковы: Лютербекъ, Лянге, Ольсгаузенъ, Баумгартенъ, Этингенъ, Ауберленъ, Лютардъ, Карстенъ и др. Приведемъ мнѣнія нѣкоторыхъ изъ нихъ. *Ольсгаузенъ*, послѣ краткихъ замѣчаній объ объясненіяхъ выраженія „тò катѣлов“ въ смыслѣ религіозной силы, говоритъ: „для объясненія тò катѣловъ остается одно пред-

⁴²⁾ См. у Olshausen... стр. 520.

положеніе, что подъ этимъ выраженіемъ нужно понимать всякое упорядоченное политическое состояніе, которымъ, съ одной стороны, дается сильный отпоръ всякой ἀποστασία и ἀνομία, съ другой стороны, допускается и охраняется постоянное, спокойное развитіе христіанства. Естественнымъ прообразомъ такого политическаго состоянія было римское государство, какъ крѣпчайшій, правильный государственный организмъ⁴³⁾. Нѣмецкій апологетъ христіанства *Лютардъ* говоритъ: „въ христіанскомъ сознаніи едва ли есть что-либо болѣе твердое, чѣмъ то, что нравственный правовой порядокъ (Rechtsordnung) есть божественный оплотъ, который и теперь еще сдерживаетъ волны страшной бездны. Такъ нужно понимать слова апостола Павла объ удерживающемъ. Къ этому побуждаетъ и названіе антихриста „беззаконникомъ“, т.-е. такимъ человекомъ, который презираетъ не только человѣческія права, но даже божественный порядокъ нравственной жизни. Ибо это—духъ безбожія, который обнаруживается также въ ниспроверженіи правоваго человѣческаго порядка. Нравственныя силы человѣческой жизни, слѣдовательно, являются такими, которыя апостоль разумѣлъ подъ этимъ препятствіемъ (Hemmniss) безбожію“⁴⁴⁾. *Отто Герляхъ* прежде всего замѣчаетъ, что можно только гадать, что разумѣть подъ „удерживающимъ“, и затѣмъ догадывается, что это можетъ быть верховная власть, опирающаяся на религію, какою тогда были языческіе римскіе императоры; а въ средніе вѣка, вопреки папѣ, христіанскіе государи, въ настоящее же время—наибольшая часть христіанскихъ правительствъ⁴⁵⁾. *Меснеръ* считаетъ несомнѣннымъ, что ап. Павелъ имѣлъ при этомъ въ виду власть своего времени, только остается неизвѣстнымъ, какую именно власть того времени онъ разумѣлъ: власть ли вообще, или отдѣльную личность, въ которой сосредоточится удерживающая сила⁴⁶⁾.

Съ правдоподобностію этихъ объясненій нельзя не согласиться. Понимая государство вообще, какъ начало выражающее и охра-

⁴³⁾ Olshausen. Comment. B. 4. §. 525—526.

⁴⁴⁾ Die Lehre v. d. letzt. Ding. стр. 158.

⁴⁵⁾ Das Neue Testam. mit Anmerkungen z. d. st. Berlin. 1854.

⁴⁶⁾ Die Lehre der Apostel, Leipzig. 1856 г. стр. 287.

няющее нравственный и правовой порядокъ человѣческаго общества, какъ общую силу, обнимающую, поддерживающую и развивающую умственные и нравственные силы человѣчества,— можемъ ли мы не признать въ немъ ту силу, тотъ нравственный оплотъ, посредствомъ котораго Богъ задерживаетъ полное обнаруженіе *тайны беззаконія* въ послѣднемъ выразителѣ ея— антихристѣ?! Какъ бы ни было устроено государство, кѣмъ бы оно ни управлялось, но пока религія, нравственность, право, общественное благо и спокойствіе, уваженіе къ личности считаются коренными основами государства, до тѣхъ поръ антихристъ не можетъ явиться, безмятежное существованіе церкви обезопасено вѣншимъ образомъ. Но какъ только подрывается государственная власть, уничтожается управление,—и государство и церковь находятся въ величайшей опасности. Исторія революціи показала и примѣры намъ того, какъ на время отнимается изъ среды міра удерживающее и являются прообразы, предтечи антихриста.

Что касается римскаго государства, которое ближайшимъ образомъ имѣлъ въ виду апостолъ Павелъ, говоря объ „удерживающемъ“, то и оно не лишено того общаго значенія, какое имѣетъ политическая сила вообще въ дѣлѣ обнаруженія антихриста. И римское государство, конечно, имѣло Божественное призваніе и исполняло свое назначеніе, именно въ поддержаніи правоваго отношенія между людьми и въ развитіи чувства справедливости. Въ этомъ обнаруживается величіе римскаго духа и это есть наследство его, которое отъ него перешло на послѣдующія времена. Самъ ап. Павелъ испыталъ на себѣ римскую справедливость: отъ бѣшенства Іудеевъ его защищалъ римскій судъ. Правда, какъ римскій народъ, такъ и начальство римскаго государства чѣмъ дальше, тѣмъ больше становились во враждебныя отношенія къ христіанству, однако нельзя отрицать того факта, что иногда и христіане находили свою защиту въ римскомъ правѣ. Поэтому апостолъ учитъ, что нужно подчиняться высшей власти, какъ поставленной отъ Бога хранительницѣ нравственнаго права (Римл. XIII, 1), и убѣждаетъ христіанъ молиться за *царей, и за всѣхъ начальствующихъ, чтобы проводили намъ жизнь тихую и безмятежную во всякомъ благочестіи и чистотѣ* (1 Тим. II, 2). Апостолъ Петръ, подобно Павлу, также

убѣждаетъ малоазійскихъ христіанъ быть покорными всякому человеческому начальству (1 Петр. II, 13).

При такомъ высокомъ взглядѣ апостоловъ на политическую власть вообще и въ частности на римскую, ничего нѣтъ удивительнаго, если въ ученіи объ антихристѣ у ап. Павла могла быть рѣчь о государственной силѣ, какъ удерживающей антихриста. „Въ ученіи объ антихристіанствѣ, говоритъ Лютардъ, заключалась опасность для христіанъ стать неправильно въ мысляхъ и даже во вѣншнемъ поведеніи по отношенію къ общественной жизни и къ начальствующимъ въ государственномъ организмѣ, еслибы не дано было при этомъ другаго ученія, что въ самомъ государственномъ порядкѣ исполняется воля Божія и управляетъ благодатная сила. Это-то послѣднее ученіе и выражаетъ ап. Павелъ въ рѣчи объ удерживающей силѣ, которая еще стоитъ на пути обнаруженію антихриста“⁴⁷⁾ По своему мудрому плану учительства, ап. Павелъ не говоритъ Солунянамъ о тѣхъ притѣсненіяхъ которыя ожидаютъ ихъ со стороны мірской силы и будущаго носителя ея, не указавши имъ вмѣстѣ съ тѣмъ на побѣдоносную духовную силу, которая господствуетъ въ правильномъ государственномъ устройствѣ и которая препятствуетъ полному обнаруженію того страшнаго будущаго,—чтобы тѣмъ обезопасить трезвость ихъ сужденій и правильность вѣншняго ихъ поведенія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ христіане узнали также, что нельзя предаваться полной безопасности въ той мысли, что нужды еще нѣтъ и антихристіанство еще не скоро наступитъ, ибо, если существуетъ эта духовная сила, препятствующая антихристіанству, то, чтобы явиться антихристу ничего больше не нужно, какъ того, чтобы эта сила была устранена. Все въ существѣ дѣла уже готово для явленія антихриста: *тайна беззаконія уже дѣйствуетъ*, т.-е. антихристіанство существовало и теперь существуетъ, недостаетъ только концентраціи его въ одной личной главѣ. Что антихристъ еще не явился, это зависитъ не столько отъ человѣка, сколько отъ Бога, который чрезъ высшій земной порядокъ удерживаетъ его. Но нужно только Богу отстранить Свою десницу, а антихристъ будетъ готовъ.

⁴⁷⁾ Die Lehre v. letzt. Ding. стр. 157.

Что касается „ὁ κατ' ἐχθρῶν“, то сообразно съ пониманіемъ этого выраженія въ среднемъ родѣ по отношенію къ русскому государству, или политической силѣ вообще.—большинство толкователей разумѣетъ подъ нимъ высшаго представителя политической власти,—въ римскомъ государствѣ—императора, а въ другомъ родѣ управленія—высшую главу его, спрашивается—какъ дурные, въ высшей степени безбожные римскіе правители, каковъ напр. Кай Калигула, Клавдій и др., могли казаться апостолу представителями той силы, которая еще задерживаетъ полное обнаруженіе зла? Можно ли считать тѣмъ, который препятствовалъ появленію антихриста, императора Нерона, котораго нѣкоторые христіане отождествляли съ антихристомъ и на котораго дѣйствительно можно смотрѣть, какъ на прообразъ послѣдняго врага Христовой Церкви? Богъ или менѣе основательно рѣшаетъ этотъ вопросъ Ольсгаузенъ. Онъ апостольское выраженіе „ὁ κατ' ἐχθρῶν“ прилагаетъ ко всякому представителю римской власти, но только въ той мѣрѣ, поскольку онъ выполнялъ общую идею государственнаго строя, или иначе говоря, этотъ ученый разсматриваетъ римскаго императора не по его дѣйствительности, но по его главному назначенію, какъ правителя. „Хотя какой-либо изъ римскихъ императоровъ могъ быть разсматриваемъ въ типическомъ смыслѣ, какъ антихристъ, однако это, говоритъ Ольсгаузенъ, не препятствуетъ намъ считать его „удерживающимъ“, конечно, не по индивидуальнымъ его особенностямъ, каковыя могутъ напоминать много антихристіанскихъ чертъ, но по его *должностному положенію* (nach seiner *amtlichen Stellung*)“⁴⁸). Къ этому основанію Ольсгаузена можно присоединить то соображеніе, что въ священныхъ книгахъ тѣ или другія историческія личности представляются, какъ орудія и средства высочайшаго Промысла Божія, находяціяся подъ дѣйствіемъ благодати Божіей, ихъ освящающей и направляющей (см. Исаіи XIII, 3). При такомъ взглядѣ становится понятнымъ то обстоятельство, что Богъ избираетъ для проведенія Своихъ мудрыхъ плановъ иногда и недостойныя орудія. Таковъ напр. Навуходоносоръ, ставшій въ рукахъ Божіихъ орудіемъ Его для наказанія народа Еврейскаго.

⁴⁸) Olsbhausen. Comment. B. 4. с. 522.

Но какъ государственная сила одна не можетъ сдержатъ потоки нравственнаго зла, и на помощь ей должна явиться благодатная сила Божія, такъ точно и земной представитель государственной власти не въ силахъ одинъ противоудѣйствовать антихристу, послушному орудію сатаны; онъ съ своими наличными средствами не можетъ задержать явленіе антихриста, пришествіе котораго будетъ по дѣйствию вышесземной силы. Поэтому, если мы, на основаніи словъ апостола Павла, высшему представителю земной власти приписываемъ силу задерживать на время пришествіе антихриста, то для объясненія возможности такого важнаго значенія представителя государства необходимо должны допустить вышесземную помощь, воздѣйствіе болѣе высшей силы, нежели какою располагаетъ временный правитель государства.

Какая это сила, помогающая главѣ государства сдерживать на время открытіе антихриста, это самымъ основательнымъ и правдоподобнымъ образомъ объяснилъ намъ нѣмецкій богословъ Гофманъ. Выходя изъ того соображенія, что апостолъ Павелъ въ ученіи объ антихристѣ основывается на своей устной проповѣди (2 Сол. 2, 5) и въ ней, при разсужденіи объ антихристѣ, безъ сомнѣнія, опирается на пророчествѣ Даниила о наглѣмъ и коварномъ царѣ, Гофманъ думаетъ въ томъ же источникѣ найти объясненіе о катѣхув. И дѣйствительно такъ, разсуждаетъ далѣе Гофманъ. Въ книгѣ Даниила гл. X, в. 10. 13 ст. Ангелъ — князь говоритъ Даниилу: „я противостоялъ князю царства персидскаго“; это не значитъ: человѣческому князю; ст. 13 показываетъ, что нужно различать между царями или князьями Персіи и между сверхчеловѣческимъ, надмірнымъ княземъ царства персидскаго. Подъ княземъ царства персидскаго можетъ разумѣться злой духъ, старающійся земныхъ князей Персіи склонить ко злу. Этому злѣму духу и оказалъ сильное противоудѣйствіе добрый ангелъ, явившійся Даниилу. Этотъ добрый ангелъ такимъ образомъ въ Персіи есть о катѣхув, который усиливаетъ то, что уже существовало въ Персіи, какъ то катѣхов; этотъ добрый ангелъ побуждаетъ персидскаго государя благосклонно относиться къ народу Божію; это — добрый духъ, который господствуетъ въ языческой мірской силѣ (Weltmacht), духъ, проявляющійся въ нравственномъ, правовомъ порядкѣ язычества и

назначенный Господомъ для осуществленія своего опредѣленія о спасеніи Израиля. Въ греческой монархіи, объявляетъ добрый ангель, онъ уже не будетъ имѣть силы вліянія и дѣйствія; тамъ онъ долженъ будетъ оставить поле борьбы, или, какъ выражается ап. Павелъ, ἐκ μέσου γαρέσθαι; послѣ же этого и придетъ антихристъ Ветхаго Завѣта (Антиохъ Епифанъ). Апостоль Павелъ, имѣя въ виду это пророчество Даниила, пользуясь даже нѣкоторыми выраженіями изъ этихъ пророчествъ, ветхозавѣтное представленіе объ удерживающемъ своего рода переноситъ на христіанскую эру: именно, подъ ὁ κατέχων онъ разумѣетъ, поясняетъ Гофманъ, охраняющее господство духа, чрезъ которое дается мѣсто духу Христову, но если первый удалится, то тотчасъ же придетъ антихристъ⁴⁹⁾. Къ этому объясненію Риггенбахъ съ своей стороны прибавляетъ: „мы также говоримъ о духѣ времени какъ въ хорошемъ, такъ и дурномъ смыслѣ, и разумѣемъ подъ нимъ господствующую, такъ-сказать, эпидемическую силу, которая могущественнѣе всякаго отдѣльнаго чело-вѣка, только понимаемъ это безлично въ среднемъ родѣ. Но Св. Писаніе присоединяетъ къ этому мужское имя и показываетъ намъ въ глубинѣ человѣческой міровой жизни борьбу добрыхъ и злыхъ, реальныхъ, личныхъ силъ. Очевидно, борьба двухъ принциповъ, съ одной стороны, тайны беззаконія, а съ другой, удерживающей силы, есть душа исторіи“⁵⁰⁾. Этому же объясненію слѣдуютъ Люгардъ, Баумгартенъ, Ауберленъ, Эттингенъ и др.

Это объясненіе, предложенное въ первый разъ Гофманомъ и поддерживаемое потомъ многими западными богословами, вполне можетъ быть принято нами: оно не только не противорѣчитъ Слову Божію, но напротивъ вполне согласно съ представленіемъ его о мірѣ духовъ и о томъ значеніи, какое имѣютъ въ исторіи эти невидимые дѣятели. Что ангелы служатъ орудіями Провидѣнія Божія въ сохраненіи и управленіи міромъ, истина эта вообще утверждается въ Св. Писаніи и въ особенности въ книгѣ Даниила и въ Апокалипсисѣ, потому что въ нихъ больше, чѣмъ

⁴⁹⁾ Hofmann, Schriftbeweis. 1 Hälfte. 2 Aufl. 1857. S. 35277. und Die heilige Schrift N. Test. Th. I, S. 318—326.

⁵⁰⁾ Riggenbach, Briefe an die Thessalon. S. 125.

въ другихъ книгахъ, приподнята завѣса, скрывающая отъ насъ міръ невидимый. Св. Писаніе признаетъ дѣйствіе ангеловъ во всей природѣ, даже въ явленіяхъ обыкновенныхъ и постоянныхъ (Іоан. V, 4. Евр. I, 7. Апок. VII, 1—3. XIV, 8. XVI, 5). „Каждому изъ ангеловъ, говоритъ блаж. Феодоритъ, поручено попеченіе о каждомъ изъ насъ, оберегать, сохранять и избавлять насъ отъ козней лукаваго демона“⁵¹⁾. При такомъ представленіи Слова Божія объ ангелахъ, какъ постоянныхъ нашихъ хранителяхъ, можно ли отказывать имъ во вліяніи на царства. на жизнь цѣлыхъ народовъ?! Блаж. Феодоритъ послѣ вышеприведенныхъ словъ замѣчаетъ: „архангеламъ же ввѣренъ надзоръ надъ народами, какъ научилъ насъ блаженный Моисей (Втор. 32, 8). Согласно съ симъ говоритъ и блаженный Даниилъ: ибо и онъ сказуетъ о князѣ царства перскаго, и еще чрезъ нѣсколько словъ, о князѣ еллинскомъ, и Михаила называетъ старѣйшиною паразитянь“⁵²⁾. Въ самомъ дѣлѣ, если мы вѣримъ въ бытіе ангеловъ, какъ реальныхъ существъ, если мы признаемъ связь ихъ съ чувственнымъ міромъ и если мы всегда въ молитвѣ предаемся ихъ защитѣ, то можемъ ли мы приписывать имъ только вліяніе на жизнь отдѣльныхъ людей и не приписывать того же на исторію народовъ? Вѣдь, извѣстно, что частная и общественная жизнь неразрывно между собою связаны. Поэтому, если мы допускаемъ вліяніе духовъ на жизнь отдѣльныхъ людей, то необходимо должны признать такое же вліяніе ихъ на жизнь цѣлыхъ народовъ. Даже больше того, въ исторіи народовъ не столько важны стремленія и старанія отдѣльныхъ лицъ, сколько—общія духовныя силы, или невидимые духи. Эти духовныя силы, какъ учитъ насъ опытъ, бываютъ различнаго и часто даже противоположнаго характера. Онѣ становятся въ самыя различныя отношенія къ царству Божію, и на этомъ основывается ихъ нравственная борьба между собою. По крайней мѣрѣ, такъ учитъ насъ 10 глава пророка Даниила. Даниилъ говоритъ намъ о такой духовной силѣ, которая такъ старается руководить ходомъ вещей въ царствахъ народовъ, чтобы они служили цѣлямъ царства Божія. Но коль скоро царства отказываются отъ руководства

⁵¹⁾ Твор. св. От. ч. 29, стр. 201.

⁵²⁾ Тамъ же.

этой высшей силы, эта послѣдняя отстраняется и наступает время злосчастной анархіи. Этому насъ учить ветхозавѣтная исторія: когда добрый ангель, по пророчеству Давиіла, отстранился отъ царства израильскаго, тогда и явился въ этомъ царствѣ противникъ народа Божія (Антіохъ Епифанъ), прообразъ послѣдняго врага Христовой церкви. То же можетъ случиться и въ концѣ міровой исторіи: когда законная государственная власть, поддерживаемая благодатію Божіею, будетъ ниспровергнута, и когда удерживающій теперь добрый духъ, дѣйствующій въ представителѣ этой власти, удалится, тогда и откроется антихристъ. На развалинахъ государственнаго устройства возникнетъ царство послѣдняго врага Божія. Но недолго продолжится его царствованіе: *Господь Исусъ убьетъ его духомъ устъ Своихъ и упразднитъ явленіемъ пришествія Своего* (2 Сол. 2, 8).

Такимъ образомъ послѣ мрачныхъ дней антихристовыхъ для истинныхъ христіанъ наступитъ свѣтлое утро. „Апокалипсическій ангель, говоритъ Ауберленъ, летитъ по небу съ вѣчнымъ Евангеліемъ, несетъ къ людямъ радостное благовѣстіе, а благовѣстіе это есть: *часъ суда наступилъ* (Апок. XIV, 6—8)! Оно есть радостное благовѣстіе, потому что послѣ гнѣвной бури суда Божія пророки указываютъ намъ такое свѣтлое утро, что и весьма отдаленный лучъ его наполнилъ радостію душу Давиіла“⁵³⁾.

Въ заключеніе нашего изслѣдованія объ антихриствѣ приведемъ слова св. Кирилла Іерусалимскаго, которыми онъ закончилъ свое слово о томъ же предметѣ: „укръплай себя человекъ! Извѣстны тебѣ признаки пришествія антихристова. Не только одинъ ты помни оныя, но и всѣмъ сообщай съ любовію. Если имѣешь сына по плоти, и его вразуми. И если породилъ кого посредствомъ наставленія въ истинахъ вѣры, и его предостереги, дабы не принять ему лжи вмѣсто истины. *Тайна бо уже дѣется беззаконія* (2 Сол. 2, 7). Устрашаютъ меня брани народны, устрашаетъ ненависть брата къ брату. Пусть будетъ такъ только сказано; не дай Боже, чтобы это случилось при насъ. Однакоже должны мы быть осторожными. И сего довольно объ антихриствѣ“⁵⁴⁾.

П. Орловъ.

⁵³⁾ Прор. Давиілъ и Апокалипсисъ. Предисл. переводчика—XVI стр.

⁵⁴⁾ Оглас. Поуч. XV, 18, стр. 326.

МУХАММЕДАНСКАЯ КОСМОГОНІЯ.

(Разборъ мухаммеданскаго богословскаго сочиненія на турецкомъ языкѣ: «Исторія сорока вопросовъ, предложенныхъ іудейскими учеными Мухаммеду»). Сочиненіе *Александра Архангельскаго*. Казань. 1889 года.

Критическая замѣтка.

Прочитавши полное заглавіе сочиненія г. Архангельскаго, всякій легко можетъ подумать, что Сорокъ вопросовъ (қыркъ суюаль) касаются лишь мухаммеданскаго ученія о происхожденіи міра со всѣмъ, что міръ представляетъ собою. Но изъ введенія же къ сочиненію г. Архангельскаго читатель узнаетъ, что *Сорокъ вопросовъ* захватываютъ не одну только космогонію: по словамъ самого автора, космогоническій вопросъ разсматривается только въ незначительной части мухаммеданскаго сочиненія, а въ остальныхъ его частяхъ, съ одной стороны, излагаются эсхатологическія воззрѣнія мухаммеданства, а съ другой, содержится ученіе о пророкахъ и посланникахъ Божіихъ (стр. 3 и др.). Имѣя дѣло съ сочиненіемъ, представляющимъ столь разнообразное содержаніе, авторъ, однако, рѣшился подвергнуть критическому анализу лишь незначительную его часть, трактующую о происхожденіи міра. Намъ кажется, что г. Архангельскій не имѣлъ уважительныхъ причинъ къ тому, чтобы такъ съузить задачу своего сочиненія, хотя онъ и пытается оправдать односторонность своей работы.

„Отдѣлъ космогоническій, по нашему мнѣнію, говоритъ авторъ, представляетъ сравнительно съ двумя другими болѣе интереса

и новизны. Въ русской полемической противомусульманской литературѣ, при ея сравнительномъ богатствѣ, до сихъ поръ нѣтъ еще ни одного сочиненія, которое бы специально было посвящено критическому изслѣдованію космогоническихъ воззрѣній мухаммеданства, а между тѣмъ критическое изслѣдованіе этихъ послѣднихъ очень важно и полезно не только въ видахъ научныхъ, но даже чисто миссіонерскихъ. Въ самомъ дѣлѣ, космогоническія воззрѣнія во *всѣхъ* религіяхъ, такъ называемыхъ, естественныхъ занимаютъ *самое видное* мѣсто, въ нихъ отражаются основные принципы религіозныхъ вѣрованій, а потому они всегда служили и служатъ *лучшимъ* критеріемъ достоинства и характера религіи“ (стр. 8 и 9). Мало того: по увѣренію автора, „мухаммеданское ученіе о твореніи служить *первымъ* пунктомъ разъединенія мухаммеданства съ богооткровенною религіею, а отсюда понятно, что для каждаго христіанскаго богослова-полемиста ученіе мухаммеданства о происхожденіи міра или космогонія должна собственно служить *первымъ, исходнымъ* пунктомъ *всей* полемики съ мухаммеданствомъ“ (стр. 10 и 11). Таковы мотивы подвигшіе г. Архангельскаго выдѣлить въ турецкомъ сочиненіи космогоническій элементъ и сдѣлать его исключительнымъ предметомъ анализа.

Еслибы и вѣрны были эти мотивы по своему существу, и въ такомъ случаѣ авторъ не имѣлъ, по нашему мнѣнію, достаточнаго основанія во всемъ турецкомъ сочиненіи слѣдить и критиковать одно космогоническое ученіе, а скорѣе обязывался изслѣдовать вообще мухаммеданское ученіе о происхожденіи міра, какъ это ученіе выражено въ Коранѣ и въ другихъ авторитетныхъ и наиболѣе извѣстныхъ въ мухаммеданскомъ мірѣ сочиненіяхъ, и подвергнуть богословско-критическому анализу мухаммеданскую космогонію. Въ данномъ же случаѣ авторъ перевелъ на русскій языкъ и приложилъ къ своему изслѣдованію *все* сочиненіе на турецкомъ языкѣ: *Кыркъ суам* (сорокъ вопросовъ). Научные, но въ особенности миссіонерскіе интересы требовали отъ автора того, чтобы онъ, давши возможность мусульманамъ читать это сочиненіе и на русскомъ языкѣ¹⁾, подвергъ

¹⁾ То обстоятельство, что и Коранъ переведенъ на русскій языкъ, не говоритъ въ пользу автора, и Коранъ слѣдовало бы издавать на русскомъ языкѣ съ крат-

критическому анализу *всѣ* главные пункты сочиненія, а не одинъ только. Это тѣмъ нужнѣе было сдѣлать, что по словамъ самого автора, *Кыркэ сюаль*, подобно другимъ такого же рода популярнымъ сочиненіямъ, пользуется извѣстностью и среди мусульманскаго населенія Россіи и было издано въ Казани два года тому назадъ (стр. 3 и 4). Авторъ прибавляетъ къ этому, что даже для ученыхъ мусульманскихъ муллъ сочиненія въ родѣ *Кыркэ сюаль* служатъ главнымъ источникомъ религіознаго просвѣщенія, такъ какъ ученая мусульманская догматика и для нихъ — *terra incognita* (ibid.). А если такъ, то разборъ главныхъ пунктовъ религіознаго ученія *Сорока вопросовъ* представляется еще нужнѣе. Изслѣдуя лишь космогоническій элементъ въ мухаммеданскомъ популярномъ сочиненіи, книга г. Архангельскаго не можетъ принести въ миссіонерскомъ отношеніи той пользы, какая бы могла быть при иной постановкѣ дѣла, да и въ научномъ отношеніи теряетъ въ значительной степени свою цѣнность.

Ссылка автора на то, что въ нашей полемической противомусульманской литературѣ мухаммеданская космогонія не изслѣдывалась специально, не оправдываетъ узости намѣченной имъ задачи. Это обстоятельство должно было заставить автора только подробнѣе говорить о мухаммеданской космогоніи, но не игнорировать другія стороны мухаммеданскаго ученія, въ *Кыркэ сюаль* излагаемаго. Представляется не основательною и мысль автора о томъ, будто бы космогоническія воззрѣнія служатъ лучшимъ критеріемъ достоинства и характера религіи и будто бы первымъ, исходнымъ пунктомъ всей полемики съ мухаммеданствомъ должно служить ученіе мухаммеданства о происхожденіи міра. Ни исторія религіи, ни существо дѣла не говорятъ за мысль г. Архангельскаго. Самое видное мѣсто какъ въ религіозномъ, такъ и въ научно-философскомъ міровоззрѣніи принадлежитъ ученію о божествѣ, и этимъ ученіемъ опредѣляются всѣ другія стороны того и другаго міровоззрѣнія. Оставляя въ сторонѣ исторію философіи, обратитесь къ исторіи религіознаго сознанія человечества, и она до очевидности засвидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что рѣшеніе вопросовъ космогоническихъ, антро-

киемъ, во сильнѣмъ богословско-полемическомъ предисловіи и съ соотвѣтствующими подстрочными примѣчаніями...

пологическихъ, сотеріологическихъ и всхатологическихъ всегда предъуказывалось и предъуказывается ученіемъ о божествѣ. Изучая метаморфозы религіознаго сознанія у одного и того же народа, какъ напр. египтянъ, индійцевъ, персовъ и т. д., мы видимъ, что измѣненіе понятія о божествѣ влечетъ за собою иное рѣшеніе и другихъ сторонъ вѣрученія и вообще всей религіи. Это и естественно: не относительнымъ опредѣляется абсолютное и наоборотъ²⁾... Изъ всего этого слѣдуетъ по отношенію къ г. Архангельскому то, что онъ долженъ былъ бы прежде всего обратить вниманіе на ученіе *Кыркъ съаль* о божествѣ, и показавши несостоятельность этого ученія, обратиться затѣмъ къ изложенію и опроверженію космогоніи, ученія о пророкахъ и всхатологіи.

Между тѣмъ, авторъ обошелъ ученіе *Кыркъ съаль* даже о божествѣ. У него мы встрѣчаемъ бѣглыя замѣчанія лишь касательно кораническаго ученія о Богѣ, но и это ученіе онъ передаетъ, на нашъ взглядъ: а) не совсѣмъ правильно и б) неодинаково. Авторъ утверждаетъ, будто бы Магометъ придалъ Аллаху пантеистическій³⁾ характеръ (стр. 93). За какиѣ бы авторитеты ни укрывалось это мнѣніе, оно представляется опрометчивымъ. Этому мнѣнію противорѣчить уже мухаммеданскій взглядъ на Коранъ, какъ на плодъ откровенія Аллаха, и на Магомета, какъ на посланника Аллахова. Дѣйствительно—пантеистическое воззрѣніе на Бога ничего подобнаго не допускаетъ и не можетъ допустить. Изъ сочиненія самого автора всякому видно, что по ученію Магомета міръ сотворенъ Аллахомъ, что Аллахъ стоитъ, хотя и посредственно, въ живомъ, личномъ отношеніи къ міру, что онъ слышитъ мольбы обращающихся къ нему, милуетъ и одаряетъ дарами однихъ, казнить грѣшниковъ и т. под. Все это никакъ не вяжется съ пантеистическимъ представленіемъ объ

²⁾ Нельзя считать исходнымъ пунктомъ противомусульманской богословской полемики и ученіе о пророкѣ Мухаммедѣ: само это ученіе имѣетъ свой корень въ ложномъ понятіи о Богѣ у мусульманъ...

³⁾ Сказавши это, авторъ продолжаетъ: «магометанское ученіе о Богѣ представляетъ собою своеобразный, поэтому, монотеизмъ». Какъ получилось у автора это замѣчательное заключеніе изъ предшествующихъ словъ, мы недоумѣваемъ. Авторъ былъ бы правъ, еслибы въ данномъ случаѣ замѣнилъ слово: монотеизмъ словомъ: монизмъ. Тогда выводъ былъ бы логически правиленъ и удобопонятенъ.

Аллахъ. Въ другомъ мѣствѣ своего сочиненія г. Архангельскій характеризуетъ ученіе Магомета уже такими чертами, которыя скорѣе свидѣтельствуютъ о томъ, что мухаммеданская точка зрѣнія на Бога *ближе* всего къ *деизму*, но не къ пантеизму (стр. 71 и др.). Не выяснивши себѣ даже мухаммеданскаго понятія о Богѣ, едва ли можемъ съ успѣхомъ оспаривать вообще мусульманское ученіе...

Безъ достаточныхъ основаній крайне ограничивши задачу своего изслѣдованія, г. Архангельскій и эту узкую задачу не сполна разрѣшилъ и допустилъ чрезъ то существенный пробѣлъ въ своемъ, и безъ того одностороннемъ сочиненіи. По мнѣнію самого автора, космогонія должна, между прочимъ, уяснить происхожденіе ангеловъ, людей и даже зла въ мірѣ (стр. 88, 94 и др.). Съ другой стороны, авторъ обѣщаль не только изложить, но и научно оправдать библейскую космогонію (стр. 103). Но что же оказывается? Авторъ не обмолвился ни однимъ словомъ касательно того, какъ учитъ Библія о происхожденіи людей, авторъ не только не коснулся возраженій противъ библейскаго повѣствованія о сотвореніи Адама изъ земли, и Евы изъ ребра, но почему то не нашелъ нужнымъ даже сказать объ *образѣ* происхожденія нашей прародительницы (стр. 141 и 142). Относительно же сущности и происхожденія зла въ мірѣ авторъ обронилъ лишь слѣдующую фразу: „въ книгѣ Бытія Моисей говоритъ, что зло физическое, нестроеніе въ природѣ, разрушеніе не имѣетъ субстанціональнаго характера, но причина и основаніе его кроются въ моральномъ злѣ“ (стр. 109). Что такое это послѣднее, какъ именно оно произошло и почему отразилось бѣдствіями и тлѣніемъ въ чувственной природѣ, все это не нашло у автора ни малѣйшаго разъясненія, а между тѣмъ было бы весьма важно, изложивъ мухаммеданское ученіе объ этомъ предметѣ, сопоставить его съ библейскимъ ученіемъ и показать высокое преимущество послѣдняго предъ первымъ.

Избравши исключительнымъ предметомъ своего изслѣдованія мухаммеданское космогоническое ученіе, какъ оно раскрыто въ *Кыркъ сюаль*, г. Архангельскій въ первой главѣ своего произведенія останавливается на разборѣ разсказа мухаммеданской книги о томъ, будто бы ученые іудеи изъ Мекки и Емена обращались къ Мухаммеду съ 40 вопросами богословскаго свойства,

будто бы Мухаммедъ вполне удовлетворилъ пылкости и любознательности обращающихся къ нему и будто бы вслѣдствіе этого сдѣлался послѣдователемъ же пророка не только совоспросники, но и все жители Емена и Хиджава. Авторъ большей частью основательно доказываетъ, что разсказъ этотъ вымышленъ авторомъ *Кыркъ сюаль* ради возвеличенія Мухаммеда и нисколько не оправдывается историческими фактами изъ жизни Мухаммеда и современныхъ ему иудеевъ. Во второй главѣ своего сочиненія г. Архангельскій проводитъ параллель между космогоническими воззрѣніями *Кыркъ сюаль* и Корана. Здѣсь онъ доказываетъ большею частью удачно ту мысль, что космогоническія воззрѣнія той и другой книги въ общемъ и существенномъ совпадаютъ. Авторъ *Кыркъ сюаль*, Фурати, по словамъ г. Архангельскаго, въ изложеніи своего космогоническаго ученія слѣдовалъ Корану. Все своеобразие космогоніи Фурати состоитъ лишь въ томъ, что онъ систематизировалъ и по мѣстамъ дополнилъ легендарными сказаніями изложенное въ Коранѣ по космогоническому вопросу. Въ третьей главѣ изслѣдованія г. Архангельскій пытается доказать полную несамостоятельность мухаммеданской космогоніи, — происхожденіе ея изъ постороннихъ различныхъ источниковъ, а въ четвертой, послѣдней главѣ излагаетъ библейское космогоническое ученіе въ связи съ свидѣтельствами естествознанія по вопросу о происхожденіи міра и говорить о несоизмѣримомъ преимуществѣ библейской космогоніи предъ мухаммеданскою. Все эти главы умѣстились у автора на 141 страницѣ довольно крупнаго шрифта. По нашему мнѣнію, написаніе первыхъ двухъ главъ не могло представлять для автора никакихъ особенныхъ затрудненій и не требовало отъ него ни обширности знаній, ни большаго напряженія мысли, ни острой логики. Напротивъ, послѣднія двѣ главы, а особенно четвертая, вызывали автора на трудную работу, предъявлявшую довольно взыскательныя требованія. Мы и обратимся къ послѣднимъ двумъ самымъ важнымъ главамъ и хотя неподробно, но оцѣнимъ, какъ выполнилъ г. Архангельскій то, чего требовало отъ него содержаніе и назначеніе этихъ главъ? Начнемъ нашъ критическій обзоръ съ третьей главы.

Третья глава изслѣдованія г. Архангельскаго начинается слѣдующими словами: „въ настоящее время въ наукѣ вполне уста-

повидся на мухаммеданство тотъ взглядъ, что эта религія явилась въ исторіи не какъ новый и вполне самостоятельный фактъ, не какъ оригинальная попытка безъ предшественниковъ и предварительной подготовки, — но что она есть произведеніе духа времени, явившееся всецѣло продуктомъ тѣхъ религіозныхъ вѣрованій, какія господствовали на Аравійскомъ полуостровѣ въ эпоху до появленія Мухаммеда. Самъ Мухаммедъ только послѣдовалъ религіозному движенію своего времени и дѣйствовалъ всегда и вездѣ въ духѣ своего времени и своего народа“ (стр. 59 и 60). Признаемся, мы въ правѣ крѣпко сомнѣваться въ томъ, чтобы въ наукѣ господствовалъ взглядъ на Мухаммеда и на основанную имъ религію въ томъ видѣ, въ какомъ передается этотъ взглядъ у г. Архангельскаго. Это не научный, а скорѣе противонаучный взглядъ. Сколько мы знаемъ, истинная наука—противъ той мысли, будто бы въ области религіозной, философской и т. д. возможны были такіа міровоззрѣнія, которыя представляли бы собою „вполнѣ самостоятельный фактъ“ въ томъ смыслѣ, въ какомъ разумѣетъ авторъ, и были бы „оригинальными попытками безъ предшественниковъ и предварительной подготовки“. Таковое *творчество* должно быть приписано и обыкновенно приписывается только одному Богу. Наука же стремится отыскать и часто отыскиваетъ для каждаго коллективнаго явленія въ исторіи человѣчества разныя подготовительныя условія и причины. Обратимся ли мы къ исторіи религій, или къ исторіи философіи, или къ исторіи искусства и въ частности къ поэзіи, наука говоритъ намъ, что какъ на поверхностный и малосвѣдущій взглядъ ни казались бы „вполнѣ самостоятельнымъ фактомъ“, „оригинальной попыткой безъ предшественниковъ и предварительной подготовки“ то или другое религіозное или философское міровоззрѣніе, то или иное художественное произведеніе, все это на самомъ дѣлѣ является лишь относительно-самостоятельнымъ фактомъ и имѣло непременно предшественниковъ и предварительную подготовку. Напр. платонизмъ у грековъ, буддизмъ у индійцевъ, произведенія Рафаэля или нашего Пушкина съ ихъ отличительными особенностями далеко не суть „вполнѣ самостоятельные факты“, не суть „попытки безъ предшественниковъ и предварительной подготовки“. Возьмите хотя бы произведенія Рафаэля: его знаменитая „Сив-

стинская Мадонна“, его „Преображеніе Господне“, его „Снятіе со креста тѣла Христова“ и проч. Эти произведенія не были бы созданы и Рафаэлемъ, еслибы онъ родился и воспитался на одномъ изъ острововъ Австраліи среди населяющихъ ихъ дикихъ племенъ. Но потому то и могъ создать Рафаэль эти чудныя произведенія искусства, что онъ находился среди совершенно благопріятныхъ условій, имѣя отцомъ не иного кого, а Джованни Санни, учась затѣмъ у Піетро Перуджино, имѣя цѣлый рядъ предшественниковъ въ избранномъ имъ родѣ живописи и т. под. Еслибы авторъ указалъ намъ на христіанство для опроверженія нашего взгляда, то и въ этомъ случаѣ онъ былъ бы только отчасти правъ, что видно, во-первыхъ, изъ словъ апостола Павла: *когда пришла полнота времени, Богъ послалъ Сына Своего Единороднаго* (Галат. 4, 4), а во-вторыхъ, изъ того, что многое, чему училъ Господь Іисусъ Христосъ, было или прообразовано въ Ветхомъ Завѣтѣ, или прямо провозглашалось ветхозавѣтными пророками и вообще посланниками Божиими. Послѣ всего этого, не странно ли требовать, чтобы мухаммеданство было „вполнѣ самостоятельнымъ фактомъ“, „попыткою безъ предшественниковъ и предварительной подготовки“?

Съ другой стороны, намъ представляется противонаучнымъ увѣреніе со стороны г. Архангельскаго, будто мухаммеданство есть произведеніе *духа времени*, явившееся *всецѣло* продуктомъ религіозныхъ вѣрованій, господствовавшихъ на Аравійскомъ полуостровѣ въ эпоху до появленія Мухаммеда. Затрудняемся постигнуть, какимъ образомъ духъ времени, это нѣчто безличное и даже бессознательное и безвольное, какимъ образомъ религіозныя различныя вѣрованія, существовавшія въ сознаніи разныхъ людей, раздѣлявшихся ими даже на враждебные лагеря, какимъ образомъ все это могло произвести мухаммеданство? Съ другой стороны, если мухаммеданство явилось такимъ путемъ, то причемъ же тутъ Мухаммедъ? По автору выходитъ, что Мухаммедъ только послѣдовалъ религіозному движенію своего времени, дѣйствуя *всегда* и *вездѣ* въ духѣ своего времени и своего народа. Но вѣдь, вслѣдъ за этимъ самъ же г. Архангельскій утверждаетъ, что во время Мухаммеда въ Аравіи была и религія языческая въ *разныхъ* формахъ, было и іудейство, было и христіанство въ *чистомъ* и *искаженномъ* видахъ (стр. 60).

Какъ же вяжутся одна съ другою эти мысли автора? Духъ времени, религиозное движеніе въ Аравіи оказываются тннувшими наблюдателя въ разныя до противоположности стороны и скорѣе затрудиившими его. Нужно было дѣлать выборъ изъ разнообразнаго матеріала, представлявшагося взору наблюдателя, одно отбрасывать, а другое усвоить, руководясь при этомъ собственнымъ вкусомъ. Нужно было, наконецъ, разнообразное сimotoить и объединить одною идеею. Все это предполагаетъ въ известной степени самостоятельную работу, а отнюдь не рабское слѣдованіе религиозному движенію своего времени, не дѣйствованіе всегда и вездѣ въ духъ своего времени и своего народа, какъ въ этомъ увѣряетъ насъ г. Архангельскій. Впрочемъ, онъ самъ опровергаетъ свои мысли касательно всего этого, когда говорить нѣсколько ниже слѣдующее: „единственное, что могъ сдѣлать Мухаммедъ, при всей своей даровитости, это объединить религиозныя вѣрованія своей страны, по возможности очистить ихъ и привести въ болѣе или менѣе стройную систему“ (стр. 61). И прекрасно: если такъ, то вовсе не зачѣмъ было увѣрять, что Мухаммедъ только послѣдовалъ религиозному движенію своего времени и дѣйствовалъ всегда и вездѣ въ духъ этого времени и своего народа. Оказывается уже и по автору, что Мухаммеду нельзя отказать въ относительной самостоятельности. Если же мы возьмемъ во вниманіе то, что реформаторская дѣятельность Магомета и его проповѣдь долго не имѣла успѣха даже среди его соплеменниковъ и что мусульманство въ значительнѣйшей степени обязано и своимъ первоначальнымъ распространеніемъ насильственнымъ мѣрамъ, то представляется еще болѣе несостоятельною мысль г. Архангельскаго, высказанная имъ въ началѣ третьей главы. Итакъ, самостоятельный характеръ дѣятельности Мухаммеда и своеобразие созданной имъ религіи не могутъ быть отрицаемы, хотя бы эта самостоятельность и это своеобразие были и не особенно значительны.

Спрашивается теперь: что же именно послужило для Мухаммеда, такъ сказать, матеріаломъ при созданіи магометанства и какіе чужеродные элементы преобладаютъ въ немъ? „Исламъ, провозглашенный Мухаммедомъ за высшую и совершеннѣйшую религію, въ существѣ представляетъ, по взгляду г. Архангельскаго, синтезъ религиозныхъ вѣрованій, господствовавшихъ въ

его время въ Аравіи, — вѣрованій частію языческихъ, частію іудейскихъ и христіанскихъ. Слѣды этихъ разнородныхъ вѣрованій видны повсюду въ иславъ, въ *каждомъ* отдѣльномъ его пунктѣ. Замѣтите *всему* эти вѣрованія отразились на космогоніи, которая цѣликомъ составилась изъ космогоній: библейской, талмудической и сабійской* (стр. 61). Допустимъ, что все это справедливо, но влияние какой изъ этихъ религій по преимуществу отразилось на главныхъ пунктахъ мухаммеданской космогоніи?

По увѣренію автора выходитъ, что Мухаммедъ заимствовалъ именно изъ Библии самую первую и основную⁴⁾ религиозную идею — идею живаго, *личнаго* Бога, создавшаго міръ (стр. 75). Авторъ категорически утверждаетъ, что другаго источника, откуда бы онъ могъ заимствовать ее, не только не было, но и *не могло* быть (ibid.). Далѣе, авторъ пытается доказать справедливость этого своего скороспѣлаго мнѣнія. „Тензѣмъ, какъ навѣстно, говоритъ онъ, былъ достоиніемъ *лишь одной* богооткровенной іудейской религій, а *остальной* міръ смотрѣлъ на Божество съ *пантеистической* точки зрѣнія“ (ibid.). „Извѣстно (?), что путемъ естественнаго, хотя бы и научнаго, мышленія не легко совмѣстить въ Богѣ два понятія: абсолютный (безусловный) и личный, — понятія, которыя *всегда* служили камнемъ преткновенія для человѣка, пытавшагося собственными силами сыскать начало всѣхъ началъ, или уяснить себѣ данный откровеніемъ догматъ о сущемъ (живомъ, личномъ), но безграничномъ Іеговѣ. Живой Богъ... *никогда* не признавался естественнымъ религиознымъ сознаніемъ“ (стр. 91 и 92). Но и этого показалось для автора мало: онъ съ свойственной ему отвагою и наивною утверждаетъ, будто бы язычники *ничего* не знали или *не хотѣли* знать о личномъ отдѣльномъ отъ міра, превосходящемъ *ихъ* Богѣ (стр. 103). Оставляя пона въ сторонѣ вопросъ откуда взялъ Мухаммедъ свое ученіе о Богѣ, нѣсколько займемся мыслію г. Архангельскаго о несомѣстимости „естественнаго“ мышленія съ признаніемъ Бога личнымъ абсолютнымъ существомъ.

⁴⁾ Усвоив такое первенствующее значеніе идеѣ Бога, авторъ забылъ сказанное имъ на страницѣ 9 и 11 и впалъ въ самопротиворѣчіе, столь обычное у него.

Признаемся, не безъ тяжелаго горькаго чувства прочитывались нами эти строки въ книгѣ г. Архангельскаго. То, что говорить здѣсь авторъ объ язычествѣ, въ сущности есть клевета на него, которою г. Архангельскій пользуется, чтобы высказать значеніе Богооткровенной религіи. Трудно вѣдь предположить, чтобы человѣкъ, претендующій на титулъ ученаго, такъ плохо зналъ языческія религіи и ихъ исторію. Эта-то послѣдняя и свидѣтельствуетъ, что *религіозное* сознаніе и чувство человѣчества съ рѣшительностью отвращалось отъ божествъ въ родѣ Брамъ Заруана-Аварана, буддійской Suniat'ы и т. под., отличавшихся пантеистическимъ характеромъ, и всегда тяготѣло къ представленію божества личнымъ существомъ. Молитвы, жертвы и вообще весь строй извѣстныхъ языческихъ религій говорить неоспоримо за это. Обратимся-ли мы къ религіямъ некультурныхъ или дикихъ народовъ, встрѣчаемся опять-таки съ представленіемъ о божествѣ, какъ существѣ личномъ, за что говорятъ уже самыя наименованія, усвоенныя божествамъ, какъ-то *мадыа, господинъ, податель всего, распорядитель, благіи, отецъ* и т. д. Большинству языческихъ религій можетъ быть сдѣланъ тотъ упрекъ, что въ нихъ нерѣдко переносилось на божество не мало атрибутовъ, отличающихъ собою ограниченную личность человѣческую. Но и въ этомъ случаѣ сказать, будто бы язычники ничего не знали или не хотѣли знать о Богѣ, *превосходящемъ ихъ, людей*, значитъ говорить неправду. Потому-то и самый грубый, и наиболѣе развитый язычникъ чествовалъ божества и обращался къ нимъ съ мольбами, что считалъ ихъ безвѣрно превосходящими его, язычника. Эту идею легко можно открыть во всѣхъ формахъ антропоморфизма. Равнымъ образомъ, несправедливо утверждать, будто язычники не знали или не хотѣли знать о Богѣ, отдѣльномъ отъ міра: непосредственное религіозное сознаніе язычника въ сущности никогда не отождествляло Бога съ міромъ, а потому-то и обращалось къ съ мольбами о дарованіи напр. дождя, ведра, благоприятнаго вѣтра, успѣха въ жатвѣ, охотѣ и т. под., здоровья и вообще всего, въ чемъ человѣкъ нуждался. Для религіознаго *непосредственнаго* сознанія *скорѣе трудно*, чемъ легко, связывать съ идеею божества подлинно-пантеистическую идею. Если же г. Архангельскій утверждаетъ иное, то противъ него не только вся

исторія религиознаго сознанія челоѣчества, но и непосредственное самонаблюденіе: оставаясь религиозно-настроеннымъ, ни одинъ челоѣкъ въ мірѣ не оцумѣетъ отрѣшиться, хотя бы на мгновеніе, отъ представленія божества существомъ личнымъ, какія бы усилія челоѣкъ ни дѣлалъ для этого. Этимъ-то психическимъ закономъ и объясняется то обстоятельство, что и сочинители новыхъ религій, каковы напр. Огусть Контъ, Штраусъ, Гартманъ, проповѣдуя чисто-натуралистическое или пантеистическое мертвое божество, никакъ однако не могутъ удержаться отъ того, чтобы не перенести на него то однихъ, то другихъ атрибутовъ личнаго существа. Говоря о томъ, что наше „естественное мышленіе“ само по себѣ затрудняется совмѣстить въ Богѣ два понятія: абсолютный и личный и будто бы только Откровеніе дало людямъ идею живаго Бога, г. Архангельскій не сообразилъ той простой истины, что, если таково свойство нашего „естественнаго мышленія“, то къ нему никакимъ образомъ не привилась-бы и Богооткровенная идея объ абсолютномъ существѣ.. Сказанное нами противъ мысли г. Архангельскаго подтверждается и словами ап. Павла о язычникахъ (Римл. 1, 19—21). Онъ не только утверждаетъ доступность „естественному мышленію“ здраваго понятія о Богѣ, но и говоритъ, что язычники, конхъ онъ имѣлъ въ виду, обладали нѣкогда таковымъ понятіемъ и замѣнили его инымъ понятіемъ лишь вълѣдствіе испорченности сердца и протекшей отсюда путаницы въ мышленіи. Тертуліанъ, назвавшій челоѣческую душу по природѣ христіанскою, даже обстоятельно раскрывалъ мысль о наклонности нашего „естественнаго мышленія“ къ признанію Бога личнымъ Существомъ, владычествующимъ во вселенной, и говорилъ, что самый грубый въ религиозномъ отношеніи челоѣкъ, обращаясь къ божеству съ молитвою, невольно усвоетъ ему тѣже самыя свойства, какія приписываетъ Богу Откровенная религія. Пантеистическое представленіе о божествѣ, приторгавшееся и проторгающееся въ исторіи духовной жизни челоѣчества, есть на самомъ дѣлѣ продуктъ и достояніе *фило-софской* рефлексіи и школы извѣстнаго рода, но отнюдь не какое-то необходимое свойство *языческихъ религій*: гдѣ мы имѣемъ дѣло съ *религіею* и *религиозностью* въ исторіи челоѣчества, тамъ не было и нѣтъ той пантеистической идеи о Богѣ, о какой го-

ворить г. Архангельскій. Въ различныхъ языческихъ религіяхъ⁵⁾ можно находить разныя уклоненія отъ истинной идеи Бога, но отнюдь не отрицаніе личности божества.

Что касается увѣреній со стороны г. Архангельскаго, будто бы Мухаммедъ взялъ идею Живаго Бога не иначе, какъ изъ Библии, то неосновательность этихъ увѣреній видна и изъ того, о чемъ сейчасъ шла у насъ рѣчь. Съ другой стороны, мухаммеданское ученіе о Богѣ таково, что оно, какъ въ значительной степени уклоняющееся отъ библейскаго ученія о Богѣ, само по себѣ неправильное и заключающее въ себѣ внутреннее самопротиворѣчіе и не могло быть почерпнуто изъ Библии. На это г. Архангельскій, конечно, можетъ отвѣтить что Мухаммедъ, взявши идею о Богѣ изъ Библии, искажилъ ее. Такое возраженіе могло бы имѣть значеніе лишь въ томъ случаѣ, еслибы г. Архангельскому удалось отырыть въ мухаммеданскомъ ученіи о Богѣ такія черты, которыя неоспоримо имѣютъ только библейское, а не другое происхожденіе. Но сдѣлать это ему не удалось и *не можетъ* удасться. Напротивъ, если мы обратимся къ подробностямъ его рѣчи, то увидимъ, что онъ съ замѣчательнымъ успѣхомъ самъ же опровергаетъ свою мысль о заимствованіи Мухаммедомъ ученія о Богѣ изъ Библии. Все, что говоритъ онъ касательно сабинстическаго воззрѣнія на божество, ясно свидѣтельствуешь о томъ, что Мухаммедъ раздѣлялъ это воззрѣніе и провелъ его въ коранѣ. Изъ длинной тирады автора, опровергающей его самого, мы приведемъ лишь небольшое мѣсто. „Общій взглядъ Мухаммеда на отношеніе Бога къ міру очень близко подходитъ и напоминаетъ собою подобный же взглядъ сабинстовъ. Какъ по тому, такъ и по другому взгляду Богъ представляется настолько возвышеннымъ и удаленнымъ отъ міра, что непосредственныхъ отношеній между ними быть не можетъ. По представленію арабовъ-сабинстовъ, отношеніе Бога къ міру проявилось только въ актѣ творенія послѣдняго, управленіе же имъ Аллахъ предоставилъ ангеламъ, посредникамъ между Нимъ и міромъ; Аллахъ, думали они, слишкомъ великъ и высокъ, чтобы обращать свое царственное вниманіе на такія мелочи,

⁵⁾ Естественно, что не все то есть религія, что хочетъ быть ею, какова напр. религія Л. Толстаго и т. под.

какъ управленіе міромъ“ (стран. 71). То же самое утверждаетъ г. Архангельскій и касательно мухаммеданскаго ученія объ отношеніи Бога къ міру: какъ у сабитовъ, такъ и мусульманъ посредниками между Аллахомъ и міромъ являются ангелы, которымъ собственно и ввѣрено управленіе вселенною (*ibid*). Очевидно, взгляды сабитовъ и мусульманъ на божество *одинаково* тяготеетъ *всею болѣе* къ деистическому представленію *) Послѣ этого, зачѣмъ автору понадобилось искать источника мухаммеданскаго ученія о Богѣ въ религіи іудеевъ, мы затрудняемся понять. Наше пониманіе логики автора становится еще болѣе труднымъ и даже невозможнымъ, если мы возьмемъ во вниманіе тотъ неоспоримый фактъ, что среди арабовъ вѣра въ Аллаха, высочайшее личное существо, существовала искони постоянно сохранялась въ теченіе вѣковъ, что политеизмъ былъ у нихъ скорѣе случайнымъ и отвлѣчъ привзошедшимъ элементомъ и что предъ появленіемъ Мухаммеда образовалась среди арабовъ значительная секта такъ называемыхъ ганифовъ, которые отвергали политеистическую стихію, проторгшуюся въ религію ихъ соплеменниковъ, и настаивали на признаніи Аллаха единственнымъ божествомъ, исключаяющимъ всякія иныя божества. Такимъ образомъ, оказывается, что Мухаммеду не было никакой нужды обращаться къ іудеямъ за понятіемъ о Богѣ единомъ: это понятіе существовало среди самихъ арабовъ именно въ томъ *противобиблейскомъ* †) видѣ, въ какомъ оно и проводится въ коранѣ.

Столь же безуспѣшно и самопротиворѣчиво доказываетъ г. Архангельскій и ту свою мысль, будто бы Мухаммедъ заимствовалъ и свое ученіе о твореніи міра не иначе, какъ изъ Библии же (стран. 76).

Свою атаку противъ всякаго другаго источника происхожденія у Мухаммеда мысли о твореніи міра г. Архангельскій ведетъ въ разныхъ мѣстахъ своего сочиненія, начиная съ Введенія.

*) Отрицаніе свободы человѣческой воли мы находимъ у многихъ деистовъ древнихъ и новыхъ, но мухаммеданство лишь колеблетъ свободу воли, а не отрицаетъ ее...

†) Затрудняемся понять, какимъ образомъ можно въ одно и то же время и усвоить мусульманскому ученію о Богѣ то пантеистическій, то деистическій характеръ, и считать это ученіе одинаковымъ съ библейскимъ представленіемъ о Богѣ, а между тѣмъ такіе курьезы мы встрѣчали...

Онъ смѣло утверждаетъ, будто язычникамъ *всегда* и *совершенно* чужда была идея творенія міра. Въ виду важности вопроса и крайней самоувѣренности приговоровъ автора надъ язычествомъ вынуждаемся съ нѣкоторою обстоятельностью разсмотрѣть доводы, приводимые г. Архангельскимъ. „Существенная черта *древне-языческихъ* космогоній, какъ мы знаемъ, говоритъ авторъ, та, что въ нихъ отсутствуетъ идея творенія міра въ собственномъ смыслѣ слова, а эта характерная черта несомнѣнно указываетъ на основной принципъ *всѣхъ* естественныхъ религій древняго міра, принципъ, говоря вообще, пантеистическій“ (стр. 9). Въ подстрочномъ примѣчаніи авторъ ссылается, въ подтвержденіе своихъ словъ, на слова преосвящ. Хрисанеа, напечатанныя на 113 стран. втораго тома сочиненія его: *Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству*, а затѣмъ, на основаніи словъ того же автора, сказанныхъ на стран. 117 втораго же тома, г. Архангельскій говоритъ слѣдующее: „въ египетской космогоніи, правда, не упоминается о матеріи и ни о какомъ другомъ началѣ міра, при посредствѣ котораго верховными богами создана вселенная, но это еще не значитъ, чтобы боги создали ее своимъ могуществомъ или своимъ словомъ. Матеріи нѣтъ въ смыслѣ отдѣльнаго отъ божества начала, но это потому, что само божество не отдѣляется отъ матеріи, а слѣдов. о твореніи міра въ собственномъ смыслѣ здѣсь нѣтъ и мысли, хотя многіе ученые стараются видѣть противное. Міръ, по египетской космогоніи, произведеніе Озириса, но не творческое, такъ какъ создатель міра самъ отождествляется съ матеріей, изъ которой произошелъ міръ: Озирисъ прежде, чѣмъ *явиться* въ міръ *въ его устройствѣ* (?), былъ Атумъ, т.-е. сокровенное, отождествленное съ первоначальнымъ безформеннымъ веществомъ слѣдов. онъ былъ этой первичной безформенной матеріею. О твореніи матеріи духомъ здѣсь не можетъ быть и рѣчи: здѣсь дается только мысль о не раздѣльномъ, совмѣстномъ существованіи бога и матеріи, объ отождествленіи божественной сущности съ сущностью міра“ (стр. 9). Сказавши это, авторъ продолжаетъ: „такимъ же пантеистическимъ характеромъ отличаются космогоніи и другихъ восточныхъ народовъ: персовъ, индійцевъ и китайцевъ. Въ нихъ, какъ и въ египетской, мы не найдемъ и мысли о томъ, что міръ есть произведеніе воли всемогущаго

Творца и, какъ творческое произведеніе Божества, онъ не тождественъ и не сливается съ нимъ. Напротивъ, во *всѣхъ* нихъ даже съ *большой* ясностью, чѣмъ въ египетской космогоніи, раскрывается пантеистическая идея происхожденія міра, лежащая и міръ и божество самостоятельности“ (стр. 10). Такую же мысль, но съ еще большею рѣшительностью высказываетъ г. Архангельскій въ другомъ мѣстѣ своего сочиненія: указавши, что „вышимъ основнымъ положеніемъ ветхозавѣтнаго богосознанія“ было то, что Богъ, это единственно вѣчное Существо, есть Творецъ всего сущаго, авторъ продолжаетъ: этимъ вѣрованіемъ въ тварность всего сущаго и въ происхожденіе его отъ Бога „Израиль отличался отъ *всѣхъ* другихъ древнихъ народовъ, которые *вмѣстѣ* и *въ отдаленности* погразили въ міробоготворяющемъ поклоненіи природѣ и считали міръ происшедшимъ *самъ собою* и *вѣчнымъ*“ (стр. 103).

Уже то, что было говорено нами касательно языческаго представленія о божествѣ, подрываетъ въ значительной степени увѣреніе г. Архангельскаго, будто *всѣ* язычники и *всегда* въ своихъ *религіозныхъ* вѣрованіяхъ признавали пантеистическую космогоническую идею. Намъ остается теперь разсмотрѣть поспеціальнѣе мысль автора. Если рѣшительно не знать или нарочито забывать, какіе фазисы прошло религиозное сознаніе египтянъ въ теченіе тысячелѣтій и если отождествлять непосредственныя религиозныя вѣрованія языческихъ народовъ съ чисто-философскими построеніями, исходившими отъ малочисленнаго кружка людей, тогда конечно, можно до известной степени сказать и объ египтянахъ то, что говоритъ авторъ съ чужихъ словъ и безъ сопоставленія съ другими словами эксплуатируемаго ученаго. Но совсѣмъ въ другомъ свѣтѣ представится намъ дѣло, коль скоро мы будемъ разсматривать язычество во всѣхъ стадіяхъ его развитія и не станемъ смѣшивать выкладокъ религиозно-философской рефлексіи немногихъ съ религиозными народными вѣрованіями.

Такъ, что касается египтянъ, то въ настоящее время богословъ, знакомый съ лучшими новѣйшими работами египтологовъ, отнюдь не можетъ съ какой-либо основательностью говорить будто неизвѣстно, что такое была религія Египта въ началѣ. Таіе знатоки египетской религіи, какъ Руже, Робье, Ренуа,

Грибо и др., со всей рѣшительностью и съ твердыми данными въ рукахъ утверждаютъ, что первоначально египтяне исповѣдывали лишь единого Живаго Бога, создавшаго *вселенную* единственно силою своей всемогущей воли. Если же среди ученыхъ и встрѣчается мысль, будто бы египтяне исповѣдывали сперва то анимизмъ, то даже фетишизмъ и т. под., то эти ученые исходятъ изъ предвзятой точки зрѣнiя, будто бы монотеизмъ въ исторiи развитiя религiознаго сознаниа человѣчества, какъ высшая форма представленiя о Богѣ, не могъ быть предметомъ первоначальной вѣры человѣчества. Что касается преосвящ. Хрисанеа, то и онъ, согласно сказанному имъ въ первомъ томѣ о первоначальномъ видѣ религiи долженъ былъ бы признать существованiе и у египтянъ въ первоначальное время вѣры въ единого Живаго Бога, создавшаго мiръ. Обращаясь къ древнѣйшимъ египетскимъ папирусамъ, мы видимъ ^{*)}, что египтяне первоначально вѣровали дѣйствительно въ единого Живаго Бога, коего они называли *Озирисомъ* и которому приписывали сотворенiе всего сущаго, или творческое приведенiе его изъ небытiя въ бытiе. Но и въ послѣдствiи времени мысль о единомъ Богѣ, Творцѣ мiра, *никогда* окончательно не покидала египетское *религiозное* сознание, какъ оно ни омрачалось наплывомъ противоположныхъ монотеизму элементовъ и продуктами философской рефлексiи. Мы утверждаемъ, что египетскiй народъ отнюдь не вѣровалъ, будто бы Озирисъ есть какое-то „сокровенное“, проявленiемъ коего является мiръ. Пешъ справедливо замѣчаетъ, что противно и исторiи, и разуму утверждать, будто бы такого рода пантеистическое воззрѣнiе могло быть достоинiемъ народной религiозной вѣры. Напротивъ, египетскiй народъ всегда имѣлъ, хотя и смутную и помраченную, но твердую вѣру въ то, что Озирисъ—живое существо и виновникъ мiра. Улеманъ, Лешорманъ и другiе ученые, находящiе у египтянъ вѣру въ сотворенiе мiра, поэтому, далеко не такъ погрѣшаютъ, какъ это кажется людямъ предвзятой мысли, или лицамъ, недостаточно

*) Для немогущихъ имѣть подъ руками *специальныхъ* изслѣдованiй въ области языческихъ религiй можетъ служить подтвержденiемъ нашихъ словъ о *главныхъ языческихъ религiяхъ* дѣльное сочиненiе Фишера: *Heidenthum und Offenbarung*, написанное на основанiи первоисточниковъ и первоклассныхъ изслѣдованiй и недавно вышедшее новымъ изданiемъ.

ознакомившимся со всѣми результатами новѣйшихъ изысканій въ области египетской религіи. Ошибка Улемана и другихъ египтологовъ состоитъ только въ томъ, что они не замѣчаютъ того преимущества, какое имѣетъ библейское ученіе о твореніи міра предъ вѣрою египтянъ въ происхожденіе всего міра отъ живаго божества. Говоря все это, мы отнюдь не забываемъ, что у философовъ умовъ въ Египтѣ выдвигалось и чисто пантеистическое рѣшеніе космогоническаго вопроса, но вѣдь и въ христіанскомъ мірѣ не только философы, но и многіе богословы, преимущественно протестантскіе, нерѣдко искажали и искажаютъ въ своихъ истолкованіяхъ и въ своемъ пониманіи библейскую идею творенія. Такимъ образомъ, *огульный* приговоръ г. Архангельскаго надъ египетской космогоніею есть плодъ, но меньшей мѣрѣ, недоразумѣнія.

Представляется плодомъ легкомыслія и та фраза г. Архангельскаго, будто бы у персовъ, индійцевъ и китайцевъ мы не найдемъ и мысли о мірѣ, какъ творческомъ произведеніи всемогущества Божія, и будто бы эти народы пошли дальше египтянъ въ развитіи космогоническаго пантеизма. Что касается персовъ, то авторъ самъ же позаботился въ другомъ мѣстѣ своего сочиненія обличить себя въ несправедливости своего *огульного* отзыва о нихъ. Забывши сказанное раньше, что персы вѣдали въ наибольшій пантеизмъ, чѣмъ египтяне, г. Архангельскій неожиданно замѣчаетъ, въ противорѣчіе съ самимъ собою, слѣдующее: „самый процессъ возникновенія вселенной съ ея нынѣшними формами *большой частью* *) представляется (у язычниковъ) процессомъ саморазвитія божества... Исключеніе изъ этого мы находимъ въ древнемъ ученіи Зороастра, но это ученіе, составляющее *рѣзкое и единственное* исключеніе среди *всѣхъ* ученій язычества, скоро смѣнилось другимъ, общимъ *всему* язычеству воззрѣніемъ“ (стр. 76). Но еслибы авторъ хотя сколько-нибудь порядочно ознакомился съ исторіею персидской религіи, тогда онъ сказалъ бы, что у персовъ пантеистическое представленіе о божествѣ и о происхожденіи міра и впоследствии было

*) То «большой частью», то «всегда». Авторъ вообще обнаруживаетъ сильную склонность къ устройству разныхъ лазеекъ для укрытія отъ возраженій самаго законнаго свойства...

достояніемъ лишь малочисленной секты. Порядочное знакомство съ исторією религій воспрепятствовало бы г. Архангельскому усвоить *оумьно* пантеистическую идею міропроисхожденія и китайцамъ, и индійцамъ, и другимъ языческимъ народамъ. Что касается китайцевъ, то древнее космогоническое ученіе ихъ заставляло и заставляетъ нѣкоторыхъ ученыхъ, какъ напр. барона Ф. Штрауса, хотя и напрасно, искать источника этого ученія въ Библии. Слѣды чистаго и возвышеннаго ученія о происхожденіи міра указываются синологами и въ нѣкоторыхъ китайскихъ сочиненіяхъ, по настоящее время обращающихся среди китайцевъ и чтимыхъ многими изъ нихъ. Касательно индійцевъ г. Архангельскій могъ бы не только изъ сочиненій Максъ Мюллера, но и изъ сочиненія пресвящ. Хрисанеа усмотрѣть, что они, индійцы, имѣли, особенно въ первоначальную эпоху своего бытія, очень возвышенныя космогоническія понятія, существенно едва ли разнящіяся отъ библейскихъ космогоническихъ воззрѣній. Мало того: г. Архангельскій узналъ бы изъ дѣльныхъ изслѣдованій въ области индійской религій, что народная масса въ Индіи никогда не усвоила себѣ тѣхъ пантеистическихъ космогоническихъ воззрѣній, какія выработала индійская философія и богословская схоластика. Богѣ близкое знакомство г. Архангельскаго съ исторією религій и съ религиозными вѣрованіями даже дикихъ племенъ и богѣ солидное размышленіе, скажу я въ заключеніе, засвидѣтельствовало бы ему, что такихъ исключеній, какое онъ усмотрѣлъ въ древней религій Зороастра, даже и неперечтешь на нѣсколькихъ страницахъ, а вмѣстѣ показало бы, что не только ненаучно, но и *зрѣшию* провозглашать, будто бы мысль о твореніи совсѣмъ невѣдома язычникамъ и будто бы они считали міръ происшедшимъ самъ собою и вѣчнымъ. Не клеветою и не ложью пріобрѣтается возвышеніе библейской космогоніи въ глазахъ иномыслящихъ, а строго-научнымъ выясненіемъ преимуществъ библейскаго ученія о твореніи предъ ученіемъ о твореніи даже наилучшихъ языческихъ религій, а это сдѣлать вполнѣ возможно, хотя и не для всякаго легко...

Не безъ особаго умысла проведши мысль, будто бы язычскій міръ никогда не зналъ иной, кромѣ пантеистической, космогоніи, г. Архангельскій затѣмъ уже смѣло говоритъ, что Мухаммедъ *ни откуда, кромѣ Библии, не могъ взять идеи творенія*

міра. Однако, усвоивъ мухаммеданскому ученію о твореніи такое происхожденіе, г. Архангельскій дѣлаетъ это не только голословно, бездоказательно, но и въ противорѣчіе съ самимъ собою. Въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія г. Архангельскій говоритъ слѣдующее: „у арабовъ было вѣрованіе въ Бога, какъ Творца и самой матеріи, но не существовало воззрѣнія, признававшего матерію отдѣльнымъ отъ Бога началомъ и источникомъ зла. Можно также думать, и съ нѣкоторымъ основаніемъ, что арабы вѣрили не только въ сотвореніе Богомъ міра вообще, но и всѣхъ его предметовъ въ частности“ (стр. 68). Если такъ, то Мухаммедъ у сабиитовъ-арабовъ и заимствовалъ мысль о твореніи, которая должна быть очень хорошо и издавна знакома ему. На какомъ же *достаточномъ* основаніи г. Архангельскій приписываетъ другому вліянію эту мысль Мухаммеда? Такихъ основаній напрасно мы искали у него: ихъ нѣтъ. Но,—скажетъ г. Архангельскій,—сами арабы-сабииты могли заимствовать идею творенія у іудеевъ. Это, во-первыхъ, иное дѣло, а во-вторыхъ, и это сперва слѣдовало-бы основательно доказать. Между тѣмъ, подобныхъ доказательствъ у автора нигдѣ не обрѣтается. Мы отваживаемся даже утверждать, что онъ ихъ и представить *не можетъ*, хотя бы и пытался. Въ самомъ дѣлѣ, если мысль о твореніи не неизвѣстна разнымъ языческимъ народамъ и если, по словамъ самого г. Архангельскаго, эту мыслью запечатлѣна, между прочимъ, древняя религія Зороастра, то почему же, подобно другимъ языческимъ народамъ, арабы-сабииты не могли самостоятельно придти къ идеѣ творенія? Утверждать же, что и другіе народы заимствовали эту идею у евреевъ, но сами по себѣ не могли придти къ ней, значить, во-первыхъ, противорѣчить словамъ апостола Павла о доступности *всѣмъ* людямъ истиннаго Боговѣдѣнія (Римл. 1, 19 — 20), а во-вторыхъ, совсѣмъ уже терять почву подъ ногами... „Но не только основная идея мухаммеданской космогоніи заимствована изъ Библии,—увѣряетъ авторъ,— а и большинство содержанія ея взято тоже изъ Библии. Ученіе Корана, напримѣръ, о происхожденіи видимаго міра въ *шесть* дней не могло быть взято изъ космогоніи маговъ... Они, какъ извѣстно, хотя и признавали твореніе видимаго міра въ шесть дней, но подъ днями разумѣли періоды, обнимающіе собою въ совокупности продолжи-

тельность времени, равную 365 днямъ, т.-е. цѣлому году“ (стр. 76). Это соображеніе автора также представляется вполне шаткимъ. Въ самомъ дѣлѣ, изъ того, что маги разумѣли подъ днями творенія не то, что мы разумѣемъ подъ днями нашими, развѣ слѣдуетъ, будто бы Мухаммедъ не могъ позаимствовать у маговъ мысль о шестидневномъ твореніи? Заимствовавши мысль о шести дняхъ творенія, онъ могъ съ понятіемъ о дняхъ соединить своеобразное понятіе. Съ другой стороны, авторъ ни чѣмъ не доказалъ, будто бы всѣ маги, жившіе среди арабовъ или сталкивавшіеся съ послѣдними, одинаково понимали дни творенія: дѣло въ томъ, что въ персидской религіи ученіе о дняхъ творенія, какъ періодахъ, не есть первоначальное ученіе и налагается уже въ позднѣйшихъ священныя книгахъ. Наконецъ, если у маговъ самостоятельно могла явиться мысль о твореніи міра въ шесть дней, хотя и не такихъ, какъ наши дни, то почему же Мухаммедъ не могъ самъ придти къ той же мысли? На всѣ эти вопросы мы не находимъ у автора отвѣтовъ, а между тѣмъ онъ обязывался самъ поставить ихъ передъ собою и разрѣшить солидно. Авторъ, впрочемъ, приводитъ еще нѣкоторыя соображенія въ пользу заимствованія Мухаммедомъ ученія о *шестидневномъ* твореніи изъ Библии, но эти соображенія на нашъ взглядъ сплошь разбиваетъ собственной рукою самъ же г. Архангельскій въ слѣдующихъ своихъ знаменательныхъ словахъ, сказанныхъ, впрочемъ, въ иномъ мѣстѣ его сочиненія: „Коранъ не рѣшаетъ окончательно двухъ *самыхъ капиталныхъ* вопросовъ космогоніи, а именно: а) во сколько дней ¹⁰⁾ сотворенъ міръ, и б) чтѣ прежде сотворено: небо или земля? Коранъ не даетъ *опредѣленныхъ* указаній и относительно *порядка* происхожденія тварей“ (стр. 57). Послѣ этого невольно скажешь хотя и вульгарную, но къ автору весьма подходящую фразу: „и зачѣмъ было огородъ городить и капусту садить“?...

Наконецъ представляется поспѣшнымъ и то положеніе у г. Архангельскаго, что кораническое ученіе о добрыхъ и злыхъ духахъ обязано своимъ происхожденіемъ вліянію Талмуда и Каббалы (стр. 79). Въ двухъ подстрочныхъ примѣчаніяхъ авторъ

¹⁰⁾ На 95 страницѣ своего сочиненія г. Архангельскій свидѣтельствуетъ, что во Корану, Богъ сотворилъ міръ то въ восемь, то въ шесть дней.

говорить, что кромѣ Талмуда, на мухаммеданское ученіе объ ангелахъ имѣли вліяніе то арабы-язычники, то маги, то христіане, но во всякомъ случаѣ онъ признаетъ *наибольшее* вліяніе за Талмудомъ (стр. 79 и 83).

Отнюдь не отрицая того, что мухаммеданское ученіе о духахъ создано изъ разнообразныхъ элементовъ, мы находимъ, что въ этомъ ученіи преобладаетъ отнюдь не талмудическое, но персидское вліяніе. Дѣло въ томъ, что сами талмудическія и каббалистическія воззрѣнія на духовъ выработались подъ сильнымъ и преимущественнымъ вліяніемъ персидскихъ воззрѣній. Въ этомъ отношеніи преосвященный Хрисанъ справедливо говоритъ слѣдующее: „на евреевъ могъ вліять и *дѣйствительно* вліялъ парсизмъ. Но это вліяніе отразилось не на библейской литературѣ, а на Талмудѣ и на Каббалѣ. Въ томъ и другомъ источникѣ еврейскаго вѣроученія ангелы являются, какъ и въ Авестѣ, олицетвореніемъ силъ и стихій міра и творятся изъ огня и свѣта. По воззрѣнію Каббалы изъ отвлеченнаго и безкачественнаго божества *En soph* исходятъ или выливаются въ убывающемъ порядкѣ сефироты (числомъ 10), представители идеальныхъ началъ міра, подъ именами мудрости, благодати, пространства и другихъ свойствъ нравственныхъ и физическихъ, какъ амшаспанды въ Зороастровой религіи. За ними слѣдуютъ подчиненные имъ ангелы, раздѣляющіеся по числу главныхъ сефиротъ, на 10 чиновъ, — представители различныхъ пространственныхъ сферъ въ природѣ, управляющіе движеніемъ земли и планетъ, — ангелы огня, воды, рѣкъ, источниковъ, какъ яцаты въ Авестѣ. Демоны также раздѣлены на 10 классовъ, изъ которыхъ каждый представляетъ извѣстную ступень мрака и зла. Пневматологія Талмуда еще дальше отстываетъ отъ библейскаго воззрѣнія. Ангелы, какъ и самъ Шехина, замѣнившій Іегову, тѣлесны, чувственны и слиты съ силами природы. Это позднѣйшее ученіе о духахъ *дѣйствительно* было заимствовано изъ *Зороастровой* религіи. Талмудъ прямо говоритъ, что имена ангеловъ заимствованы раввинами у персовъ“ (стр. 631 и 632 въ 1 томѣ). Но талмудисты заимствовали у персовъ не только имена ангеловъ, но все, что существеннаго есть въ персидской пневматологіи. Если провести параллель между талмудическими и персидскими представленіями о духахъ, то поражаешься сход-

ствомъ и неоспоримой зависимостью талмудическихъ представленийъ отъ персидскихъ. Зачѣмъ же понадобилось г. Архангельскому обращаться за объясненіемъ происхожденія мухаммеданской пневматологіи къ талмудистамъ, когда сами талмудисты усвоили себѣ персидскую пневматологію не только во многихъ ея общихъ особенностяхъ, но и въ детальныя стороны? Обращеніе къ талмудистамъ въ этомъ случаѣ имѣло бы за себя рациональныя основанія только тогда, когда было бы доказано, что арабы и Мухаммедъ не имѣли возможности почерпнуть свѣдѣнія о персидской пневматологіи изъ ея непосредственнаго источника, отъ исповѣдывавшихъ персидскую религію. Но не самъ ли авторъ говоритъ, что Аравія во времена Мухаммеда была пантеономъ почти *всѣхъ* восточныхъ религій и въ разные времена принимала на свою почву, между прочимъ и *персовъ*“ (стр. 60)? Значитъ, арабы и Мухаммедъ имѣли всю возможность ознакомиться чрезъ самихъ персовъ съ ихъ пневматологіею и усвоить себѣ ея разные стороны. Еслибы авторъ отрѣшился отъ рутинныхъ несостоятельныхъ воззрѣній на происхожденіе важнѣйшихъ началъ мусульманства и поглубже изучилъ вопросъ о происхожденіи этой религіи, онъ,—мы увѣрены, нашелъ бы несомнѣнное вліяніе парсизма даже и не на одну мухаммеданскую пневматологію, но и на другія стороны мухаммеданской религіи...

Оспоривая мысль г. Архангельскаго, будто бы Мухаммедъ почерпнулъ изъ Библии и іудейства ученіе о Богѣ, о твореніи изъ ничего, о времени и порядкѣ сотворенія міра, о духахъ, мы, конечно, чрезъ то самое никакимъ образомъ не отрицаемъ вліянія не только іудейства, но и христіанства на образованіе нѣкоторыхъ кораническихъ воззрѣній, многихъ рассказовъ и тому подобнаго въ мухаммеданствѣ. Цѣлью нашихъ замѣчаній было показать, что вліяніе богооткровенной религіи на мухаммеданство ищется и указывается у автора вовсе не тамъ, гдѣ слѣдуетъ. Позволяемъ себѣ вообще сказать, что вопросъ о происхожденіи и объ условіяхъ образованія мухаммеданства требовалъ бы по своей важности новаго и тщательнаго пересмотра и перерѣшенія: установившійся шаблонный взглядъ, подъ какими вліяніями и какъ произошло и образовалось мухаммеданство, вызываетъ не мало недоумѣній и не благопріятствуетъ отчасти даже надлежащему достиженію миссіонерскихъ цѣлей. Въ

самомъ дѣлѣ, могутъ ли эти цѣли достигаться вполнѣ, когда напр. мухаммеданскому ученію о Богѣ усвоится то пантеистическій, то деистическій характеръ, приписывается при этомъ даже библейское происхожденіе и т. под.? Таково наше убѣжденіе, небезосновательность коего еще разъ подтверждена и книжкою г. Архангельскаго.

Переходимъ къ послѣдней, весьма важной, главѣ въ сочиненіи г. Архангельскаго, на которой авторъ заставляеть насъ остановиться нѣсколько дольше. Указавши, какъ смотрѣли на библейское сказаніе о твореніи міра въ шесть дней израильскіе и христіанскіе мудрецы и философы, авторъ такъ опредѣляетъ задачу дальнѣйшей своей рѣчи: „мое намѣреніе *просто изложить* библейскую космогонію и показать, насколько это возможно, *согласіе* богооткровенныхъ фактовъ съ *истинами науки*“ (стр. 103). На самомъ же дѣлѣ авторъ вовсе не ограничивается просто изложеніемъ библейской космогоніи, но и истолковываетъ слова Библии о твореніи міра. Значитъ, и мы должны посмотрѣть, правильно ли его толкованіе. Затѣмъ, наше вниманіе должно быть обращено на то, дѣйствительно ли г. Архангельскій показываетъ согласіе библейскаго сказанія съ истинами науки, или онъ выдаетъ нерѣдко за истины науки только *кажущееся* ему таковыми.

Библейскій разсказъ начинается словами: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю*, и потому прежде всего должно быть установлено правильное пониманіе этихъ словъ. „*Возможно*, говоритъ авторъ, *двоякое* пониманіе перваго стиха по отношенію къ шестидневному творенію. Его можно разсматривать *или* какъ обозначеніе творенія элементарной первоматеріи, изъ которой возникъ, при помощи творческаго образованія, въ шесть дней міръ въ *теперешнемъ*“) *своимъ* видѣ..., *или* какъ обозначеніе совершеннаго самого по себѣ первотворенія, въ которомъ, вслѣдствіе какой-то неотмѣченной тутъ катастрофы, случилось опустошеніе и неустройство, означенныя во второмъ стихѣ, какъ пустота, неустроенность и тьма, такъ что шесть дней творенія представляютъ реституцію или новообразованіе и обновленіе опусто-

“) Выраженіе очень не точное, притомъ ведущее къ весьма неортодоксальнымъ выводамъ...

шенной земли. Мы,—продолжает авторъ,—склоняемся къ *первому*, какъ *болѣе вѣроятному* и имѣющему для себя *нѣкоторыя* данныя въ самомъ библейскомъ разсказѣ о твореніи... Выраженіе: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю* означаетъ твореніе міра во *всей* его совокупности,—твореніе, явившееся *материаломъ* для *послѣдующей* творческой устроительной дѣятельности, твореніе, однако, не хаотическаго какого-либо вещества, на что указываютъ *опредѣленные* выраженія Бггописателя: *небо и земля*,—твореніе первое и въ собственномъ смыслѣ этого слова, на что указываетъ самый еврейскій глаголъ: *bara*¹²⁾, означающій произведеніе чего-либо именно изъ небытія^а (стр. 105 и 107).

Прежде всего наше вниманіе останавливается на *западною* увѣреніи г. Архангельскаго, будто бы *возможно двоякое*, а не троякое напр. пониманіе перваго стиха. На самомъ же дѣлѣ не только возможно еще третье пониманіе перваго стиха, но (оно представляетъ *давній фактъ*, оказывающійся *невѣдомымъ* иначе онъ не говорилъ бы о *возможности* двоякаго пониманія) только г. Архангельскому. Не мало церковныхъ писателей и учителей церкви разумѣло подъ *небомъ*, созданнымъ въ началѣ, не иное что либо, а только духовный или ангельскій міръ и обиталище ихъ. Сколько мы знаемъ, первымъ высказалъ подобную мысль Оригенъ. Мнѣніе Оригена съ видоизмѣненіемъ и пополненіемъ высказывалось затѣмъ Θεофиломъ Антиохійскимъ, Θεодоритомъ, Василиемъ Великимъ, Августиномъ, Иоанномъ Дамаскинымъ. Въ *Православномъ исповѣданіи каволической и апостольской церкви*, между прочимъ, говорится: „прежде всего Богъ произвелъ мыслию Своею изъ ничего всѣ небесныя силы, какъ отличныхъ пѣснопѣвцевъ славы Своей... Послѣ того сотворенъ Богомъ изъ ничего сей видимый и вещественный міръ“ (вопр. 18). Эти слова также гармонируютъ съ третьимъ пони-

¹²⁾ Мы нарочито пишемъ евр. слова латинскимъ шрифтомъ. По нашему мнѣнію, слѣдовало бы писать имъ и арабскія, и другія подобныя слова, какъ это и начинаютъ дѣлать западно-европейскіе ученые. Прочитавши слова еврейскія, арабскія, египетскія и другія, написанныя латинскимъ шрифтомъ, человекъ, и незнакомый съ восточными языками, можетъ, при помощи ученыхъ словарей, самъ видѣть, насколько справедливо то или иное пониманіе этихъ словъ. Во всякомъ случаѣ слѣдуетъ за словами, напечатанными *напр.* еврейскимъ шрифтомъ, печатать тѣ же слова латинскимъ шрифтомъ.

маніемъ перваго стиха. Высокопреосвященнаго Филарета *Православный катихизисъ* благопріятствуетъ этому же пониманію того неба, которое сотворено было въ началѣ (1 членъ). Въ канонѣ архангеламъ не та же ли мысль выражена въ слѣдующихъ словахъ: „положилъ еси тваремъ *начатокъ* существо безплотное, Творче ангеловъ“ и проч. Высокопреосвященный Макарій въ своей системѣ *Догматическаго богословія* такъ опредѣляетъ смыслъ перваго стиха: какъ *подъ землею* надобно понимать не одну собственно землю, а и вообще вещество, изъ котораго потомъ, въ продолженіе шести дней, Богъ образовалъ міръ вещественный, такъ и *подъ небомъ*, по противоположности, естественно нужно разумѣть собственно духовъ, которые обыкновенно въ Писаніи представляются населяющими небо. Догадка тѣмъ болѣе вѣроятная, что небу Моисей вовсе не приписываетъ того нестроенія, какое приписываетъ землѣ или первобытному веществу, и такимъ образомъ ясно различаетъ и противопоставляетъ ихъ между собою“ (стр. 384 и 385, въ 1 томѣ, 3 изданія). Преосвященный Сильвестръ въ своемъ *Опытѣ православнаго догматическаго богословія* со всей рѣшительностью отстаиваетъ это же третье пониманіе перваго стиха и говоритъ, что *подъ первозданнымъ небомъ* скорѣе всего можно разумѣть міръ невидимый или духовный, а *подъ землею* — первовещество, изъ коего впоследствии образованъ Богомъ весь чувственный міръ (стр. 92 въ 3 томѣ). Итакъ, по третьему, столь *давнему* и столь *авторитетному*, мнѣнію, слѣдуетъ разумѣть *подъ небомъ* горній міръ и его безплотныхъ обитателей, а отнюдь не то, что разумѣетъ г. Архангельскій. Спрашивается: на какомъ же основаніи онъ, дорожащій мнѣніями такихъ лицъ, какъ Буландъ, Курцъ и др., не только не раздѣляетъ указаннаго нами третьяго *авторитетнаго* мнѣнія, но даже совершенно игнорируетъ его, какъ якобы нестоющее вниманія? Я могу объяснить это только тѣмъ, что авторъ недостаточно изучилъ богословіе. Въ противномъ случаѣ онъ не только былъ бы знакомъ съ дѣломъ, но и считалъ бы *болѣе резоннымъ* третій взглядъ на то, что должно разумѣть *подъ первозданнымъ небомъ*, а отнюдь не то мнѣніе, какое проводитъ онъ въ своемъ сочиненіи. Кто бы и какъ бы ни изворачивался, раздѣляя съ г. Архангельскимъ противоположное третьему мнѣнію, но уже одни эти слова боговдохновен-

наго писателя: *земля же бы невидима и неустроена*, прямо слѣдующія за словами: *въ началъ сотвори Богъ небо и землю*, заставляютъ непредубѣжденнаго человѣка признать подъ небомъ скорѣе всего горній міръ и его безплотныхъ обитателей. Въ противномъ же случаѣ, непостижимо и даже странно, почему же Моисей не усвоитъ только небу неустроенности и мрака? Въдѣ еслибы небо означало то самое, что разумѣтъ г. Архангельскій, то съ *его* же собственной точки зрѣнія небо также должно было быть исполнено неустроенности и мрака, какъ и земля. Мы предлагаемъ указать благополучный, т.-е. рациональный, выходъ изъ этой дилеммы, и тогда будемъ сами смотрѣть на дѣло иначе. Но не одно только приписываніе землѣ неустроенности и мрака заставляетъ разумѣть подъ небомъ горній міръ и его безплотныхъ обитателей, гдѣ мрака и неустроенности быть не могло по самому существу дѣла. Слово: *schaim* (небо) не безъ причины же поставлено во множественномъ числѣ. По свѣдѣтельству раввиновъ и выдающихся гебраистовъ множественное число въ еврейскомъ языкѣ употребляется для различныхъ цѣлей: а) для сообщенія рѣчи почтительнаго характера; б) для сообщенія понятія о предметѣ, богатомъ разнообразными высокими свойствами; в) для выраженія высшихъ понятій, какихъ не даетъ единственное число нѣкоторыхъ словъ; г) для выраженія о величіи и полнотѣ жизни; д) для увеличенія и усиленія значенія даннаго слова и т. под. Такое воззрѣніе еврейскихъ раввиновъ и столь почтенныхъ гебраистовъ, какъ Дятрихъ, Евальдъ, Гезеніусъ и другіе, на употребленіе множественнаго числа въ еврейскомъ языкѣ не только не препятствуетъ, но вполне благопріятствуетъ пониманію подъ словомъ: *небо* въ первомъ библейскомъ стихѣ именно горняго міра и его обитателей безплотныхъ духовъ. Что это такъ, излишне и доказывать. Горній міръ съ его безплотными обитателями требуетъ почтительной рѣчи, богатъ разнообразными высокими свойствами, исполненъ величія и полноты жизни, какихъ нѣтъ на землѣ и т. д. Если мы обратимся къ контексту, то увидимъ, что въ Свящ. Писаніи слово: *небо* дѣйствительно не рѣдко употребляется для обозначенія горняго міра и его безплотныхъ обитателей. Тамъ, Господь Богъ называется Отцемъ небеснымъ, т.-е. обитающимъ на небѣ (Матѣ. 5, 16), но превысшимъ видимыхъ небесъ (Иова

12 и др.). Очевидно, въ первомъ случаѣ подъ небомъ разумѣется горній міръ съ его безплотными обитателями, а во второмъ—видимое небо съ разными небесными тѣлами. Когда напр. св. евангелистъ Лука говоритъ о вознесеніи Иисуса Христа на небо (24, 51), то, очевидно, онъ разумѣлъ небо въ первомъ смыслѣ. Апостолъ Павелъ, говоря о своемъ восхищеніи до третьяго неба, разумѣлъ несомнѣнно тоже самое. Наконецъ, мы предлагаемъ обратить особое вниманіе на слѣдующія слова св. ап. Павла: Господомъ Иисусомъ Христомъ создано все, что на небѣ и что на землѣ, видимое и невидимое — престолы, господства и пр. (Колос. 1, 16). По моему мнѣнію, эти слова св. апостола представляютъ собою какъ бы нарочитый комментарий къ первому стиху книги Бытія... Итакъ, если взять во вниманіе *все* это, то на нашъ взглядъ становится совершенно несомнѣнною и очевидною правильность разумѣнія подъ небомъ въ первомъ библейскомъ стихѣ не иного чего, какъ только горняго міра и его безплотныхъ обитателей.

Но обратимся къ тому, что собственно разумѣть главнымъ образомъ подъ землею нашъ авторъ и на какомъ основаніи онъ пришелъ къ своему воззрѣнію? Г. Архангельскій видимо колеблется и путается, опредѣляя и защищая свой взглядъ на небо и землю, созданныя Богомъ въ началѣ. Такъ, по нему, выраженіе: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю*, прежде всего, означаетъ твореніе міра во *всей* его совокупности (стр. 107). Кажется бы, этими словами онъ долженъ указать и на сотвореніе горняго міра съ его безплотными обитателями, такъ какъ міръ во *всей* его совокупности отнюдь не исчерпывается видимымъ или чувственнымъ міромъ, какъ бы обширенъ послѣдній ни былъ. Между тѣмъ, авторъ тотчасъ же къ приведеннымъ словамъ прибавляетъ, въ качествѣ поясненія ихъ, такія слова: „твореніе, явившееся матеріаломъ для послѣдующей творческой устроительной дѣятельности“ (ibid.). Этимъ добавленіемъ въ сущности зачеркивается сказанное авторомъ выше: всякому очевидно, что иное дѣло—сотвореніе *міра во всей его совокупности* и совсѣмъ иное—сотвореніе *только матеріала*, изъ коего впоследствии образованъ міръ творческо-устроительной дѣятельностью Бога. Въ объясненіи характера или свойствъ этого матеріала авторъ предлагаетъ тутъ же читателю слѣдующія логиче-

скія несообразности: подѣ сотвореніемъ въ началѣ неба и земли нужно, однако, разумѣть, по автору, твореніе не хаотическаго какого-либо вещества, на что указываютъ опредѣленные выраженія Бытописателя: „небо и земля“, — твореніе первое и въ собственномъ смыслѣ этого слова, на что указываетъ самый еврейскій глаголъ: *bara*, означающій произведеніе чего-либо именно изъ небытія“ (ibid.). Непостижимая логика: подѣ твореніемъ напр. земли нельзя разумѣть сотвореніе хаотическаго вещества потому, что употреблено слово: *bara* Бытописателемъ. Это сказать можно и должно было бы только тогда, когда а) Богъ не могъ бы, по самому понятію о Немъ, создать хаотическаго вещества или б) когда съ понятіемъ о хаотическомъ веществѣ *по необходимости* соединилось бы понятіе о чемъ то самосущемъ, но вѣдь и та, и другая мысль ложны. Слово: *хаотическій*, прилагаемое къ слову: *вещество*, можетъ указывать само по себѣ просто на смѣшанность элементовъ вещества и его не упорядоченность, какъ и на самомъ дѣлѣ часто указываетъ въ нашемъ обычномъ строѣ рѣчи. Недаромъ, и Бытописатель по отношенію къ землѣ замѣчаетъ, что она была неустроена и пр. Этимъ самымъ не указываетъ ли онъ, что подѣ землею нужно разумѣть именно находившееся въ состояніи смѣшанности и неустроенности первовещество? Не понятно и то, почему употребленное Бытописателемъ „опредѣленное“ выраженіе: *земля*¹⁾ воспрещаетъ разумѣть подѣ нею первовещество въ состояніи смѣшенія и неупорядоченности? Что слово: *земля* у Бытописателя употреблено не въ томъ смыслѣ, какой мы соединяемъ съ этимъ словомъ, объ этомъ въ другомъ мѣстѣ своей книги говоритъ самъ же г. Архангельскій слѣдующее: „во всякомъ случаѣ подѣ землею нельзя разумѣть нашей планеты, которая индивидуализировалась окончательно, какъ самостоятельное міровое тѣло, только въ третій день... Моисей употребилъ выраженіе: *земля* въ самомъ *общемъ, широкомъ* смыслѣ..., употребилъ *не въ строго точномъ* смыслѣ, т.-е. подѣ землею онъ разумѣлъ *не ту* землю, которая явилась впоследствии, а только по *приспособленію*, и

¹⁾ Выше мы уже говорили, что подѣ небомъ слѣдуетъ разумѣть горній міръ и его обитателей, а потому касается здѣсь слова г. Архангельскаго лишь относительно земли.

вѣроятно, по *нѣкоторой* даже *аналогии* „земли“ 1 стиха съ происшедшею въ третій день землею“ (стр. 106). Вдумавшись въ смыслъ этихъ словъ автора, всякій найдетъ, что ими онъ изглаживаетъ и уничтожаетъ сказанное въ иномъ мѣствѣ о томъ, будто бы слово: *земля* въ первомъ стихѣ употреблено въ „определенномъ“ смыслѣ. Съ своей стороны, замѣтимъ, что Бытопитель, говоря о первовеществѣ, изъ коего затѣмъ Господь образовалъ весь чувственный міръ, имѣлъ подное основаніе наименовать это вещество землею, такъ какъ изъ него образована земля, это мѣстопробываніе человѣка, и такъ какъ небесныя тѣла по своему составу не отличаются отъ земли. Называется же человѣкъ просто землею по тѣлесной своей природѣ, разлагающейся по смерти на составныя ея элементы. Сказавши въ одномъ мѣствѣ, что Моисей разумѣетъ подъ землею не ту землю, которая произошла въ третій день, и вообще запутавши пониманіе словъ пророка, авторъ чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе и болѣе затемняетъ смыслъ ихъ и противорѣчитъ себѣ. Онъ утверждаетъ, будто бы земля, о которой говорится въ первомъ стихѣ книги Бытія, представляла изъ себя уже твердое ядро, висѣла въ пустотѣ, уравнивалась своей тяжестью и двигалась *около самой себя* за несуществованіемъ причинъ тяготѣнія (стр. 110 и 111). Откуда взялъ авторъ, будто бы земля до перваго дня представляла изъ себя уже твердое ядро, и какъ примирить это съ другими словами автора, намъ уже извѣстными, это составляетъ его собственный секретъ. Равнымъ образомъ, ему одному вѣдомо, какъ могла земля висѣть въ пустотѣ, уравниваться собственной тяжестью и двигаться около самой себя. Для всякаго же другаго человѣка, а тѣмъ болѣе для знакомаго съ естествознаніемъ, эти слова г. Архангельскаго представляются не иначе, какъ словами, просто лишенными всякаго правдоподобія и даже смысла... Уже не говоримъ о томъ, что авторъ, сказавши здѣсь о движеніи земли еще до перваго дня творенія, забылъ это и приписалъ потомъ уже второму дню творенія начало движенія земли (стр. 119).

Заканчивая изъясненіе словъ книги Бытія о первомъ актѣ творенія, г. Архангельскій говоритъ слѣдующее: „состояніе земли предъ шестью днями творенія аналогично съ тѣмъ состояніемъ, въ какомъ геологи предполагаютъ землю въ эпоху перваго

охлажденія земной коры и до времени первыхъ стратификацій (М) оплотненій ея. Когда нашъ шаръ, въ состояннн расплавленія, началъ охлаждаться, то земля должна была быть въ одно и тоже время и окружена испареніями, и покрыта водою. Въ настоящее время вообще полагають, что земля была сферондальной массою разжиженнаго сильнымъ жаромъ вещества, движущаяся на всей оси и совершающею путь *вокругъ* солнца, никто не въ состояннн сказать, сколько время продолжалось такое состояннн земли" (стр. 111). Но вопросъ собственно въ томъ, уполномочивають ли автора первые два стиха книги Бытія истолковывать ихъ именно въ духъ указанныхъ авторомъ воззрѣній геологнн? Слова Бытописателя: *въ началъ сотвори Богъ небо и землю; земля-же бѣ невидима и неустроена; и тма верху бездна; и Духъ Божій носашеся верху воды* не говорятъ и не могутъ говорить ни о расплавленномъ состояннн неба и земли, ни объ ихъ охлажденнн, ни о парахъ или „испаренняхъ“, ихъ окружавшихъ, и т. под. Какъ ни изворачивался авторъ, но ничѣмъ не доказалъ онъ, будто бы слова Бытописателя нужно понимать такъ, а не иначе. Еслибы онъ разумѣлъ подъ небомъ горннй мнръ и ангеловъ, а подъ землею первовещество, тогда иное было бы дѣло, хотя и тутъ не пришлось бы ссылаться автору въ области геологнн какъ разъ на то, что опровергають его-же собственныя представленнн о первозданной землѣ: дѣйствительно, авторъ напрасно усматриваетъ сходство между своимъ взглядомъ и воззрѣннями геологовъ, тогда какъ г. Архангельскнй увѣряетъ, будто земля до перваго дня твореннн представляла собою уже твердое ядро. Геологи, по его же словамъ, признають образованнн коры земной сперва, а не ядра земли, что далеко не одно и тоже. По взгляду геологовъ, земля, въ видѣ сферондальной массы разжиженнаго жаромъ вещества, двигалась на своей оси и совершала путь вокругъ солнца. Авторъ же, какъ мы знаемъ, увѣряетъ, будто бы земля висѣла въ пустотѣ, уравновѣшивалась собственной тяжестью и двигалась, за отсутствнемъ причинъ тяготѣнн, около самой себя.

По нашему мнѣнню, какъ подъ небомъ правнльнѣе разумѣть горннй мнръ и его безплотныхъ обнвателей, такъ и подъ землею правнльнѣе понимать созданное Богомъ первовещество, изъ коего въ теченнн шести дней образованъ весь чувственный

міръ: наша планета и всѣ небесныя тѣла. Приписываніе тому, что бытописатель называетъ *ad hominem* землю, неустроенности, мрака и разрѣженности ¹⁴⁾ указываетъ не на землю съ твердымъ ядромъ, а скорѣе всего просто на первовещество, изъ коего за тѣмъ произведены творческо-образующею силою Божіею наша планета и всѣ небесныя тѣла. Такому пониманію благопріятствуетъ и авторъ, назвавшій въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія землю (ст. 1-го) просто первобытнымъ веществомъ, (стр. 112) и вообще, какъ мы видѣли, крайне колеблющійся въ опредѣленіи природы и свойствъ первоизданной земли.

Свое объясненіе третьяго стиха книги Бытія г. Архангельскій начинаетъ словами: „въ страшномъ безпорядкѣ бѣшенствовали свободные элементы... Однако, такъ не должно было быть... И вотъ послышалось повелительное слово всемогущества къ мрачной безднѣ: *да будетъ свѣтъ*. И явился свѣтъ“ (стр. 112). Такимъ образомъ, по автору выходитъ, будто бы еще до появленія свѣта совершалось движеніе въ первовеществѣ. Такъ какъ авторъ поставилъ задачею своею научное оправданіе библейскаго сказанія о твореніи и обращается къ естествознанію при объясненіи нѣкоторыхъ фактовъ творенія, то мы и посмотримъ прежде всего, правъ ли онъ съ естественно-научной точки зрѣнія, допуская до появленія свѣта „бѣшенствованіе элементовъ“ первовещества.

Замѣчательно, что еврейское слово: *аор* или *аор* означаетъ въ одно и то же время и теплоту и свѣтъ. Естествознаніе также видитъ связь и родство между явленіями свѣта и теплоты. Спрашивается: отъ чего же происходятъ теплота и свѣтъ? Въ любомъ учебникѣ физики можно читать о томъ, что теплота и свѣтъ вызываются движеніемъ и представляютъ собою такъ-сказать видъ движенія. Впрочемъ, и независимо отъ указаній физики каждый самъ можетъ видѣть связь между движеніемъ и двумя другими феноменами: теплотою и свѣтомъ. Маленькій ребенокъ уже знаетъ, что, если сильно натереть металлическую пуговицу или какую-нибудь монету, то она станетъ не только темною, но

¹⁴⁾ Какъ слово: *несидима* указываетъ скорѣе всего на царствовавшій до появленія свѣта мракъ, такъ *годь* (очевидно, выраженіе несобственное, подобное выраженію *земля*) указываетъ скорѣе на несплоченность вещества.

и горячею. Крестьянинъ издавна пришелъ къ мысли смазывать дегтемъ оси колёсъ, такъ какъ, особенно при быстрой ѣздѣ или тяжелой владѣ на телѣгахъ, они могутъ даже загорѣться. Всякій знаетъ, что нужно тереть одну руку о другую, если руки озябли, или что нужно быстрее идти, чтобы согрѣлось продрогнувшее тѣло. Даже дикари пришли къ мысли получать огонь чрезъ усиленное треніе одна о другой двухъ кусковъ дерева. Первый, кому наука была обязана яснымъ доказательствомъ связи между энергіею механическаго движенія и теплою, былъ графъ Ромеордъ, прочитавшій въ 1798 году въ Королевскомъ обществѣ прекрасное изслѣдованіе объ источникѣ теплоты. Съ тѣхъ поръ связь между движеніемъ и теплою уяснена наукою всесторонне. Точно также и свѣтъ вызывается движеніемъ-же. Такъ, въ совершенно темной комнатѣ, при закрытыхъ ставняхъ, съ помощью тренія или удара одного твердаго тѣла о другое можно достигнуть того, что одно изъ нихъ или даже оба будутъ свѣтиться, освѣщать. Когда пушечное ядро ударяется съ страшною силою о пробный щитъ, этотъ послѣдній иногда такъ раскаляется, что свѣтится даже при дневномъ свѣтѣ. Отсюда и свѣтъ разсматривается, какъ особый видъ движенія, какъ явленіе, способное вызываться движеніемъ. Въ наше время прекрасныя изслѣдованія объ источникѣ свѣта и о свойствахъ лучистой теплоты принадлежатъ Тиндалю. Вообще-же въ науку установлено, что безъ движенія не можетъ быть ни теплоты, ни свѣта. Конечно, подъ движеніемъ главнымъ образомъ разумѣется движеніе частицъ тѣла — движеніе колебательное, вибрирующее, передающееся отъ однихъ частицъ тѣла другимъ и распространяющееся на другія тѣла. Какое значеніе въ дѣлѣ возбужденія теплоты и свѣта принадлежитъ движенію, это прекрасно выражаетъ знаменитый англійскій физикъ, Тиндаль, въ слѣдующихъ словахъ: „еслибы міровое вещество было разсѣяно въ пространствѣ въ видѣ отдѣльныхъ холодныхъ частицъ и затѣмъ въ немъ возбуждено было взаимное притяженіе этихъ частицъ, то отъ ихъ столкновенія могъ-бы развиваться свѣтъ звѣздъ“. Конечно, теплота и свѣтъ могутъ возбуждаться еще химическими и другими процессами, но и тутъ въ концѣ концовъ дѣло сводится къ особымъ формамъ движенія-же.

Изъ всего этого слѣдуетъ, во-первыхъ, то, что до появленія свѣта не могло быть въ первозданномъ веществѣ того движенія, какое усвоить ему безъ всякихъ основаній г. Архангельскій. Во-вторыхъ, научный взглядъ на движеніе и сопровождающія его послѣдствія даетъ намъ ключъ къ пониманію великихъ словъ Творца: *да будетъ свѣтъ*, сказанныхъ Имъ послѣ созданія первовещества. Эти слова указываютъ на то, что Господь премудро-всемогушимъ словомъ Своимъ сперва привелъ въ состояніе движенія первовещество, само по себѣ, безъ посторонняго толчка, неспособное придти въ движеніе, а затѣмъ и чрезъ то возбудилъ въ немъ, вмѣстѣ съ теплотою и другими явленіями, свѣтъ. Такимъ образомъ, Господь Богъ является сперва предъ нами Творцомъ инертной матеріи, а затѣмъ и ея Перводвижителемъ. То, о чемъ говоритъ наука и что предпологали многіе философы, оказывается истиною съ библейской точки зрѣнія. Я разумно свидѣтельство механики, что матерія сама по себѣ неспособна выйти изъ состоянія покоя, если не сообщится ей движеніе извнѣ, и мысль тѣхъ философовъ, которые, исходя изъ понятія о косности матеріи, учили, что первоначально только Богъ могъ сообщить ей движеніе. Вотъ, по моему мнѣнію, наиболѣе правильное пониманіе и изъясненіе состоянія первовещества до и послѣ появленія свѣта. Все-же то, что на основаніи якобы естествознанія говорятъ г. Архангельскій по этому вопросу (стр. 112—115), можетъ относиться къ теперешнему порядку вещей, а не къ тому, о которомъ идетъ рѣчь въ первыхъ трехъ стихахъ книги Бытія.

Послѣ рѣчи о происхожденіи свѣта авторъ объясняетъ слѣдующія слова Бытописателя: *И рече Богъ: да будетъ твердь посреди воды: и да будетъ разлучающа посреди воды и воды: и бысть такъ. И сотвори Богъ твердь: и разлучи Богъ между водою, яже бы подъ твердію, и между водою, яже бы надъ твердію. И нарече Богъ твердь небомъ: и видѣ Богъ, яко добро. И бысть вечеръ, и бысть утро, день второй* (ст. 6—8).

Вызвавши въ первый день свѣтъ и другія „силы“ приведеніемъ первовещества въ движеніе и вообще возбудивши чрезъ то разные образовательно-жизненные процессы въ немъ, Господь Богъ творить въ третій день твердь, отдѣляющую воду отъ воды, и называетъ ее небомъ: что же понимаетъ г. Архан-

гельскій подъ этою твердію? Вопросъ этотъ существенно-важенъ, и потому приведемъ слова автора сполна, „*Твердь* или небо, по нему, это эфирное небо, чистый, свѣтлый *воздушный сводъ надъ нашей головою*, атмосфера съ ея никогда неизсякаемымъ источникомъ живенныхъ и благословенныхъ силъ, съ ея столь же неисчерпаемыми, сколько необходимыми источниками питанія для всѣхъ видовъ живущаго, которыми должна быть наполнена земля. *Твердь* покоилась на земныхъ водахъ и, подобно твердому своду, *держитъ небесныя светила*. Такимъ образомъ, твердь раздѣлила высшія воды отъ нижнихъ, море отъ облаковъ, которыя изъ него поднимаются, чтобы въ свое время доставить сухой землѣ источникъ силъ благословія и плодородія. Вотъ въ общихъ чертахъ изображеніе творенія втораго дня, *подтверждаемое и наукою*“ (стр. 119 и 120). Мы имѣемъ основаніе сказать, что такое пониманіе творенія втораго дня оспаривается не только наукою, но и многимъ изъ того, что говорится самимъ-же г. Архангельскимъ.

Разсмотримъ сперва: за какое пониманіе еврейскаго слова: *такіа* стоитъ филологія библейская и контекстъ. Слово: *такіа* дѣйствительно означаетъ какъ протяженіе, пространство, такъ и связь, опору. Но какое-же изъ этихъ различныхъ значеній должно быть въ данномъ случаѣ *преимущественно* уловимо этому еврейскому слову, это весьма важно. Замѣчательно, что 70 толковниковъ перевели еврейское *такіа* словомъ: *стерѣшца*, значащимъ твердость, основаніе, базисъ, а Вулгата—словомъ *firmitatem*, выражающимъ еще болѣе понятіе о твердости, объ устойчивости. Обращаясь къ Слову Божію, авторъ совершенно основательно усматриваетъ въ немъ указаніе на устойчивое равновѣсіе тѣлъ и неизблемость ихъ правильнаго взаимоотношенія. Во всѣхъ мѣстахъ, гдѣ идетъ рѣчь о свѣтилахъ, небѣ, землѣ и водахъ, священные писатели, говорятъ г. Архангельскій, хотятъ показать, что именно Богъ сдѣлалъ *устойчивымъ* положеніе *небесъ, воздуха и облаковъ, светилъ и водъ, равно и земли* (стр. 124). Но какъ же мирится съ этимъ пониманіе подъ твердію именно воздушнаго свода надъ нашей головою, атмосферы, поддерживаніе небесныхъ свѣтилъ этимъ воздушнымъ сводомъ, этою атмосферою? Вѣдь самъ-же авторъ утверждаетъ, что Слово Божіе указываетъ на что-то поставленное Богомъ въ

природѣ для содержанія въ устойчивости самого этого воздушнаго свода, самой этой атмосферы, какъ и свѣтилъ небесныхъ, и земли. Пониманіе авторомъ подъ твердію воздушнаго свода или атмосферы не мирится съ тѣмъ, что самъ же онъ видитъ въ Словѣ Божіемъ. Что же именно сбило его съ логическаго пути и привело къ самопротиворѣчю, сейчасъ увидимъ это.

„Если мы *притомнимъ*, говоритъ онъ, что наука въ *состояніи* *мыслитъ* допустить, что поверхности нашего солнечнаго міра наполнены газами, что эти газы служатъ импульсивными причинами движенія, что они оказываютъ сопротивленіе твердымъ тѣламъ, что твердыя тѣла съ своей стороны оказываютъ имъ сопротивленіе, вслѣдствіе чего происходитъ отталкиваніе и разныя движенія, то поймемъ всю вѣрность и точность выраженія „твердь“ для обозначенія *поверхностей* неба, потому что *разлитые въ этия поверхности газы служатъ причиною устойчивости или постоянства движеній свѣтилъ и земли*“ (стр. 125). Оказывается, не значеніе слова твердь въ языкахъ: еврейскомъ, греческомъ и латинскомъ и не истолкованіе его въ библейскомъ текстѣ, а естествознаніе вынудило автора, *вопреки всему этому*, усмотрѣть въ словѣ: *такіа* указаніе на газы, разлитые въ поверхности неба, какъ на причину устойчивости или постоянства движенія свѣтилъ и неба. Всякій согласится, что, если г. Архангельскій рѣшился пожертвовать естествознанію библейскимъ значеніемъ слова *твердь* и пониманіемъ его у Боговдохновенныхъ писателей, то на его сторонѣ должны быть какія-либо *неоспоримыя* истины естествознанія, и онъ долженъ указать *всѣ* основанія въ пользу ихъ, извѣстныя въ наукѣ. Но что же оказывается?

Онъ приглашаетъ читателей только припомнить эти мнимыя истины естествознанія и передаетъ ихъ голословно, безъ ссылокъ на авторитетныя сочиненія, безъ малѣйшаго доказыванія ихъ научной безспорности. Но оказывается, что иной читатель и вообразить не могъ, чтобы газы выдавались естествознаніемъ за причину устойчивости или постоянства движенія всѣхъ свѣтилъ и земли. Узнавши отъ автора столь ошеломляющую новость, читатель можетъ удивляться только легкомыслію и „наивности“ автора, выдающаго за научную истину плоды собственнаго измышленія. Что газы оказываютъ сопротивленіе твердымъ тѣламъ и что эти послѣднія въ свою очередь оказываютъ со-

противленіе газамъ, изъ этого только съ поправленіемъ и истинъ естествознанія, и элементарныхъ правилъ логики можно заключать къ мысли именно о газахъ, какъ причинѣ устойчивости или постоянства свѣтилъ и земли. Въ самомъ дѣлѣ, когда есть только сопротивленіе взаимное по словамъ же автора, то странно ли ставить въ привилегированное положеніе именно газы? Посылки самыя не даютъ никакого права на подобное заключеніе. Съ другой стороны, астрономія затрудняется даже приблизительно указать количество мировыхъ тѣлъ, разсѣянныхъ въ пространствѣ, въ коемъ плаваетъ и наша планета. Всѣ эти тѣла, по свидѣтельству ея связанныя одно съ другимъ разными связями, вовсе не газами нормируются въ своемъ движеніи и взаимоотношеніи. Нашъ же авторъ, почему-то возмнивши будто бы весь порядокъ движенія и взаимоотношенія тѣлъ зиждется на „газахъ, разлитыхъ въ поверхностяхъ неба, и съ апломбомъ знатока провозглашая такія странности, игнорируетъ указанія астрономіи на одну изъ важнѣйшихъ причинъ гармоническаго движенія и взаимоотношенія тѣлъ, разсѣянныхъ въ мировомъ пространствѣ. Таковою главною причиною, но конечно, не единственною, астрономы считаютъ одно изъ многочисленныхъ солнць, которое, *само пребывая въ покоѣ*, нормируетъ гармоническое движеніе и взаимоотношеніе всѣхъ тѣлъ, разсѣянныхъ въ пространствѣ. Солнце это, служащее центромъ для остальныхъ тѣлъ съ ихъ атмосферами, по вычисленію Медлера, стоитъ въ группѣ Плеядъ и представляется Альціономъ. Не это ли центральное солнце пожалуй со всѣмъ другимъ, что условливаетъ правильное движеніе и взаимоотношеніе тѣлъ, скорѣе всего называется словомъ: твердь? Во всякомъ случаѣ, это слово прежде всего приложимо къ такому центральному солнцу, а не къ газамъ, разлитымъ въ поверхностяхъ неба.

Указавши съ увѣренностью на газы, разлитые въ поверхностяхъ неба, какъ на причину нормальнаго движенія и взаимоотношенія тѣлъ, г. Архангельскій въ другомъ мѣствѣ своего сочиненія поспѣшилъ самъ же подорвать свою мысль. „Свѣтъ..., по нему, является гармонической связью между мірами; можетъ быть, ему же слѣдуетъ приписывать неизмѣнность движеній планетъ“ (стр. 144). Вотъ что значитъ фантазировать и не желать уважительно относиться къ наукѣ!...

Итакъ, по нашему мнѣнію, слова Бытописателя касательно тверди слѣдуетъ понимать скорѣе всего слѣдующимъ образомъ: создавши первоначально, вмѣстѣ съ горнымъ міромъ и его обитателями, вещество, изъ коего образованъ потомъ чувственный міръ, и вызвавши въ первый день въ косномъ веществѣ вмѣстѣ съ движеніемъ теплоту, свѣтъ и другія „силы“, во второй день Господь Богъ сообщаетъ норму и устой движенію и взаимоотношенію начавшихъ формироваться міровыхъ тѣлъ. Понятно при этомъ, что нужно разумѣть подъ водами надъ твердію и подъ твердію. Спрашивается только: почему же твердь иначе названа небомъ? Намъ кажется, что, коль скоро въ откровеніи не имѣется въ виду сообщать точныя астрономическія свѣдѣнія, то иначе и нельзя было указать, съ одной стороны, на мѣсто-нахожденіе тверди или центра, какъ обращеніемъ мысли людской просто къ небу, а съ другой, на то, что вызываетъ необходимость существованія таковой тверди...

Въ третій день, по премудро-всемогушему слову Господа, произошло на землѣ отдѣленіе суши отъ водъ и возникла растительная жизнь. Обращаетъ на себя вниманіе, справедливо говорить авторъ, и время сотворенія растительнаго царства, и самый порядокъ перечисленія Бытописателя видовъ этого царства. Послѣ образованія неорганической природы (земли), Богъ творитъ рядъ органическихъ существъ. Земля, по творческому повелѣнію, произращаетъ *быліе травное* (поеврейски *desche*), зелень, подъ которой нужно разумѣть низшую породу растений, цвѣтущихъ невидимыми для глазъ цвѣтами и произращающихъ невидимыя сѣмена. Къ такимъ растеніямъ относятся водоросли, мхи, лишай и всѣ такъ называемыя тайно брачныя. Затѣмъ, слѣдуетъ сравнительно высшая порода растений — *травы* (по еврейски *eseb*), *стѣющія стѣмя*, къ коимъ относятся всевозможныя травянистыя хлѣбныя растенія, цвѣтуція видимыми цвѣтами и имѣющія плодъ и сѣмена. Наконецъ, являются деревья плодови-тыя (по еврейски *ez*), красота и вѣнецъ растительнаго царства, самыя сложныя и совершенныя произведенія этого царства. Впрочемъ послѣдовательность Моисея въ описаніи видовъ растительнаго царства, по автору, совсѣмъ не говоритъ о томъ, что и самое твореніе этихъ видовъ растительнаго царства совершено *постепенно*, такъ сказать *преемственно*. По сказанію

Моисея все растительное царство было сотворено Богомъ *одно-временно* и составляетъ одно твореніе, а не есть результатъ *последовательнаго* рода твореній. А если Моисей и перечисляетъ растительное царство какъ бы по классамъ, то этимъ хочеть сказать, во-первыхъ, то, что самые виды растений сотворены Богомъ, а, во-вторыхъ, что все безъ исключенія растительное царство (какъ-то: зелень, трава и плодовые деревья) сотворено одновременно по творческому слову: *да прораститъ земля*² (стран. 127). Недоумѣваемъ, почему авторъ усиливается доказать, будто бы *последовательность* въ описаніи у Моисея видовъ растительнаго царства нисколько не говоритъ о *последовательности* самого творенія видовъ растительнаго царства. Премудро всемогущая сила Божія нисколько не унижается допущеніемъ *последовательности* въ твореніи видовъ растительной жизни. Какъ твореніе міра, совершившееся въ опредѣленное и не одно и то же время, условливалось самой природою міра и нисколько не подрываетъ премудрости и всемогущества Творца, такъ и *последовательное* появленіе растительныхъ организмовъ ни въ какой степени не можетъ говорить противъ тѣхъ же свойствъ Господа. Св. пророкъ Моисей не безъ особой же причины перечисляетъ появленіе сперва самыхъ элементарныхъ видовъ растительности, а за тѣмъ болѣе и болѣе совершенныхъ. Еслибы онъ имѣлъ въ виду указать лишь на то, что Творецъ сотворилъ всѣ виды растений и все растительное царство мгновенно, то ему не было бы и никакой нужды въ *последовательномъ* описаніи видовъ растительности: тогда онъ просто сказалъ бы, что Богъ въ третій день сотворилъ все растительное царство. Съ другой стороны, если экзегетика справедливо придаетъ значеніе каждому слову въ Свящ. Писаніи и каждому отгѣнку слововыраженія, то на какомъ же основаніи мы съ г. Архангельскимъ пренебрежемъ видимо-нарочитымъ указаніемъ Моисея на *последовательность* появленія видовъ растительной жизни? Къ этому мы не видимъ никакихъ, ни экзегетическихъ, ни вообще богословскихъ, основаній. Что касается автора, то онъ совершенно голословно, бездоказательно усвоетъ Моисею свое собственное воззрѣніе. Между тѣмъ, еслибы авторъ взглянулъ на дѣло иначе, то заставилъ бы и другихъ подивиться тому, какъ оправдывается Моисеево повѣствованіе и въ этомъ случаѣ новѣйшими геоло-

гическими изслѣдованіями. Геологія указываетъ именно на такую же въ общемъ постепенность въ происхожденіи растительнаго царства, какая поставляется на видъ Моисеевъ. Замѣчательно, что геологическія изслѣдованія открываютъ въ наиболѣе древнихъ напластованіяхъ земли слѣды самыхъ элементарныхъ растительныхъ организмовъ, а въ позднѣйшихъ — болѣе совершенные виды растений: панданы, пальмы и т. д. Вообще палеонтологія стоитъ за то, что менѣе совершенные организмы появились сперва, а болѣе и болѣе совершенные впоследствии постепенно появлялись. Значить, и съ этой стороны представляется больше оснований для той мысли, что Моисей послѣдовательностью въ описаніи видовъ растительнаго царства указываетъ на послѣдовательность самаго творенія ихъ.

Авторъ, конечно, правъ, говоря, что нельзя представлять дѣла такъ, будто бы сначала появился простѣйшій видъ растительнаго царства, который потомъ путемъ постепеннаго развитія въ милліоны лѣтъ дошелъ до болѣе сложныхъ и совершенныхъ видовъ растительнаго царства (стр. 128). Но если такое представленіе о занимающемъ насъ предметѣ есть утрировка, то и мысль автора о *миновенности* появленія растительнаго царства лишена и библейскихъ, и естественно-научныхъ оснований. Мысль автора представляется еще болѣе произвольною, если мы возьмемъ во вниманіе слѣдующія его же собственныя слова касательно дней творенія: „всѣ ли шесть дней имѣли 24 часовую продолжительность, рѣшить *невозможно*. Съ 4 до 6 дня это *вѣроятно*, такъ какъ съ этого времени солнце управляло днемъ, а луна—ночью, и при этомъ, *вѣроятно*, наступилъ тотъ самый порядокъ, который существуетъ и теперь“ (стр. 117). А если только съ 4 дня *вѣроятно*, но не болѣе, 24 часовая продолжительность дней творенія, то касательно первыхъ трехъ дней мыслима совершенно другая продолжительность ихъ, несоизмѣримо большая. Съ какой же стати навязывать Моисею рѣчь о моментальномъ сотвореніи растительнаго царства, чуждомъ малѣйшей постепенности, когда Моисей приурочиваетъ происхожденіе растений къ цѣлому дню и когда самый день этотъ могъ быть весьма и весьма продолжителенъ? Нельзя опускать изъ виду и того, что Моисей въ процессѣ происхожденія растений отнюдь не исключаетъ и дѣйствія естественныхъ силъ и законовъ:

не безъ причины же онъ говорить: *и рече Богъ, да произраститъ земля быліе травное и пр.* (ст. 9 и пр.). Но гдѣ дѣйствуютъ естественныя силы и законы природы, тамъ непремѣнно должны быть допускаемы и относительная продолжительность времени, и послѣдовательность результатовъ...

Отъ вопроса о послѣдовательности появленія растительныхъ организмовъ авторъ переходитъ къ вопросу о возможности появленія растительности прежде солнца. Здѣсь авторъ говоритъ слѣдующее „съ перваго взгляда кажется невозможнымъ появленіе растений прежде солнца. Но наука настолько разработала этотъ вопросъ, что признаетъ въ настоящее время вполне возможнымъ существованіе растительнаго царства до появленія солнца. Въ одномъ изъ пластовъ она нашла обугленные толщи растений, которыя появились до вліянія солнца, а въ другомъ— остатки растений, которыя жили уже тогда, когда солнце начало освѣщать землю. Правда, при настоящемъ порядкѣ солнце является необходимымъ факторомъ и условіемъ жизни растительнаго царства, но въ моментъ творенія растений присутствіе его было бы болѣе вредно, чѣмъ полезно для послѣднихъ. Днемъ, какъ извѣстно, подъ вліяніемъ солнца растенія поглощаютъ угольную кислоту и выдѣляютъ кислородъ, а ночью, наоборотъ, они поглощаютъ кислородъ и выдѣляютъ угольную кислоту. Но дѣйствіе свѣта, теплоты и электричества предварительно разлагало всѣ элементы, содержащіяся въ первобытной атмосферѣ. Необходимо было, чтобы растенія сперва поглотили достаточное количество кислорода съ тѣмъ, чтобы, при появленіи солнца, они могли, подъ его вліяніемъ, дѣйствовать на угольную кислоту атмосферы, поглощать ее, а изъ себя выдѣлять кислородъ и такимъ образомъ подготовить одно изъ существенныхъ условій для возникновенія и существованія животнаго царства, которому послѣдній газъ необходимъ для дыханія“ (стр. 128 и 129). Все это такъ, но на какомъ же основаніи г. Архангельскій совершенно сокрылъ отъ читателей ту причину, по которой натуралисты относятъ ко времени до появленія солнца одни изъ находимыхъ ими обугленныхъ толщій растений? Едва ли мы ошибемся, если скажемъ, что причиною этого замалчиванія служитъ несомвѣстимость мысли автора о *моментальномъ* появленіи всѣхъ видовъ растений съ показаніями геологовъ. Отсутствіе годовыхъ колець на де-

ревьяхъ, находимыхъ въ древнѣйшихъ угольныхъ слояхъ земли, дѣйствительно можетъ служить важнымъ указателемъ на такое время роста и жизни нѣкоторыхъ растений, когда свѣтъ еще не былъ связанъ съ солнцемъ и когда не было установлено различіе временъ года нормальными отношеніями земли къ солнцу, но напрасно авторъ объ этомъ-то и умолчалъ.

Въ изъясненіи обстоятельствъ 4 творческаго дня у автора встрѣчаются опять и неточности, и насилуваніе текста, и самопротиворѣчія, и совершенно неидущія къ дѣлу естественно-научныя разьясненія, но изъ всѣхъ этихъ недостатковъ для примѣра укажемъ лишь на одинъ, по нашему мнѣнію болѣе заслуживающій вниманія, для чего мы предварительно вынуждены сдѣлать довольно большую выдержку изъ сочиненія автора.

„Взаимная принадлежность всѣхъ планетъ нашей солнечной системы, говоритъ авторъ, а также однородность ихъ натуральныхъ отношеній къ солнцу ясно и рѣшительно, по свидѣтельству астрономіи, указываютъ на то, что происхожденіе ихъ было общее какъ въ отношеніи ихъ къ первоматеріи, изъ которой онѣ образовались, такъ и по отношенію ко времени, въ которое онѣ индивидуализировались. Мы охотно соглашаемся съ этимъ. Но если, при этомъ, далѣе, возражаютъ, что это *необходимое* предположеніе не находитъ въ Моисеевомъ сказаніи ни признака, ни даже допущенія, потому что оно представляетъ образованіе земли и образованіе солнца, луны и звѣзд независимыми другъ отъ друга и допускаетъ послѣднее совершившимся тогда только, когда земля вполне образовалась съ горами и долинами, душею и моремъ, то мы рѣшительно протестуемъ противъ этого. Сказаніе Моисея въ первой главѣ сообщаетъ о томъ, какъ земля сдѣлалась тѣмъ, что она есть теперь, какъ она была приготовлена для обитанія и развитія человѣка. Солнце, луна и звѣзды упоминаются въ немъ тамъ, гдѣ *они начали вліять на исторію образованія земли*, и о нихъ упоминается настолько, насколько они *выполняли* свое назначеніе. Образована ли была наша земля вмѣстѣ съ солнцемъ и прочими планетами изъ одной и той же первоматеріи, произошло ли индивидуализированіе ихъ *одновременно* и шло ли съ тѣхъ поръ ихъ индивидуальное развитіе *параллельно*, объ этомъ сказаніе Моисея *не говоритъ*, давая *широкій просторъ предположеніямъ*. Нѣкоторые ученые отно-

сая образованіе планетной системы и вообще звѣзднаго неба ко *второму* дню творенія, а другіе думаютъ, что весь звѣздный міръ произошелъ только въ *четвертый* день... Мы предполагаемъ, что звѣздный міръ сотворенъ былъ въ *первый* день вмѣстѣ съ землею (ст. 1). До шестидневнаго творенія *свѣтила*, какъ и земля, индивидуализировались (2 ст.), вѣроятно, уже настолько, что могли быть *отдѣльными* тѣлами. Какъ и когда окончательно сформировались небесныя свѣтила, Бытописатель *ничего* не говоритъ... Можно думать, что образованіе небесныхъ свѣтилъ происходило *одновременно* съ образованіемъ земли, что въ *четвертый* день образованіе ихъ уже настолько развилось, что съ этого момента, по творческому слову, они могли вступить въ опредѣленное и постоянное отношеніе другъ къ другу и къ землѣ“ (стр. 129—132).

Приведенная тирада прежде всего поражаетъ путаницей и самопротиворѣчіемъ излагаемыхъ въ ней мыслей автора. Онъ, съ одной стороны, охотно соглашается съ тѣмъ, что *всѣ* планеты нашей солнечной системы, слѣдовательно и земля, индивидуализировались *одновременно*, съ другой, говоритъ, что въ сказаніи Моисея солнце, луна и звѣзды упоминаются „тамъ“ (?!), „гдѣ“ (?!) онѣ начали вліять на исторію *образованія* земли, такъ что, по автору, уже выходитъ, что не только земля образовалась *послѣ* солнца, луны и звѣздъ, но что эти небесныя тѣла вліяли на *самое* образованіе ея. У нашего автора теперь выходитъ, что звѣздный міръ вмѣстѣ съ землею сотворенъ былъ въ первый день, тогда какъ, и по словамъ Библіи, и по его собственнымъ словамъ, по сказаннымъ въ другомъ мѣстѣ сочиненія, въ первый день Богъ сотворилъ свѣтъ¹⁵). Далѣе, тутъ авторъ говоритъ, что какъ свѣтила, такъ и земля еще до шестидневнаго творенія настолько индивидуализировались, что могли быть *отдѣльными* тѣлами, а между тѣмъ онъ же раньше утверждалъ, будто бы первообразная земля висѣла въ пустотѣ, уравновѣшивалась своей собственной тяжестью и за отсутствіемъ причинъ тяготѣнія двигалась около самой себя. Конечно, ни одинъ самый бойкій логикъ не сумѣетъ примирить эти столь діаметрально-противопо-

¹⁵) Откуда взялъ авторъ, будто бы созданіе неба и земли и созданіе свѣта «соединены въ одинъ актъ», этого мы, конечно, не знаемъ...

ложныя мысли. Словомъ: авторъ такъ ведетъ дѣло, что если ему стали бы возражать противъ какой-либо его мысли объ опредѣленномъ предметѣ, то онъ большей частью въ состояніи указать на то, что тамъ-то онъ говоритъ совершенно иное... Для автора можетъ-быть это и выгодно въ какомъ-нибудь отношеніи, но за то научные интересы чрезвычайно страдаютъ и дерзко попираются такой камелеоновщиною. Но обратимся къ сущности дѣла, трактуемаго г. Архангельскимъ.

Во-первыхъ, откуда взялъ онъ, будто бы астрономія считаетъ *необходимымъ* предположеніемъ мысль о томъ, что *все* планеты нашей солнечной системы должны были индивидуализироваться или образоваться одновременно? По обычаю авторъ необременяетъ себя и здѣсь ссылками на лучшія сочиненія по астрономіи или на слова болѣе авторитетныхъ астрономовъ, а изрекаетъ *свои* измышленія и фантазіи авторитетно, съ крайней докторальностью и самоувѣренностью. Намъ впрочемъ нѣтъ нужды обличать автора за его легкомысленное отношеніе къ дѣлу, такъ какъ онъ самъ постарался обличить *себя* въ слѣдующихъ своихъ же словахъ: „по принятымъ въ настоящее время теоріямъ“⁴⁾, между прочимъ по Канта-Лапласовской, *солнце* и *большія* планеты могли достигать полнаго своего развитія *гораздо позднѣе* меньшихъ, спутники должны были выдѣляться изъ планетъ, до нѣкоторой степени образовавшихся, и слѣдовательно развиваться *позднѣе* своихъ *родоначальницъ*“ (стр. 132). Какъ видимъ, авторъ сперва взвелъ клевету на астрономію, а затѣмъ раскаялся и нѣсколько возстановилъ истину. Во-вторыхъ, на какомъ основаніи авторъ утверждаетъ, будто бы Моисей *ничего* не говоритъ о томъ, образована ли была наша земля вмѣстѣ съ солнцемъ изъ одной и той же первоматеріи, произошло ли индивидуализированіе ихъ *одновременно* и шло ли съ тѣхъ поръ ихъ индивидуальное развитіе *параллельно*? И въ этомъ случаѣ авторъ позаботился самъ же опровергнуть свое рѣшительное заявленіе: такъ, указавши взглядъ Канта-Лапласовской теоріи на разное время образованія и развитія тѣлъ, входящихъ въ составъ солнечной системы, г. Архангельскій замѣчаетъ слѣдующее: „точно также и по сказанію *Моисея* земля образуется *ранѣе*, нежели

⁴⁾ А почему авторъ забылъ или прошелъ молчаніемъ новѣйшую теорію Фая?...

получили окончательное развитіе солнце и луна, на цѣлый библейскій день“ (стр. 132). Теперь, по словамъ автора же выходитъ, что слова Бытописателя отнюдь не даютъ *широкаю* простора для предположеній касательно времени „индивидуализированія“ земли и небесныхъ тѣлъ, а обявываютъ признать, что земля „индивидуализировалась“ раньше солнца, луны и звѣздъ. Съ такимъ *новымъ* пониманіемъ дѣла у автора нельзя не согласиться: въ противномъ случаѣ, во-первыхъ, пришлось бы зачеркнуть въ сознаніи своемъ слова Бытописателя: *и создалъ Богъ для свѣтила великія и звѣзды и поставилъ ихъ на тверди небесной*, сказанныя касательно сотвореннаго въ 4 день, а во-вторыхъ, рассказъ Моисея не гармонировалъ бы тогда съ указаніями астрономовъ, какъ онъ теперь гармонируетъ въ общемъ и главномъ.

Итакъ, вопреки словамъ автора, первоначально со всей рѣшительностью высказаннымъ, отнюдь нельзя „охотно соглашаться“ съ тѣмъ, будто бы земля и другія тѣла солнечной системы одновременно индивидуализировались. Напротивъ, солнце, луна и звѣзды *должны* были, по взгляду астрономовъ, индивидуализироваться и сформироваться позже земли, а по сказанію Моисея, и *на самомъ дѣлѣ* они индивидуализировались и сформировались послѣ нея.

„Когда очистился воздухъ отъ углекислоты и солнце стало озарять поверхность земли, когда такимъ образомъ существовали уже эти два фактора животной жизни, говоритъ авторъ, послѣдовало твореніе живыхъ существъ“ (стр. 136). Въ изображеніи творенія животнаго царства, по замѣчанію автора, у Моисея обращаютъ на себя вниманіе строгій порядокъ и постепенность. Творческое слово, по сказанію Моисея, сначала населило воду, какъ стихію, наиболее благопріятную для развитія животной жизни, самыми простыми и несовершенными организмами; каковы прежде всего разныя микроскопическія животныя, полипы, звѣздчатки, слизняки, раки, рыбы и проч. Къ пятому же дню творенія относится и еотвореніе птицъ, летающихъ по тверди небесной. Геологія въ общихъ чертахъ, по словамъ автора, подтверждаетъ порядокъ происхожденія тварей въ пятый день. Она свидѣтельствуетъ, что нѣкоторое время земля, изобилая царствомъ растительнымъ, не имѣла еще живыхъ обита-

телей, изъ коихъ первыми на ней являются водяныя, пресмыкающіяся и птицы, находимыя въ своихъ остаткахъ еще въ юрской почвѣ (стр. 140).

Все это такъ, но авторъ не объяснилъ, почему же сперва сотворены водяныя животныя и птицы? Онъ бросилъ лишь замѣчаніе о водѣ, что она наиболѣе благопріятна для жизни, но не разъяснилъ, почему же такъ? Между тѣмъ, съ естественно-научной точки зрѣнія можно объяснить до извѣстной степени, почему сперва сотворены именно водяныя животныя и птицы. Какъ ни много углекислоты поглощалось растеніями, тѣмъ не менѣе ея было все-таки столько, что наземныя животныя страдали бы отъ нея, еслибы явились раньше. Что же касается водяныхъ животныхъ, то водная среда спасала ихъ отъ вреднаго дѣйствія насыщенной углекислотою атмосферы. Затѣмъ, когда еще болѣе потребилось углекислоты растеніями, появляются уже птицы. Кромѣ того, появленіе именно птицъ послѣ водяныхъ животныхъ и пресмыкающихся подтверждается современнымъ естествознаніемъ съ иной точки зрѣнія. Среди натуралистовъ распространяется увѣренность въ томъ, что птицы, по своему внутреннему строенію и эмбриональному развитію, родственны пресмыкающимся. Отсюда Гексли причисляетъ въ своей *Сравнительной анатоміи* птицъ къ группѣ Sauropsida. На переходныя ступени отъ пресмыкающихся къ птицамъ указываетъ не только Геккель, но и болѣе осторожные натуралисты, какъ напр. Мензбирдъ и др.

Желая показать согласіе библейскаго взгляда на животныя съ естественно-научнымъ, авторъ указываетъ, по его мнѣнію, самое очевидное и существенное различіе между растеніями и животными, но и указываемое имъ различіе требовало бы основательнаго и наиболѣе точнаго разъясненія. „*Растеніе*, говоритъ авторъ, *не ощущаетъ и не движется произвольно, а животное владѣетъ этими двумя способностями, которыя составляютъ существенныя ея свойства и характеризуютъ его. И Бытописатель, опредѣляя животное, назвалъ его живой душою, т. е. органическимъ существомъ, которое живетъ и движется*“ (стр. 138). Говоря все это, г. Архангельскій опустилъ изъ виду много фактовъ, извѣстныхъ едва ли не всѣмъ, кто нѣсколько начитанъ въ естествознаніи. Такъ, всякій образованный человѣкъ слы-

какъ, вѣроятно, если самъ не видалъ, о растеніи, называемомъ не даромъ такимъ оригинальнымъ именемъ, какъ *перекати-поле*, и обладающимъ, повидимому, произвольнымъ движеніемъ. По словамъ специалистовъ-наблюдателей, растеніе это, подышаеся преимущественно въ степяхъ, перебѣгаетъ съ одного мѣста на другое, если его вызываетъ на это недостатокъ питанія въ прежнемъ мѣстѣ. Говорятъ, будто бы *перекати-поле* совершаетъ это передвиженіе и не пользуясь для этого благоприятнымъ вѣтромъ, при совершенномъ затишьѣ. Еще болѣе замѣчательно растеніе, извѣстное подъ именемъ *mimosa pudica* (мимоза стыдливая или не тронь меня). Отъ малѣйшаго прикосновенія рукою къ этому растенію или отъ ничтожнаго сотрясенія почвы *mimosa pudica* складываетъ свои перистые ряды листковъ и опускаетъ стебельки. Еще болѣе поражаетъ растеніе, извѣстное подъ именемъ: *drosera rotundifolia*, своими особенностями, приближающими его какъ бы къ животнымъ. Листья этого растенія покрыты множествомъ волосковъ, изъ коихъ каждый снабженъ железками, способными выдѣлять клейкое и слизистое вещество. Растеніе это мастерски ловитъ насѣкомыхъ. Какъ только какое-нибудь изъ нихъ садеть на листокъ, то изъ железокъ листьевъ выдѣляется клейкая слизь, къ коей и прилипаетъ насѣкомое. Но такъ какъ насѣкомое старается высвободиться и ускользнуть отъ опаснаго врага, то листья у *drosera rotundifolia* изгибаются немедленно, и образовавши нѣчто въ родѣ пазухи, захватываютъ совсѣмъ насѣкомое. При этомъ, слизь железокъ этого растенія перевариваетъ пищу такъ, какъ она переваривается дѣйствіемъ желудочнаго сока. Съ другой стороны, натуралисты указываютъ на нѣкоторыхъ низшихъ животныхъ, какъ: черви, моллюски, асцидіи и нѣкоторые виды улитокъ и раковъ, которые, будучи прирѣплены то къ морскому дну, то къ морскимъ камнямъ и т. д., рѣшительно не обнаруживаютъ на взглядъ и внимательнаго наблюдателя, ни способности ощущать, ни способности совершать произвольное движеніе, хотя и относятся къ царству животныхъ. Такого рода фактовъ не мало. Авторъ долженъ былъ бы имѣть ихъ въ виду, а вмѣстѣ съ этимъ точнѣе и строже разграничить царство растительное отъ животнаго. Теперь же, когда онъ отдѣлялся повтореніемъ избитой фразы безъ точнаго и доказательнаго раскрытія своей мысли,

слова его о различіи между животными и растеніями, въ виду указанныхъ и другихъ подобнаго рода фактовъ, представляются по меньшей мѣрѣ бездоказательными. Но перейдемъ къ тому, что говоритъ г. Архангельскій о шестомъ днѣ творенія.

„Когда воды наполнились рыбами, говоритъ авторъ, и воздухъ птицами, послѣдовало твореніе земныхъ животныхъ, превосходящихъ сложностью своей организаціи всѣ предшествующія твари этого царства... Судя по ископаемымъ остаткамъ этихъ животныхъ: мамонтовъ, слоновъ и др., можно думать, что среди животныхъ первозданныхъ травоядныя преобладали надъ плотоядными“ (стр. 140). Изъ послѣднихъ словъ автора въ этой тирадѣ всякій вправѣ заключить, что по мнѣнію автора, въ числѣ первозданныхъ животныхъ существовали и такія, которыя питались, умерщвляя и пожирая другихъ животныхъ, и что такимъ образомъ, физическое зло, т.-е. страданія и мучительная смерть среди твари, существовало изначала и даже введено самимъ Творцомъ ея. Но, во-первыхъ, какъ же согласить слова г. Архангельскаго о первозданныхъ *плотоядныхъ* животныхъ съ его же собственными слѣдующими словами, сказанными раньше: „Моисей говоритъ, что зло физическое, нестроеніе въ природѣ, *разрушеніе* не имѣетъ субстанціональнаго характера, но причина и основаніе его кроются въ моральномъ злѣ“ (стр. 109)? Во-вторыхъ, какъ и почему авторъ игнорировалъ не только мнѣніе нѣкоторыхъ церковныхъ писателей, недопускавшихъ среди первозданныхъ животныхъ взаимнаго кроваваго истребленія, но и знаменательныя слова св. апостола Павла о томъ, что среди твари бѣдствія и тлѣніе суть плодъ грѣхопаденія людей? Къ тому же, этотъ взглядъ нѣкоторыхъ церковныхъ писателей и св. апостола Павла проводится и защищается и въ нѣкоторыхъ замѣчательныхъ произведеніяхъ отечественной богословской литературы, какъ напр. въ сочиненіи: *Премудрость и благодать Божія въ судьбахъ міра и челоѣка*, и сейчасъ непотерявшемъ всего своего значенія. Все это заставляетъ насъ лишь удивляться своеобразной легкости отношенія автора къ своему дѣлу. Если бы онъ по обычаю захотѣлъ отъ нашего справедливаго и вынужденнаго упрека укрыться за фразу: „судя по ископаемымъ остаткамъ *допотопныхъ* животныхъ“, то мы обращаемъ его вниманіе на его же слово: *первозданныя*, отнесенное къ животнымъ

и употребимое только по отношенію къ тѣмъ изъ нихъ, кои такъ-сказать только что вышли изъ рукъ Творца и еще неподверглися вліянію моральнаго зла.

Говоря о происхожденіи и природѣ человѣка, г. Архангельскій такъ характеризуетъ достоинство и преимущества природы человѣка сравнительно съ природою животныхъ, что невольно вызываетъ въ читателей возраженія и замѣчанія. Вотъ слова автора: „физическая природа человѣка приближается къ природѣ самаго высшаго изъ животныхъ; интеллектуальная приближается очень мало: ея превосходство предъ самымъ умнымъ животнымъ громадно, чрезмѣрно; моральная не имѣетъ *ни одной* точки соприкосновенія съ тѣмъ, что существуетъ у животныхъ; религіозная возвышается до ея Творца. Всѣмъ этимъ человѣкъ разнится отъ другихъ органическихъ существъ безконечно болѣе, чѣмъ породю, и можетъ быть *лучше всего* опредѣленъ именемъ „соціального царства“. Всѣ естественныя науки признаютъ человѣка послѣднимъ, высшимъ твореніемъ земнымъ по его нравственной природѣ, по уму и организаціи“ (стр. 142).

Тутъ что ни предложеніе, то встрѣчаешься съ неправильностями, неопредѣленностями и даже просто недѣлостями. Такъ, слова автора, будто бы физическая природа только приближается къ природѣ самаго высшаго изъ животныхъ, способны возбуждать противъ себя протестъ не только со стороны всякаго богослова, но даже со стороны всякаго натуралиста. Не только такіе натуралисты, какъ напр, Бэръ, Уоллесъ, Вирховъ и другіе, но даже многіе изъ натуралистовъ-дарвинистовъ признаютъ, что человѣкъ превосходить, и по своей физической организаціи, высшихъ изъ животныхъ. По нашему же автору выходитъ, что физическая природа лишь приближается къ природѣ самаго высшаго изъ животныхъ. Но, пожалуй скажетъ авторъ, онъ имѣлъ въ виду физическую силу животныхъ, зоркость зрѣнія нѣкоторыхъ изъ нихъ, быстроту бѣга другихъ и т. д. Очевидно, вовсе не это имѣлъ въ виду авторъ: онъ говоритъ о физической природѣ человѣка, подъ которою разумѣется главнымъ образомъ общее строеніе организма, устройство черепа, количество мозга и т. под.; съ другой стороны, между богословскимъ воззрѣніемъ и воззрѣніемъ нѣкоторыхъ натуралистовъ споръ идетъ именно объ этомъ, когда сравниваются въ физическомъ отношеніи че-

ловѣвъ и животныя, а не о физической силѣ человѣка, дальности его зрѣнія и т. под. Итакъ, г. Архангельскій умаляетъ достоинство физической природы человѣка вопреки воззрѣнію не только богослововъ, знакомыхъ съ словомъ Божиимъ и съ отеческими писаніями, но и натуралистовъ. Интеллектуальное превосходство человѣка предъ самымъ умнымъ животнымъ громадно, чрезмѣрно, фразируетъ г. Архангельскій. Но въ чемъ же собственно состоитъ это превосходство, въ чемъ выражается *сущность* различія ума человѣческаго отъ ума животныхъ, авторъ все это обходитъ молчаніемъ. Между тѣмъ, многіе и изъ натуралистовъ-дарвинистовъ не отрицаютъ самаго громаднаго различія между умомъ человѣка и умомъ животныхъ, но въ то же время не признаютъ разницы *по существу* между умомъ того и другихъ. Автору, задавшемуся цѣлю научно оправдать библейское воззрѣніе, и слѣдовало бы показать въ сжатомъ, но характерномъ видѣ существенное отличіе ума человѣческаго отъ ума животныхъ. Моральная сторона человѣка, по автору, не имѣетъ *ни одной точки соприкосновенія* съ тѣмъ, что существуетъ у животныхъ. Не только натуралисты, но и другіе читатели книги автора могутъ пожать только плечами отъ недоумѣнія, прочитавши такую *фразу* въ разсматриваемомъ сочиненіи. Каждый изъ нихъ въ правѣ указать г. Архангельскому на „материнскую любовь“ у животныхъ самокъ, на „преданность“ собаки и на разнообразныя другія точки соприкосновенія между поведеніемъ животныхъ и человѣка. Авторъ обязанъ былъ бы все это имѣть въ виду и несмотря на подобные факты, ясно и основательно выяснитъ несомнѣнную принадлежность только человѣку моральнаго элемента. Далѣе, говоритъ авторъ: „религіозная природа человѣка возвышается до его Творца“. Эта фраза по меньшей мѣрѣ не точна, какъ это для всякаго очевидно. Наговоривши таковыхъ фразъ съ цѣлю показать превосходство человѣческой природы предъ животною, авторъ въ заключеніе бросаетъ фразу, просто изумляющую читателя своей странностью и туманностью: „человѣкъ, говоритъ онъ, можетъ быть *всего лучше* опредѣленъ именемъ соціальнаго царства“. Хорошо опредѣленіе, когда оно одинаково подходитъ къ пчеламъ, осамъ, муравьямъ и т. д.!... Еслибы авторъ сказалъ и основательно выяснилъ, что человѣкъ лучше всего можетъ быть опредѣленъ,

какъ *членъ царствія Божія*, это было бы дѣйствительно хорошо и сдѣлало бы честь автору...

Окончивши изъясненіе Моисеева сказанія о твореніи міра, авторъ дѣлаетъ общія замѣчанія касательно сходства этого сказанія съ свидѣтельствами естественныхъ наукъ. Такъ какъ авторъ въ заключительной части своего сочиненія неограничивается повтореніемъ раньше высказаннаго имъ, но и приводитъ, хотя и не въ надлежащемъ мѣстѣ, нѣкоторыя новыя данныя и соображенія въ пользу гармоніи между библейскимъ повѣствованіемъ о твореніи и естествознаніемъ, то и намъ приходится сдѣлать нѣкоторыя новыя замѣчанія и возраженія по адресу г. Архангельскаго.

Говоря о происхожденіи растительнаго и животнаго царства авторъ съ увѣренностью утверждаетъ слѣдующее: „сравнительная анатомія, зоологія, палеонтологія, животная и ботаническая, совершенно *согласны* съ Моисеемъ, что виды сотворены, отличны и независимы одинъ отъ другаго, что они *строго опредѣлены и ограничены*, что они не составляютъ ни произведенія физическихъ законовъ, ни малаго числа примитивныхъ типовъ, послѣдовательно преобразовавшихся и измѣнившихся. Палеонтологія настойчиво утверждаетъ, что этихъ измѣненій тысячъ существъ, при посредствѣ которыхъ должно было произойти преобразованіе видовъ, *никогда* не существовало. Даже болѣе: она находитъ въ самыхъ первыхъ осадочныхъ формаціяхъ слѣды существованія *всѣхъ* видовъ обоихъ царствъ“ (стран. 147). Читая такія рѣшительныя заявленія со стороны автора отъ имени разныхъ естественныхъ наукъ, читатель невольно ищетъ ссылокъ или на общепризнанные авторитеты въ естествознаніи, или на капитальныя сочиненія по сравнительной анатоміи, зоологіи, ботаникѣ, палеонтологіи и т. под., но *ничего* такого не находитъ въ сочиненіи г. Архангельскаго. Авторъ высказываетъ все это совершенно голословно, бездоказательно, какъ будто бы или онъ самъ—одинъ изъ общепризнанныхъ авторитетовъ въ естествознаніи, или онъ говоритъ о вещахъ общеизвѣстныхъ и безспорныхъ, между тѣмъ, кто же изъ читателей не знаетъ, что въ области естествознанія до сихъ поръ есть многочисленные и сильные сторонники произвольнаго зарожденія организмовъ и постепеннаго преобразованія всѣхъ существующихъ видовъ ра-

стительно-животной жизни изъ нѣсколькихъ зачаточныхъ или элементарныхъ формъ. Авторъ вызывался самымъ существомъ принятой имъ на себя задачи не только упомянуть объ этомъ, но и показать, хотя бы и кратко, несостоятельность коренныхъ основъ этихъ, враждебныхъ Моисееву повѣствованію о твореніи, воззрѣній. Авторъ же почему-то не нашелъ нужнымъ даже просто указать читателю, со одной стороны, на сочиненіе Тиндаля о самозарожденіи организмовъ, переведенное на русскій языкъ П. А. Милославскимъ и снабженное обстоятельнымъ и дѣльнымъ предисловіемъ отъ него; а съ другой, на сочиненіе Н. Я. Данилевскаго противъ дарвинизма. Нащъ авторъ, благодаря всему этому, лишь роняетъ то дѣло, за которое взялся. не спросившись своихъ силъ. Онъ вообразилъ, какъ это видно чуть ли не изъ всего его сочиненія, что достаточно быть храбрымъ и незаастѣнчивымъ, и тогда дѣло пойдетъ „какъ по маслу“. Дѣйствительно этой храбрости и беззаастѣнчивости у автора слишкомъ достаточно. Такъ, нарочито игнорировавши не популярныя въ естествознаніи воззрѣнія по вопросу о происхожденіи и развитіи органической жизни, г. Архангельскій утверждаетъ, будто бы, по ученію сравнительной анатоміи, зоологіи, палеонтологіи, виды растительно-животной жизни *строю* определены и отграничены одинъ отъ другаго, будто бы, по ученію палеонтологіи, измѣненія видовъ *никогда* не существовало, будто бы въ самыхъ первыхъ осадочныхъ формаціяхъ находятся слѣды существованія *столь* видовъ обоихъ царствъ. Все это несомнѣнно сказано не безъ храбрости и беззаастѣнчивости, но придется краснѣть за автора, если все это прочитаетъ знающій дѣло естествовѣдъ. Впрочемъ, даже обыкновенный читатель въ правѣ выразить автору слѣдующее недоумѣніе: если дѣло обстоитъ такъ, какъ вы утверждаете, то изъ-за чего же до сихъ поръ идутъ горячія пренія между самими натуралистами?..

По вопросу о единствѣ происхожденія и природы людей г. Архангельскій бросаетъ лишь слѣдующія слова: „Моисей говоритъ, что родъ человѣческой имѣетъ одну породу, одинъ видъ. Анатомія и законы спецификацій (!) вполне доказываютъ это. Между тѣмъ, извѣстно, что одно различіе людей по цвѣту возбуждало массу возраженій противъ единства человѣческаго рода. До пу-сталося и *девѣ*, и *одинадцать*, и даже *пятнадцать* породъ людей

Равнымъ образомъ, преданія народовъ, ихъ лѣтописи, геологія и другія науки подтверждаютъ, что человѣческая порода сотворена одна и что первоначальнымъ мѣстомъ обитанія человѣка была Азія, откуда произошло заселеніе и другихъ континентовъ“ (стран. 148).

Къ вопросу о единствѣ происхожденія и природы человѣка авторъ отнесся тоже легкомысленно. Между тѣмъ, вопросъ этотъ заслуживаетъ совершенно серьезнаго, хотя бы и краткаго, разсмотрѣнія его: одной храбрости и беззащитности и тутъ недостаточно. Дѣло въ томъ, что полигенисты и по настоящую минуту не покидаютъ своихъ позицій и выдвигаютъ одно за другимъ обширныя сочиненія противъ моногенистовъ. Одно изъ этихъ сочиненій, а именно: *антропология* Топинара переведено и на русскій языкъ въ 1879 году. Топинаръ отстаиваетъ не только происхожденіе человѣка отъ „очень низкаго источника“, но и „дѣленіе человѣческаго рода на виды или основныя человѣческія расы“. Для „свѣтскаго“ читателя, знакомаго съ подобными сочиненіями, развѣ могутъ имѣть какую-нибудь цѣнность голословныя фразы автора о томъ, что естествознаніе дружно и крѣпко стоитъ на сторонѣ ученія объ единствѣ происхожденія и природы человѣка? Подобныя фразы, храбро и беззащитиво расточаемыя на право и на лѣво, могутъ, въ глазахъ такихъ читателей, лишь ронять вообще богословскія произведенія и усиливать предубѣжденіе къ нимъ въ извѣстныхъ слояхъ нашего общества. Отмечевавши себѣ довольно узкую сферу при разборѣ *тыркъ сюль*, авторъ уже этимъ однимъ обязывался или серьезнѣе отнестись и къ вопросу объ отношеніи Моисеева повѣствованія о твореніи міра къ естествознанію, или вовсе не братья за непосильное дѣло...

Но довольно: было бы долго перечислять, характеризовать и опровергать всѣ опрометчивыя, бездоказательныя и противорѣчивыя сужденія и мысли автора, а между тѣмъ наша критическая замѣтка и безъ того приняла значительные размѣры, такъ что насъ, пожалуй, кто-либо упрекнетъ за то, что мы столь много остановились на разборѣ сочиненія, не заслуживающаго такого вниманія. Мы не будемъ спорить противъ того, что произведеніе г. Архангельскаго само по себѣ далеко не изъ таковыхъ, на печатное разсмотрѣніе коихъ слѣдовало бы тратить много

времени. Если же мы и занялись довольно обстоятельнымъ критическимъ анализомъ его, то къ этому побудили насъ другія, весьма уважительныя, соображенія. Судя по всему, авторъ, при разработкѣ взятой имъ темы и при написаніи своего сочиненія, преслѣдовалъ не только научныя, но и чисто-миссіонерскія цѣли, какъ и самъ онъ объ этомъ замѣчаетъ (стр. 8). Что можетъ быть возвышеннѣе и благороднѣе стремленія къ таковымъ цѣлямъ? Но если серьезно поставляются таковыя цѣли и дорожатъ достиженіемъ ихъ, а не совершенно другихъ вещей, то слѣдуетъ совсѣмъ иначе относиться къ дѣлу, чѣмъ какъ отнесся г. Архангельскій. Вотъ что мы хотѣли показать своею критическою замѣткою, и если это удалось намъ хотя отчасти, нашъ трудъ далеко неизлишній. Быть можетъ не только г. Архангельскій, но и другіе молодые ученые задающіеся научно-миссіонерскими цѣлями и имѣющіе выступить съ своими работами, станутъ серьезнѣе относиться къ трудамъ, подобнымъ разсмотрѣнному а не гоняться только за призрачнымъ, эфемернымъ успѣхомъ и то весьма и весьма сомнительнымъ... Мы тѣмъ болѣе побуждались заняться критическимъ разсмотрѣніемъ труда г. Архангельскаго, что онъ обнаружилъ все-таки очевидную способность трудиться въ той области, къ какой относится его произведеніе. Такъ, авторъ овладѣлъ, поскольку могъ, арабскимъ, турецкимъ, татарскимъ языками, не мало прочиталъ и отчасти обдумалъ. При такихъ ресурсахъ онъ можетъ совершить немало полезнаго для науки и церкви, если постарается избѣгать въ дальнѣйшихъ своихъ научно-миссіонерскихъ работахъ того, на что мы указали хотя и не сполна. Но для этого, прежде всего, должно не лицедействовать предъ самимъ собою и прямо признать несомнѣнность своихъ ошибокъ, а не говорить, беззащитливо *вопреки очевидности*, что и то и другое обстоитъ благополучно и безупречно...

А. Гусевъ.

БИБЛЕЙСКІЯ ЖЕНЩИНЫ*.

Ж е н ы І а к о в а .

Когда Іаковъ, подкрѣпленный чудеснымъ явленіемъ въ Вефилѣ, пришелъ въ Харранъ и освѣдомился у пастуховъ около колодца о Лаванѣ, въ это самое время къ колодцу подошла дочь послѣдняго *Рахиль* (то-есть барашекъ—нѣжное имя) съ своимъ стадомъ, чтобы напоить его изъ колодца. Узнавъ, что Рахиль—дочь Лавана, Іаковъ проворно отвалилъ большой камень отъ колодца, потому что любовь къ этой прекрасной родственницѣ удвоила его силы, наполнилъ стадо и съ поцѣлуемъ и слезами радости объявилъ себя племянникомъ отца ея и сыномъ Ревекки. Въ качествѣ двоюроднаго брата онъ могъ публично цѣловать Рахиль ¹⁾, какъ братъ сестру ²⁾. Рахиль поспѣшила съ этимъ извѣстіемъ къ отцу своему, который съ радостію принялъ племянника въ домъ свой. У него были двѣ дочери—Лія и Рахиль. *Лія* ³⁾, старшая, имѣла тускые, слабые (по Вулгатаѣ и Аравійскому тексту—слезящіе) глаза, была слѣдовательно менѣе красива; потому что живые, огненные и ясные глаза считались главною прелестію восточныхъ женщинъ. Рахиль же, младшая,

* См. май-июньскую кн. «Правосл. Обзорн.» за 1889 годъ.

¹⁾ Пѣсь Пѣсней. 8, 1.

²⁾ *Асустинъ*, qu. in Нерт. l. I, qu. 87.

³⁾ LXX: Λεία, Вулгата: Lia. Словопроизводство этого имени неопредѣленно: утомленіе (Гезеніусъ), тупая (Фюрстъ); по другимъ—жаждущая, томлящаяся.

была красива станомъ и красива лицомъ. Лаванъ, человекъ своекорыстный и холодно-разсчетливый, старается наилучшимъ для себя образомъ воспользоваться трудомъ Іакова и его любовью къ своей прекрасной дочери; ибо онъ зналъ, что Іаковъ пришелъ сюда жениться: подъ видомъ права и справедливости онъ предлагаетъ ему плату за его службу. Но Іаковъ вмѣсто платы желаетъ Рахили и обѣщаетъ за нее служить семь лѣтъ, будучи не въ состояніи дать обычныхъ подарковъ за невѣсту. Лаванъ принимаетъ этотъ вызовъ, объявляя, что соглашается отдать свою дочь лучше за родственника, нежели за чужака. Эти семь лѣтъ службы показались Іакову за семь дней сравнительно съ ожидаемою наградою, то-есть, возлюбленною Рахилью: потому что великая любовь услаждала для него труды ⁴⁾. Когда, по окончаніи этого времени, Іаковъ потребовалъ себѣ Рахиль въ жену, Лаванъ устроилъ свадьбу, но ввелъ къ нему вечеромъ Лію (покрытую свадебнымъ покрываломъ), и Іаковъ вошелъ къ ней, не замѣчая въ ночной темнотѣ обмана. Лаванъ оказался въ этомъ случаѣ виновнымъ въ гнусномъ обманѣ, навязавъ своему племяннику старшую дочь и вынудивъ его къ двойному браку (онъ зналъ о сильной любви Іакова къ Рахили), весьма выгодному для его корыстолюбія. Нельзя не признать въ этомъ случаѣ вины и за Ліей; потому что ея сильная, но молчаливая любовь къ Іакову, проявляющаяся при всякомъ случаѣ, расположила и ее согласиться съ своей стороны на обманъ, устроенный Іакову отцомъ ея. Очень возможно, что, оправдывая себя высшими мотивами, она путемъ вины хочетъ войти въ семейство обѣтованія.

Когда Іаковъ на другое утро упрекаетъ Лавана за этотъ постыдный обманъ, послѣдній ссылагается на мѣстный обычай не выдавать младшую дочь прежде старшей, — чѣмъ отнюдь не оправдывается его обманъ, — обѣщаетъ ему однако, по окончаніи свадебной недѣли Ліи, и Рахиль, если онъ будетъ служить ему за нее еще семь лѣтъ. Здѣсь всего яснѣе проявляется своекорыстіе отца, который засчитываетъ ему Лію за семь лѣтъ службы за Рахиль и требуетъ за послѣднюю новыхъ семь лѣтъ службы. Въ эту свадебную недѣлю Іаковъ долженъ былъ при-

⁴⁾ *Амуститъ*, in *Нерт. qu. 88. Замоуствъ*, том. 55 in *Gen.*

знать навязанную ему Лию своею законною женою, что Иаковъ и сдѣлалъ; ибо онъ не отпустилъ отъ себя Лию, чтобы не подвергнуть ей публичному позору ⁶⁾. Ему пришлось дожидаться еще недѣлю, потому что для Лии было бы позорно, еслибы Иаковъ еще до истеченія свадебной недѣли взялъ себѣ въ жену сестру ея. По истеченіи этой недѣли ⁷⁾, но не послѣ дальнѣйшихъ семи лѣтъ службы, какъ думаетъ Иосифъ Флавій, Иаковъ получилъ Рахиль, потому что за нее онъ служилъ уже послѣ. Этотъ обманъ, который совершилъ надъ нимъ Лаванъ, оправданная его обычаемъ первородства, долженствовалъ служить въ глазахъ Іакова карою Божіею за его собственный обманъ. Тогда какъ вообще было въ обычаѣ отдавать дочерей за свадебное вѣно, Лаванъ, презирая родственныя отношенія, продаетъ своему племяннику дочерей какъ товаръ. Обѣ онѣ получили отъ отца только по одной служанкѣ: Лія — *Симлу* ¹⁾ (вульг. Зелу), а Рахиль — *Вилму* ²⁾ (вульг. Валлу). Такимъ образомъ Іакову пришлось, какъ высказываетъ пророкъ Осія ³⁾, служить за жену и исправлять самыя низкія и трудныя обязанности слуги. Если законъ ⁴⁾ прямо запрещаетъ одновременный бракъ съ двумя сестрами, то двоеженство Іакова не должно быть осуждаемо на этомъ основаніи, потому что этого положительнаго закона въ то время еще не существовало. Этотъ двойной бракъ, обязательный своимъ происхожденіемъ съ одной стороны обману и своекорыстію Лавана, а съ другой — чувственной слабости Іакова, польстившагося тѣлою красотою Рахили, сдѣлался для него въ послѣдствіи времени источникомъ страданій, потому что и здѣсь проявляются недобрыя послѣдствія многоженства: зависть, ревность, ссоры и преобладаніе чувственности.

Во всю свою жизнь Іаковъ оказывалъ большую любовь избранной прежде, но незаконно отстраненной женѣ Рахили: на старшей, менѣ любимой сестрѣ это обстоятельство должно было отываться тѣмъ чувствительнѣе. Однако Богъ, стоящій

¹⁾ *Анустинъ*, *Civ. Dei* 16, 38.

²⁾ *Анустинъ*, in *Herf. qu.* 89. *Иеронимъ*,

³⁾ То-есть: сокъ мурры, по другимъ — росистая.

⁴⁾ То-есть: нѣжная (Фюрстъ) или *vegescunda*, стыдливая (Гезениусъ).

⁵⁾ 12, 12.

⁶⁾ Левит. 18, 18...

выше помысленій человѣческихъ, старается уравнивать положеніе обѣихъ женъ. Юная, прекрасная, горячо любимая Рахиль остается долго безплодною, между тѣмъ какъ Лія, менѣе любимая и сравнительно презираемая ¹¹⁾, благословляется дѣтьми, ибо „Господь отверзъ утробу ея“, въ доказательство того, что Онъ есть Владыка надъ жизнію и природою ¹²⁾. Плодородіе ея должно было служить замѣною ея красоты и сдѣлать ее любимою и дорогою для мужа. Лія родила Іакову въ быстрой послѣдовательности четверыхъ сыновей, которымъ она дала имена, ясно открывающія ея душевное состояніе и ея характеръ. Это— смиренная, молчаливо и искренно любящая жена, желающая заслужить взаимную любовь мужа, отсутствіе которой тяжело чувствуется ею, благословеніемъ обильнаго чадородія. Черезъ это она и удостоилась сдѣлаться родоначальницею мессіанскаго поколѣнія. Такимъ-то образомъ преходящей красотѣ противопоставляется высшее преимущество—плодородіе и сѣмя обитванія, въ знаменіе для Іакова, что происхожденіе Израиля есть дѣло не природы, но милосердія Господа. Первороднаго сына она назвала *Рувимомъ* (то-есть: Смотрите, сынъ!), потому что она сказала: „Господь призрѣлъ на мое бѣдствіе (уничженіе) и далъ мнѣ сына, ибо теперь будетъ любить меня мужъ мой“: это — радостное изумленіе предъ милосердіемъ Бога, который обратитъ къ ней этимъ любовь мужа. Втораго сына она называетъ *Симеономъ* (услышаніе); потому что она сказала: „Господь услышалъ, что я не любима, и далъ мнѣ и сего“. Здѣсь обнаруживается вѣра въ услышаніе молитвы. Третьяго она назвала *Левиемъ* (привязанность), въ надеждѣ, что теперь наконецъ мужъ сдѣлается привязаннымъ къ ней; а четвертаго назвала *Иудой* (хвала Божія), потому что въ этотъ разъ она хочетъ восхвалять Господа. Послѣ этихъ четвертыхъ родовъ произошла остановка ¹³⁾, чтобы Лія не превозносилась своимъ счастіемъ и чтобы при дальнѣйшемъ чадородіи не приписала своей природѣ и плодородію того, что даровала ей любовь и вѣрность Бога Завѣта. Что здѣсь Лія, какъ въ послѣдствіи Рахиль, слѣдовательно

¹¹⁾ Быт. 26, 70. 71; сл. Второз. 21, 15.

¹²⁾ *Златоустъ*, hom. 56 in Gen.

¹³⁾ Быт. 29, 32—76.

сами матери даютъ имена, это вызывалось обстоятельствами, потому что въ именахъ ясно отражается вся исторія рожденія этихъ сыновей. Именно эти имена суть выраженіе какъ ея постояннаго болѣзненнаго сознанія, такъ и постепеннаго ея самоотреченія. Послѣ рожденія Рувима она надѣется заслужить любовь Іакова чрезъ своего сына; послѣ рожденія втораго сына она надѣется на равноправность; послѣ рожденія третьаго сына она надѣется по крайней мѣрѣ, на постоянную привязанность; а при рожденіи четвертаго сына она имѣетъ въ виду одного только Господа.

Рахиль, замѣчая свое неплодіе, учиненное Богомъ для того, чтобы она не превозносилась своею красотою и предпочтеніемъ оказываемымъ ей Іаковомъ ¹⁴⁾, стала завидовать своей сестрѣ благословенной уже дѣтьми. Хотя эта зависть или скорѣе эта ревность Рахили и была грѣховная, однако ея не слѣдуетъ протирать вмѣстѣ съ *Златоустомъ* до того, будто она не радовалась благословію чадородія своей сестры и желала бы лучше видѣть ее бесплодною: напротивъ того, при видѣ благословія, котораго удостоилась сестра ея, въ груди ея кипѣло сильное желаніе сдѣлаться также и съ своей стороны участницею этого благословія, чтобы съ нея снятъ былъ позоръ бесплодія; ибо цѣломудренное желаніе благословія чадородія—характеристическая черта благочестивыхъ супруговъ. Въ своемъ неблагочестивомъ раздраженіи и печали она предъявляетъ Іакову дѣтское желаніе: „Дай мнѣ дѣтей; а если не такъ, я умираю“ ¹⁵⁾. Многіе толковники думаютъ, что Рахиль намекаетъ здѣсь на Ревекку ¹⁶⁾ и хочетъ напомнить своему мужу, чтобы онъ подобно Исааку, достигъ ея плодородія молитвою. Однако изъ словъ ея отнюдь еще не слѣдуетъ того, чтобы у нея съ Іаковымъ былъ недостатокъ въ молитвѣ ¹⁷⁾; ибо даже и при молитвѣ терпѣніе неостояннаго и неполагающагося вполнѣ на Бога сердца человѣческаго можетъ поколебаться. Іаковъ, не безъ гнѣва отвѣчаетъ на слова Рахили: „Развѣ я Богъ, который не далъ тебѣ плода чрева?“

¹⁴⁾ *Златоустъ*, hom. 59 in Gen.

¹⁵⁾ Быт. 30, 1.

¹⁶⁾ Быт. 25, 26.

¹⁷⁾ Сл. Быт. 30, 6.

тѣ-естъ, я не могу доставить тебѣ того, въ чемъ отказалъ тебѣ Всемогушій. Обращенная съ своимъ требованіемъ къ Богу, бесплодная не хочетъ однако быть совершенно лишленною благословенія обѣтованія и говорить Іакову съ молчаливымъ самоотверженіемъ: „Вотъ служанка моя Валла, войди къ ней; пусть она родитъ на колѣна мои, чтобы и я имѣла дѣтей отъ нея“. Іаковъ принялъ ея предложеніе и родилъ отъ Валлы двухъ сыновей, которыхъ Рахиль признала своими. Перваго она назвала *Даномъ* (установитель права суда), потому что Господь судилъ ей и услышалъ ея молитву. Второго сына отъ Валлы она назвала *Нефталимомъ* (мой борецъ, добытый борьбою), потому что она сказала: „Борьбою сильною боролась я съ сестрою моею и превозмогла“. Борьбою сильною—борьбою Элогима она называетъ или борьбу молитвы или свое хитрое предложеніе Іакову своей служанки, отъ которой она получила дѣтей, между тѣмъ какъ Лія перестала рождать. Тогда какъ Лія смотритъ на своихъ дѣтей какъ на даръ *Господа* (Іеговы), Рахиль приписываетъ непосредственное благословеніе чадородія Элогиму. *Кейль*, безъ основанія ставящій религіозный характеръ Рахили ниже такового же характера Лія, видитъ въ этой перемѣнѣ именъ Божіихъ выраженіе отношенія обѣихъ женщинъ другъ къ другу и къ тому дѣлу, которому онѣ служатъ. Униженная Іаковомъ Лія признаетъ въ томъ, что она сдѣлалась матерью четверыхъ сыновей и чрезъ это прародительницею большей части народа обѣтованія, предпочтеніе, оказанное ей Богомъ завѣта. Это предполагаетъ, что она по своему душевному и сердечному настроенію была благоспособна къ тому, признавая себя рабой Іеговы и видя въ благословеніи чадородія фактическое доказательство того, что Іегова милостивъ къ ней. Напротивъ того отъ высокоумной Рахили была еще сокрыта вѣрность Бога завѣта; она прибѣгаетъ къ земнымъ средствамъ для полученія этого благословенія и видитъ въ благопріятномъ и успѣшности ихъ судъ Божій противъ своей сестры, къ чему подходитъ имя Элогимъ. Однако такъ какъ для Рахили дѣло состояло не въ посредственномъ благословеніи чадородія, но въ дѣтяхъ вообще, то она и могла употребить именно только имя Элогима какъ Творца всякой жизни, тѣмъ болѣе, что Іаковъ отослалъ ее къ втому Элогиму (30, 2).

Средство, употребленное Рахилью для обезпеченія себѣ любви мужа, возбудило ревность въ Лія. Въмѣсто того, чтобы довольствоваться уже полученнымъ благословеніемъ, и она также дала мужу своему служанку свою Зельфу въ жену, чтобы увеличить свое собственное благословеніе чадородія и превзойти свою сестру. Хотя соревнованіе сестеръ, старавшихся превзойти другъ друга въ чадородіи, и несвободно вполнѣ отъ грѣха, все-таки въ основаніи его лежитъ святой мотивъ—вѣра въ обѣтованіе Аврааму, вѣра въ благословеніе еоократическихъ рожденій. И только такимъ образомъ можетъ быть объяснено то, что изъ этого соревнованія произошла вся полнота двѣнадцати колѣнъ. Иаковъ считаетъ себя обязаннымъ для доставленія равноправности обѣимъ женамъ принять и вторую наложницу, отъ которой и рождаются двоихъ сыновей. Что Лія поступила здѣсь уже не въ прежнемъ смиренно благочестивомъ настроеніи, это доказываютъ имена, которыя она даетъ своимъ усыновленнымъ дѣтямъ; потому что одного она назвала *Гадомъ* (счастіе), говоря: „Къ моему счастію“ прибавилось, родился сынъ, а другаго—*Ассиромъ* (счастливый, блаженный), говоря: „Къ благу моему, ибо блаженною будутъ называть меня (богатую дѣтьми мать) женщины“¹⁸). Она уже не думаетъ болѣе о Богѣ, потому что дѣти ея суть для нея счастливый результатъ употребленнаго ею въ дѣло средства, а не даръ Бога завѣта.

Манихеи вмѣняли Иакову за большое преступленіе то, что онъ взялъ четырехъ женъ. Защиту его противъ этихъ нападокъ взялъ на себя блаж. Августинъ, который доказываетъ, что образъ его дѣйствій не шелъ въ разрѣзъ ни съ природою, такъ какъ онъ имѣлъ столько женъ не изъ сладострастія, но ради дѣтороженія, ни съ обычаемъ того времени, ни съ какимъ бы то ни было положительнымъ закономъ, который запрещалъ бы многоженство¹⁹). Онъ былъ вынужденъ къ двоеженству противъ своей воли. Наложницъ же онъ не желалъ да и не бралъ ихъ самъ по себѣ, а бралъ ихъ только уже тогда, когда обѣ жены отказывались отъ своихъ правъ на мужа въ пользу своихъ служанокъ, и онъ уступалъ ихъ требованію, чтобы имѣть отъ служанокъ новыхъ

¹⁸) Быт. 30, 9—13.

¹⁹) *Августинъ*, I, 22. cont. Faust. ср. 47.

дѣтей ²⁰⁾. Поэтому служанки были для него не непотребными женщинами, но наложницами, которыя въ то время дозволялись мужьямъ ²¹⁾. А такъ какъ законныя жены смотрѣли на дѣтей, рожденныхъ отъ служанокъ, какъ на своихъ собственныхъ дѣтей (и дала она Валу въ жену ему, 30, 4), какъ это явствуетъ изъ 30, 3 и изъ нареченія дѣтей именами не отъ естественныхъ матерей, а отъ женъ, то эти дѣти и были совершенно равноправны съ остальными дѣтьми ²²⁾.—Однако этимъ отнюдь не исключаетъ

²⁰⁾ *Августинъ*, I. с. ср. 48: Святые патріархи, бравшіе женъ, смѣшивали съмы свое, руководясь не удовлетвореніемъ похоти, но стремленіемъ къ размноженію потомства: и несмотря на то, множество народовъ не дѣлало ихъ надменными, а множество женъ—сладолюбивыми. Но что я говорю о мужьяхъ, имѣющихъ въ свою пользу возвышеннѣйшее свидѣтельство Божіе, когда и самыя жены желали отъ сожителства не иного чего, какъ только дѣтей? Видя себя нераждающими онѣ отдавали мужу своему служанокъ, чтобы сдѣлать ихъ матерями по плоти, а самыя сдѣлаться матерями по желанію. *Civ. Dei*. 16, 38: Ни одной изъ нихъ (4-хъ женъ) онъ не вождѣлъ незаконно... Онъ пришелъ для того, чтобы взять одну; когда же ему вмѣсто желаемой дали другую, онъ не отвергъ и этой послѣдней, съ которою не вѣдомо для себя имѣлъ соитіе ночью... и въ то время, когда ради размноженія потомства никакой законъ не запрещалъ имѣть нѣсколько женъ, онъ взялъ и ту, на будущій бракъ съ которою одною онъ возлагалъ всѣ свои надежды. По этому, будучи неплодною, она дала мужу свою служанку, чтобы получить отъ нея сыновей; тоже самое изъ подражанія ей сдѣлала и старшая сестра ея, которая хотя и рожала, но желала увеличенія потомства. Иakovъ нежелалъ имѣть другихъ женъ, кромѣ одной; а если имѣлъ соитіе съ нѣсколькими то единственно имѣя въ виду размноженіе потомства, безъ нарушенія брачныхъ правъ; да и этого не сдѣлалъ бы, еслибы его не принудили къ этому его жены, имѣвшія законную власть надъ тѣломъ своего мужа. *Златоустъ*, hom. 56 in Gen. II. 3: Не смущайся, слыша, что онъ (Иakovъ) сначала взялъ старшую, а потомъ младшую, и не суди потеперешнему о томъ, что дѣлалось тогда. Ибо тогда было начало, и дозволено было имѣть двухъ женъ и болѣе для размноженія рода человѣческаго; теперь же, по милости Божіей, родъ человѣческой весьма размножился и начала умножаться добродѣтель. *Теодоритъ*, qu. in Gen. 85: (Это множество) указываетъ не на похоть, но на кротость мужа, старавшагося сдѣлать угодное женамъ. Къ этому нужно присовокупить и то, что въ то время не было еще такого закона, который запрещалъ бы нѣсколько (одновременныхъ) браковъ, и что счастливѣйшими людьми считались отцы многихъ дѣтей. А что это дѣйствительно такъ, объ этомъ свидѣлствуютъ обѣтованія Божіи. Такъ же разсуждаютъ *Кириллъ*, *Климентъ Александрійскій*, *Glyph.* in Gen. I. 4, n. 6.

²¹⁾ *Томасъ*, *Summa* 2. 2. q. 154, a. 2 ad 3 и *Suppl.* 3. q. 65. a. 2.

²²⁾ *Августинъ*, *Tract.* 11 in *Ioan.*: Рожденіе не давало имъ никакого преимущ-

лась взаимная ревность двухъ сестеръ, добивавшихся не столько любви и склонности своего мужа, сколько умноженія дѣтей. Когда однажды Рахиль попросила у своей сестры дать ей мандрагорныхъ (Адамовыхъ) яблоковъ (то есть яблоковъ любви, которымъ приписывалась тайная сила, способствовавшая плодородію), принесенныхъ пятилѣтнимъ Рувимомъ матери своей (Лія) съ поля, то послѣдняя отвѣтила: „Неужели мало тебѣ завладѣть мужемъ моимъ, что ты домогаешься и мандрагоровъ сына моего“? Лія разыгрываетъ здѣсь роль оскорбленной, хотя Рахиль напротивъ того имѣла болѣе права сдѣлать ей такой же упрекъ. Вѣдь Іаковъ выбралъ Рахиль, а не Лію. Рахиль отказывается за обладаніе мандрагорами сестры своей отъ ложа Іакова въ эту ночь,—доказательство того, что Рахиль имѣла здѣсь въ виду только полученіе плода чрева при помощи мандрагоровъ. Изъ этого явствуетъ, что Іаковъ, чтобы не причинить обиды ни одной изъ своихъ женъ, раздѣлялъ ложе попеременно съ менѣе любимою Лією и горячо любимою Рахилью²³⁾. Когда Іаковъ пришелъ вечеромъ съ поля, Лія вышла ему навстрѣчу и сказала: „Войди ко мнѣ сегодня, ибо я купила тебя за мандрагоры сына моего“. И легъ онъ съ нею въ ту ночь²⁴⁾. Кто не удивится здѣсь скромности и самоотверженію патриарха, не жалуящагося на этотъ обидный, но подчиняющагося праву и желанію своей жены, такъ какъ и для него, точно такъ же, какъ и для его женъ, дѣло шло не объ удовлетвореніи похоти, но только о чадородіи²⁵⁾! Если Лія опять сдѣлалась беременною, а Рахиль, не-

щества предъ сновьями служанокъ, сознававшими себя сѣменемъ отца и наслѣдовавшими царство вмѣстѣ съ братьями.

²³⁾ *Авустинъ*, I. 22. *cont. Faust.* ср. 49: Такимъ образомъ сохранялся болѣе порядокъ, потому что устранялась похоть, и тѣмъ крѣпче сохранялись права супружеской власти, чѣмъ цѣломудреннѣе избѣгалась несправедливость плотской похоти.

²⁴⁾ *Быт.* 30, 15. 16.

²⁵⁾ *Авустинъ*, I. с. ср. 50: И такъ это—самый воздержный и совершенный мужъ, пользовавшійся женщинами съ такою твердостью, что не подчинялся плотскому услажденію, но господствовалъ надъ нимъ болѣе, чѣмъ слѣдовало, и не хотѣлъ пользоваться своею властію для своего удовольствія. Отвлекаемый часто и неожиданно отъ прекраснѣйшей супруги и призываемый къ менѣе прекрасной, онъ не возгарается гнѣвомъ, не омрачается печалію... но, справедливый супругъ и заботливый отецъ видя ихъ заботящимся о потомствѣ, и самъ не ищетъ ничего

смотря на яблоки любви, оставалась бесплодною, то въ этомъ проявляется снова видимо дѣйствующая надъ нею сила Божія; ибо Моисей, замѣчая: „и услышалъ Богъ (Элогимъ) Дію, и она зачала и родила Іакову пятого сына“²⁶⁾, намекаетъ этимъ на то, что не мандрагоры слѣдовательно, не естественное средство, но Богъ, Творецъ всякой жизни, даровалъ ей плодъ чрева. Этого пятого своего (плотскаго) сына она назвала *Иссахаромъ* (это—возмездіе), признавая его (по ст. 18) благословеннымъ возмездіемъ за свое самоотверженіе, съ которымъ она прежде уступила служанкѣ свое мѣсто. Этимъ она опять обличаетъ свою сильную привязанность къ Іакову, между тѣмъ какъ о такой борьбѣ у Рахили при предложеніи ею своей служанки нѣтъ рѣчи. Наконецъ она родила шестаго сына—*Завулону* (обитаніе), ибо она надѣется, что послѣ того какъ Богъ далъ ей прекрасный даръ, мужъ ея, которому она родила шестерыхъ сыновей, будетъ жить у нея, будетъ имѣть къ ней дружеское расположеніе. При рожденіи этихъ двухъ послѣднихъ сыновей она помнитъ только Элогима какъ Подателя, потому что милосердіе Іеговы, Бога завѣта, было удалено изъ ея сердца незаконною ревностью.

Между тѣмъ Рахиль, повидимому, усугубила свою молитву о дарованіи ей благословенія матери; ибо наконецъ, послѣ долгаго испытанія, Богъ (Элогимъ) вспомнилъ и о Рахили и отвергъ утробу ея. И она зачала и родила сына и сказала: „снялъ Богъ позоръ мой“ (позоръ безчадія) и назвала своего сына *Іосифомъ* (да придастъ, да присокупитъ), сказавъ: „Господь дастъ мнѣ и другаго сына“²⁷⁾. Въ виду прежде тщетно употребленныхъ естественныхъ средствъ она признала въ своемъ плотскомъ сынѣ даръ Божій, ниспосланный ей всемогущимъ Элогимомъ; и это счастье, изгнавъ изъ ея сердца зависть къ сестрѣ, пробудило въ ней вмѣстѣ съ тѣмъ довѣренность и вѣру въ Іегову, у котораго, какъ вѣрнаго своему завѣту, она испрашиваетъ еще и втораго

другого отъ соитія; онъ, которому обѣ раждали, заблагоразсудилъ подчиниться волѣ тѣхъ, которыя желали каждая въ отдѣльности раждать дѣтей, совершенно отказываясь отъ своей воли.

²⁶⁾ Быт. 30, 17.

²⁷⁾ Быт. 30, 22—24.

сына. Рожденіе этихъ одиннадцати сыновей падаетъ на второе седмицѣтіе службы Іакова у Лавана; потому что Рувимъ родился по всей вѣроятности уже на первомъ году, а Іосифъ на послѣднемъ. Первые четверо Ліяныхъ родовъ слѣдовали одни за другими въ кратчайшіе сроки и именно въ первые четыре года. Въ промежутокъ же, но не по истеченіи четырехъ лѣтъ, Рахиль, замѣчая свое безплодіе, предложила Іакову Валлу; слѣдовательно на этотъ промежутокъ падаетъ рожденіе Дана и Нефѣалима. Это побудило Лію, которая послѣ быстрой послѣдовательности прежнихъ родовъ скоро замѣтила наступившую остановку, слѣдовательно уже на пятомъ году, къ соревнованію при пособіи своей служанки, которая родила двоихъ сыновей вскорѣ одного за другимъ. Тѣмъ не менѣе Лія могла сдѣлаться беременною до вторыхъ родовъ своей служанки и слѣдовательно на шестомъ и седьмомъ году родить двоихъ послѣднихъ сыновей. Вскорѣ послѣ этого, слѣдовательно въ концѣ седьмаго года (30, 24, 25), Рахиль родила Іосифа. Такъ какъ при рожденіи Іосифа окончилось условленное время службы (14 лѣтъ), то Іаковъ обращается къ Лавану съ требованіемъ отпустить его съ семействомъ на его родину. Когда же Лаванъ, вслѣдствіе еще болѣе усилившагося своекорыстія, упрощиваетъ его еще остаться, то Іаковъ заключаетъ съ нимъ новый договоръ, чтобы пріобрѣсть и для своего семейства необходимое достояніе. При этомъ онъ прибѣгнулъ къ хитрому средству противъ своего алчнаго тестя. Неблагодарные отзѣвы сыновей Лавана относительно его возрастающаго богатства, нерасположеніе къ нему Лавана и прямое повелѣніе Божіе о возвращеніи заставляютъ наконецъ Іакова серьезно подумать объ оставленіи Лавана. Онъ позвалъ поэтому Рахиль и Лію къ себѣ въ поле и объяснилъ имъ, какъ измѣнилось расположеніе къ нему Лавана, какъ онъ десять разъ мѣнялъ его награду и обманывалъ его, но какъ Богъ отцевъ его защищалъ, передалъ ему стада Лавановы и повелѣлъ ему возвратиться на родину. Жены соглашались съ своимъ мужемъ, потому что своею нелюбовностію и жесткостію Лаванъ отчуждилъ отъ себя сердца даже и дочерей своихъ, и объявляютъ, что у нихъ нѣтъ уже доли и наслѣдства въ домѣ отца ихъ; ибо онъ, говорятъ онѣ, почиталъ насъ за чужихъ (то-есть за служанокъ), а не за дочерей; онъ продалъ насъ (за службу Іакова)

и съязъ даже серебро наше (то-есть, имѣніе, пріобрѣтенное при помощи Іакова), не оставивъ намъ изъ него ничего въ качествѣ свадебнаго приданого. Однако Элогимъ отнялъ все имѣніе у отца нашего и отдалъ намъ и дѣтямъ нашимъ. Итакъ, дѣлай все, что Богъ (Элогимъ) сказалъ тебѣ²⁸⁾. Въ то время какъ праздникъ стрижки скота удерживалъ Лавана вдали отъ дома, Іаковъ посадилъ женъ и дѣтей своихъ на верблюдовъ, взялъ свое имѣніе и тайно отправился въ путь. Рахиль, воспользовавшись отсутствіемъ отца, похитила его терафимовъ (идоловъ домашнихъ боговъ-покровителей). Едва ли Рахиль, подъ вліяніемъ религіознаго одушевленія, похищеніемъ идоловъ хотѣла отвратить отъ идолослуженія²⁹⁾, потому что въ такомъ случаѣ она уничтожила бы ихъ или бросила бы на дорогѣ; еще недостойнѣе то имѣніе³⁰⁾, будто она взяла идоловъ изъ-за высокой цѣнности металла, изъ котораго они были сдѣланы. Вѣроятно же всего то, что она похитила домашнихъ боговъ въ томъ суевѣрномъ представленіи, чтобы Лаванъ не свѣдалъ отъ нихъ (черезъ прорічаніе) о бѣгствѣ Іакова и подъ защитою ихъ не пустился преслѣдовать ихъ³¹⁾. Быть можетъ, Рахиль присвоила ихъ себѣ съ согласія Ліи, такъ какъ обѣ онѣ приписывали идоламъ если не религіозное, то магическое значеніе (какъ оракуламъ)³²⁾, думая, что онѣ перенесутъ вмѣстѣ съ ними счастье родительскаго дома на свою новую родину или найдутъ въ нихъ защиту, если Лаванъ пустится въ погоню за бѣглецами³³⁾. Эти идолы доказываютъ, что вѣра въ единого истиннаго Бога и въ семействѣ Лавана мало-по-малу была затемнена почитаніемъ такихъ домашнихъ боговъ.

Лаванъ пустился въ погоню за бѣглецами; но такъ какъ въ сонномъ видѣніи онъ былъ предостереженъ противъ всякой враждебности по отношенію къ Іакову, то онъ и ограничился горь-

²⁸⁾ Быт. 31, 14.

²⁹⁾ Такъ разсуждаютъ *Василій*, *hom. in. princ. prov. 12, n. 12.* *Григорій Назіанзинъ*, *or. de sanct. Pusch. Θεοδωριτῆς*, qu. 90.

³⁰⁾ Перерій.

³¹⁾ Aben Esra.

³²⁾ Кирилъ Александрійскій, *Златоустъ*, *hom. 57, n. 4.*

³³⁾ *Іосифъ*, *Ant. I, 19, 8.*

ними упреками, говоря между прочимъ, что онъ увелъ дочерей его, какъ плѣнныхъ оружіемъ, и похитилъ у него боговъ. Іаковъ отвѣчалъ, что онъ ушелъ тайно изъ боязни, чтобы Лаванъ не отнялъ у него своихъ дочерей; и такъ какъ ему не было извѣстно о кражѣ, совершенной Рахилью, то онъ объявляетъ достойнымъ смерти того, у кого найдутся идолы. Лаванъ обыскалъ всѣ шатры, но не нашелъ ихъ; потому что Рахиль успѣшила упрятать ихъ подъ верблюжье сѣдло, сѣла на него и извинилась, что не можетъ встать предъ своимъ отцомъ, ибо у нея обыкновенное женское, то-есть мѣсячное очищеніе. Эта мнимая причина была для отца достаточною для того, чтобы не изслѣдовать ея верблюжьяго сѣдла; ибо положимъ, что Лаванъ не считалъ бы неприличіемъ и оскверненіемъ ²⁴⁾ прикосновеніе къ сѣдлу имѣющей мѣсячное очищеніе,—могъ ли онъ допустить, чтобы имѣющая очищеніе сидѣла на своемъ богѣ? Іаковъ поставляетъ на видъ Лавану суровость его обращенія; Лаванъ наконецъ смягчается, заключаетъ съ нимъ союзъ и обязываетъ своего зятя къ вѣрности по отношенію къ своимъ дочерямъ, а его женамъ ²⁵⁾. Затѣмъ Лаванъ поцѣловалъ внуковъ и дочерей, благословилъ ихъ и разстался съ ними мирно. Іаковъ, боясь, чтобы шедшій ему навстрѣчу братъ Исава не убилъ матери съ дѣтьми ²⁶⁾, послалъ ему впередъ подарки и переправилъ своихъ женъ и слугановъ съ одиннадцатью дѣтьми (дѣвочки не входятъ въ этотъ счетъ) чрезъ потокъ Іавокъ,—самъ онъ остался одинъ на сѣверной сторонѣ потока и боролся съ ангеломъ Господнимъ. Видя приближающагося Исава, Іаковъ раздѣлилъ своихъ женъ и дѣтей такъ, что двѣ служанки съ своими дѣтьми находились впереди, Лія съ своими дѣтьми была въ срединѣ, а Рахиль съ Іосифомъ слѣдовала позади; самъ же Іаковъ находился во главѣ поѣзда ²⁷⁾. Этотъ обратно-ранговый порядокъ, по которому самые любимые слѣдуютъ позади всѣхъ, составляетъ не только слѣдствіе заботливой предусмотрительности, но и служитъ выраженіемъ отно-

²⁴⁾ Левит. 15, 22.

²⁵⁾ Быт. 31, 50.

²⁶⁾ Быт. 32, 11.

²⁷⁾ Быт. 33, 2.

жительной близости ихъ къ его сердцу. Послѣ взаимныхъ прѣвѣтствій и примиренія, Исавъ освѣдомляется о женахъ и дѣтяхъ, слѣдующихъ за Иаковомъ, и когда послѣдній объявляетъ ихъ своими, дарованными ему Богомъ, матери вмѣстѣ съ своими дѣтьми подходятъ по порядку съ почтительными поклонами³⁸⁾.

Въ Сихемѣ Иаковъ получилъ повелѣніе отправиться въ Веелъ и тамъ исполнить свой обѣтъ. Онъ приказалъ поэтому своимъ домочадцамъ бросить боговъ чужихъ, находившихся у нихъ, очиститься и перемѣнить свои одежды. Тогда они (въ томъ числѣ и Рахиль) отдали всѣхъ боговъ чужихъ, бывшихъ въ рукахъ у нихъ, и серьги, бывшія въ ушахъ у нихъ (служившія амулетами или волшебными средствами и представлявшія бытъ можетъ языческія божества), и Иаковъ закопалъ ихъ подъ дубомъ близъ Сихема³⁹⁾, слывшимъ еще и въ позднѣйшее время подъ названіемъ (Меоннимъ)⁴⁰⁾. Такимъ образомъ семейство Иакова было освящено, какъ и подобало носителямъ божественнаго обѣтованія. Когда Иаковъ подходилъ къ Еораѣ (Вилелему), Рахиль застигнута была муками рожденія, и такъ какъ роды были трудны (ибо ей было тогда 45—50 лѣтъ отъ роду), то повивальная бабка (одна изъ служанокъ, которой было поручено это дѣло) утѣшала ее, говоря: „не бойся, ибо это тебѣ сынъ“. Это—послѣднее утѣшеніе для Рахили. Сладостнѣйшее желаніе, выраженное ею при рожденіи Іосифа⁴¹⁾, исполнилось, и въ этомъ исполненіи мать иочерпаетъ подкрѣпленіе для себя въ тяжелыхъ мукахъ рожденія. Однако среди страданій душа ея выходитъ изъ нея, и умирая она называетъ этого желаннаго своего сына *Бенони* (сынъ моихъ страданій). Это имя въ устахъ умирающей родильницы служитъ выраженіемъ не отчаянія, но терпѣливаго, скорбнаго чувства побѣды. Она умираетъ, принося жертву, ибо изъ ея смертныхъ страданій происходитъ вожделѣнный плодъ чрева. Смертная борьба терпѣливо жертвующей собою Рахили въ виду достигнутой цѣли путешествія озаряетъ нѣкоторымъ ореоломъ эту любимую жену Иакова, пережившую тяжкія испы-

³⁸⁾ Быт. 33, 6. 7.

³⁹⁾ 35, 4.

⁴⁰⁾ Судей 9, 6. 37.

⁴¹⁾ Быт. 30, 24.

танія: она, какъ первый упоминаемый въ Писаніи примѣръ матери, умирающей отъ родовъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ утѣшительница матерей, умирающихъ отъ родовъ. И первая повивальная бабка, появляющаяся въ священной исторіи, представляетъ достойную подружку съ первою кормилицею, Деворою ⁴²⁾. Она исполняетъ призваніе повивальныхъ бабокъ утѣшать своимъ участіемъ родильницъ, воодушевлять ихъ и подкрѣплять возвѣщеніемъ о появленіи на свѣтъ новой жизни. По своему трагическому концу Рахиль сдѣлалась прародительницею страждущихъ сыновъ во Израилѣ ⁴³⁾. Іаковъ же назвалъ этого сына *Веніаминомъ* ⁴⁴⁾, то-есть сыномъ моей десницы, на котораго онъ можетъ опереться въ своей старости. По другимъ это имя означаетъ: „сынъ счастья“, такъ какъ имъ восполнилось двѣнадцатиричное число его сыновей и чрезъ это уменьшилась скорбь о горькой уtratѣ его любимой жены. По самаританскому кодексу Веніаминъ означаетъ „сына старыхъ дней“, такъ какъ онъ родилъ его въ старости. Іаковъ похоронилъ Рахиль на дорогѣ въ Ефраю (Вилеємъ) и поставилъ надъ гробомъ ея памятникъ, который можно было видѣть еще во времена писателя Пятокнижія. И во времена Самуила могила Рахили была извѣстнымъ мѣстомъ ⁴⁵⁾. Даже въ настоящее время могила ея замѣтна на правой сторонѣ дороги, ведущей изъ Іерусалима въ Вилеємъ, на полчаса къ сѣверу отъ Вилеєма, но въ видѣ магометанской часовни съ куполомъ, окруженной стѣною. Основываясь на 1 Цар. 10, 2 и Іер. 31, 15 мѣсто могилы Рахили полагали по близости Рамы,—но несправедливо, какъ явствуетъ изъ Матѣ. 2, 16—18. Если Іеремія говоритъ: „голосъ слышенъ въ Рамѣ, вопль и горькое рыданіе: Рахиль плачетъ о дѣтяхъ своихъ и не хочетъ утѣшиться о дѣтяхъ своихъ, ибо ихъ нѣтъ“, то это не предполагаетъ того, что могила Рахили находится по близости Рамы,—пророкъ хочетъ этимъ только сказать: Рахиль плачетъ объ отведенныхъ въ плѣнъ израильтянахъ, такъ что жалобные вопли ея раздавались начиная отъ Рамы, край-

⁴²⁾ См. выше стр. 103.

⁴³⁾ Іерем. 31, 15.

⁴⁴⁾ Быт. 35, 16.

⁴⁵⁾ 1 Цар. 10, 2.

няго пограничнаго мѣста между обоими царствами и извѣстнаго города въ колѣнѣ Вениаминовомъ, и слышны были далеко, даже въ Іудеѣ. Она жалуется какъ прародительница Израиля, какъ возлюбленная жена Іакова, столь сильно желавшая себѣ дѣтей, на погибель своего народа; и если евангелистъ Матѳей относитъ эту жалобу къ избіенію виледемскихъ младенцевъ, то онъ придаетъ буквальному смыслу, исполнившемуся чрезъ плѣнь, смыслъ прообразовательно-пророческій, ибо чрезъ убіеніе дѣтей израилевыхъ вмѣстѣ съ Мессією Израиль лишился своего высшаго преимущества — быть народомъ Божиимъ ⁴⁶⁾. Уничтоженіе народа израильскаго ассиріянами и халдеями было прообразомъ избіенія младенцевъ виледемскихъ, когда грѣхъ, отведшій сыновъ израильскихъ въ плѣнь, положилъ основаніе господству царя, который для упроченія своего господства вознамѣрился уничтожить Спасителя израилева. Рахиль, оплакивающая своихъ избиваемыхъ дѣтей, служитъ также прообразомъ церкви, оплакивающей невѣрующихъ іудеевъ и утѣшающей себя въ скорби о принесенныхъ въ жертву мученивахъ тѣмъ, что они не погибли, но продолжаютъ жить ⁴⁷⁾.

Память о преждевременно умершей подругѣ любви продолжала жить въ сердцѣ Іакова въ теченіе всей его жизни, такъ что при взглядѣ на Іосифа, до возвышенія котораго не дожила мать, его, уже умирающаго, захватываетъ воспоминаніе о незабвенной и ему предносится смерть и погребеніе ея ⁴⁸⁾, какъ будто ему хотѣлось бы сводить любимаго сына на могилу его матери, чтобы тамъ взять съ него и дать ему обѣщаніе. Что патриархъ на смертномъ одрѣ въ Египтѣ усыновилъ сыновей Іосифа, Ерема и Манассію, и смотрѣлъ на нихъ какъ на своихъ непосредственныхъ сыновей отъ Рахили, это дѣлалось въ честь умершей, чтобы даже и по смерти ея воздать должное ея желанію имѣть многочисленное потомство. Любовь свою къ Рахили Іаковъ перенесъ, по смерти ея, на двоихъ сыновей ея, Іосифа и Вениамина, что обнаруживалось при различныхъ случаяхъ.

⁴⁶⁾ Шенъ, Евангеліе по Матѳею. Мюнхенъ. 1856. I, стр. 79.

⁴⁷⁾ *Gregor.*, l. 10, Mor. 31. *Rupertus*, l. 3 de vict. verbi ep. 7 in comm. in *Matth.* l. 2. *Beda* in Gen. 35. *Hilarius* in *Matth.* ep. 1, 6.

⁴⁸⁾ Бмт. 48, 7.

Лія жила дольше своей сестры; она была погребена въ родовой гробницѣ въ Хевронѣ ⁴⁹⁾. Что смерть ея послѣдовала до переселенія въ Египеть, объ этомъ слѣдуетъ заключить изъ того, что тамъ ⁵⁰⁾ уже не упоминается объ ней. Такъ какъ Лія и Рахиль своимъ плодородіемъ создали домъ Израилевъ, то бракъ ихъ былъ наиблагословеннѣйшій Господомъ, и потому объ онѣхъ вѣстѣхъ, какъ ближайшія прародительницы Израила, приводятся въ примѣръ при брачныхъ благожеланіяхъ, какъ это подтверждается благожеланіями народа Вооу и Руен ⁵¹⁾. О двухъ служанкахъ, полученныхъ Ліей и Рахилью отъ отца и предложенныхъ ими въ наложницы мужу, чтобы имѣть себѣ отъ нихъ новыхъ дѣтей, ничего болѣе не сообщается въ Священномъ Писаніи. Сыновья ихъ признавались равноправными съ прочими сыновьями и потому перечисляются не вслѣдъ за сыновьями двухъ женъ, но сыновья Зелѣы—непосредственно за сыновьями Ліи, и сыновья Валлы—за сыновьями Рахили ⁵²⁾. Какъ Іаковъ перенесъ свою любовь къ Рахили на ея сыновей и любилъ послѣднихъ болѣе всѣхъ другихъ сыновей своихъ ⁵³⁾, такъ же, по видимому, и ревность обѣихъ матерей (въ особенности Ліи) перешла на ихъ сыновей; потому что Іосифъ, а также и Веняминъ, по причинѣ предпочтенія, которымъ они пользовались со стороны отца, служили предметомъ зависти и ненависти прочихъ братьевъ, тѣмъ болѣе, что сыновья Ліи, какъ старшей жены Іакова и какъ родившіеся ранѣе, считали себя имѣющими больше преимущества предъ обоими младшими сыновьями Рахили, тогда какъ незлобивая натура Рахили отразилась въ особенности на ея первенцѣ, который воздавалъ своимъ братьямъ только добромъ за зло ⁵⁴⁾. Достоинно еще замѣчанія, что Іосифъ пасетъ скотъ съ сыновьями обѣихъ служанокъ отца своего, а не съ сыновьями Ліи ⁵⁵⁾, очевидно, потому, что первые (въ особенности сыновья Валлы) стояли къ нему ближе

⁴⁹⁾ Бит. 49, 31.

⁵⁰⁾ Бит. 46, 5.

⁵¹⁾ Руе. 4, 11.

⁵²⁾ Бит. 46, 15—25.

⁵³⁾ Бит. 37, 4 и 42, 38.

⁵⁴⁾ Бит. 45, 5; 50, 20. 21.

⁵⁵⁾ Бит. 37, 2.

какъ по возрасту, такъ и по дружескимъ отношеніямъ; равнымъ образомъ достойно замѣчанія и то, что онъ замѣчалъ худыя поступки этихъ сыновей и доводилъ ихъ до свѣдѣнія отца. Здѣсь мы находимъ повтореніе отношенія Измаила, сына Агари, къ Исааку, сыну Сарры. Нельзя сказать опредѣленно, кого именно разумѣлъ Иаковъ, когда бранилъ сына своего Юсифа, рассказавшаго свой сонъ, слѣдующими словами: „неужели я и *твоя мать* и твои братья придемъ поклониться тебѣ до земли?“⁵⁶⁾. Одни, и въ томъ числѣ Лоранъ, разумѣютъ подъ матерью служанку Рахили, Валлу, заступившую, по смерти госпожи ея, для обоихъ сыновей Рахили мѣсто матери; другіе имѣютъ въ виду умершую, но незабвенную для Иакова жену Рахиль⁵⁷⁾, а иные—Лію, что наиболѣе достовѣрно по смыслу словъ Иакова.

О Валлѣ, служанкѣ Рахили, сообщается еще⁵⁸⁾, что когда Иаковъ жилъ за башнею Гадеръ, сынъ его Рувимъ имѣлъ съ нею плотское совокупленіе, и это постыдное дѣло не укрылось отъ отца. Такъ какъ Рувимъ взоселъ на ложе отца своего и осквернилъ его, за что Иаковъ и укоряетъ его на смертномъ одрѣ⁵⁹⁾, то за это онъ лишается права первородства: достоинство владычества перешло къ Іудѣ, а сугубое наследство къ Юсифу⁶⁰⁾. Что послѣднее отъ первенца Ліи перешло къ первенцу Рахили, это произошло не по произвольному соображенію отца, потому что законъ запрещаетъ такое предпочтеніе, но по устроенію Божию, возвысившему Юсифа надъ его братьями и стоящему выше всякихъ человѣческихъ соображеній и поступковъ.

Святые отцы видятъ въ этой двойцѣ сестеръ образъ будущаго. Какъ Иаковъ есть прообразъ Христа, такъ Рахиль, прекрасная и горячо любимая жена Иакова, прообразовала церковь, красующуюся въ своей гѣпотѣ и возлюбленную Христомъ, казавшуюся сначала бесплодною, но потомъ родившую своего Юсифа, между тѣмъ какъ Лія съ ея тусклыми и слезящими глазами

⁵⁶⁾ Быт. 37, 10.

⁵⁷⁾ *Златоустъ*, бесѣда 66: *A magis principali totum significat*. Ибо если это сдѣлалъ отецъ, то тѣмъ болѣе сдѣлала бы она, еслибы не была переселена изъ этой жизни.

⁵⁸⁾ Быт. 35, 22.

⁵⁹⁾ Быт. 49, 4. 1 Парал. 5, 1.

⁶⁰⁾ Парал. 5, 1. 2.

служить прообразомъ синагоги, не хотѣвшей зрѣть истины и премудрости церкви ⁴¹⁾; какъ Іаковъ взялъ себѣ двухъ женъ, такъ и Христосъ призвалъ въ Свою церковь два различные народа—іудеевъ и язычниковъ, изъ коихъ послѣдніе сдѣлались для Него дороже первыхъ; и какъ Іаковъ родилъ дѣтей и отъ слугановъ и усыновилъ ихъ, такъ и Христосъ сдѣлалъ чадами Божіими не только свободныхъ, но и тѣхъ, которые прежде были рабами ⁴²⁾.

⁴¹⁾ *Амеросій*, de Iacob et vit. beat. l. 2. c. p. 25. *Иеронимъ*, ep. 123 (al. 11) ad Ageruch.: Лія и Рахиль свидѣтельствуя о синагогѣ и церкви; в Com. in Noa. 12, 12: *Киприанъ*, Test. ad Iud. l. 1. 19: Іаковъ имѣлъ двухъ женъ: старшую Лію съ слабыми глазами—прообразъ синагоги, младшую, прекрасную Рахиль—прообразъ церкви, которая, оставаясь долго неплодною, напослѣдокъ родила Іосифа, который въ свою очередь былъ прообразомъ Христа. *Кирилль Александрійскій*, Glaph. in Gen. l. 4. p. 4: Рахиль—овца Божія, прообразующая церковь изъ язычниковъ. Она есть овца Христова, взятая изъ древняго овчяго двора и заключенная въ овчій дворъ Спасителя; п. 7: Христосъ съ самаго начала возжелалъ Рахиль, то-есть, церковь изъ язычниковъ... взялъ же старшую не безъ труда... Слабость іудейской синагоги къ познанію Бога справедливо изображается глазами Ліи, мудрость же и благоразуміе, а также полная зрѣлость къ разубѣжденію у тѣхъ, которые порождены вѣрою во Христа, равнымъ образомъ красота и благопристойность въ поступкахъ изображаются красотой Рахили.. Итакъ, первую жену Христосъ взялъ Іудейскую синагогу.. послѣ же нея вторую—церковь изъ язычниковъ... уже навсегда. Сл. l. c. l. 6. p. 3: Лія—это мать іудеевъ, т.-е. синагога, руководившаяся въ пониманіи только глазами и буквальнымъ толкованіемъ. Ибо они не понимали того, что написано Моисеемъ, и не могли постигнуть тайнъ, заключающихся въ его писаніяхъ. Лія означаетъ «работающая, трудящаяся». Ибо іудейская синагога несла тяжелое и несносное бремя, держась закона Моисеева.. Глаза же Рахили чисты. Ибо церковь изъ язычниковъ видитъ славу Христову... призвана же она къ духовному общенію съ Женихомъ, Христомъ, послѣ первой (жены).. Толкуется же Рахиль «Божій дворъ овчій»; ибо церковь Христова есть дворъ овчій. *Евда* in Gen. ep. 30. *Рувертъ*, l. 7 in Gen. ep. 27—29. *Прокотій*, in Gen. ep. 29. *Петръ Дамаскинъ*, p. III, op. 35. ep. 1 *Исидоръ*, Alleg. V. T.

⁴²⁾ *Феодоритъ*, qu 90 in Gen.: Іаковъ есть образъ Бога всѣхъ. Ибо Богъ имѣлъ два народа: старшій, имѣвшій на сердцѣ покрывало, и младшій; украшенный благолѣпнѣемъ вѣры. Такъ и у Іакова были двѣ жены: старшая, обильная дѣтьми, и младшая неплодная. Ибо составившаяся изъ язычниковъ церковь была некогда неплодною, но потомъ сдѣлалась дѣтообильною. Церковь, удѣровавшая въ Бога Спасителя, исторгла съ корней заблужденіе своихъ предковъ; прообразомъ же ея была Рахиль, похитившая идоловъ отца своего, чтобы въ этомъ отобразить истину. *Иринеи*, cont. haer. l. 4. c. 21: Надлежало ему (Іакову); представляти

Другіе святые отцы придаютъ этой двойцѣ сестеръ *аллегорическій смыслъ*, а именно: Рахиль и Лія означаютъ созерцательную и дѣятельную жизнь. Лія, то-есть трудолюбивая и слабая главами, занимавшаяся только земнымъ и заботившаяся только о земномъ, есть образъ дѣятельной жизни, между тѣмъ какъ Рахиль, то-есть, ягненокъ, означаетъ покой созерцательной жизни, который намъ слѣдуетъ любить точно такъ же, какъ Іаковъ любилъ Рахиль. Въ этомъ смыслѣ особенно подробно раскрыта эта тема блаж. Августиномъ ⁽²⁾). Разсматривая какъ преобразовательное, такъ и аллегорическое толкованіе этихъ двухъ женщинъ святыми отцами мы видимъ, что при оцѣнкѣ характера ихъ толковники стоятъ болѣе на сторонѣ Рахили, нежели Ліи.

Почти вполне согласно съ сказаніемъ книги Бытія рассказываетъ намъ о подмѣнѣ Рахили Лією *Книга Юбилеевъ*. Упревая

дѣтей отъ двухъ сестеръ, подобно какъ и Христосъ (произвелъ чадъ) отъ двухъ законовъ одного и того же Отца; равнымъ образомъ—и отъ служанокъ, въ знакъ того, что Христосъ представилъ чадъ Богу по плоти изъ свободныхъ и изъ рабовъ, подавалъ всѣмъ дарованіе Духа, животворящаго насъ.

⁽²⁾ *Августинъ*, de cons. Evang. l. 1 сr. 5: Двѣ добродѣтели (дѣятельная и созерцательная) изображаются въ двухъ женахъ Іакова: Лія означаетъ «трудолюбивая», а Рахиль «видимое начало» (то-есть, слово, изъ котораго видится начало). Подробно же объ этомъ cont. Faust. l. 22. сr. 52—58; напр. сr. 52: Двѣ жизни возвѣщаются намъ въ тѣлѣ Христовомъ: одна временная, въ которой мы трудимся, другая—вѣчная, въ которой будемъ созерцать божественную радость. Къ пониманію этого возбуждаютъ насъ и имена тѣхъ двухъ женъ. Такимъ образомъ дѣятельность нравственной человѣческой жизни, въ которой мы живемъ вѣрно, совершая много тягостныхъ дѣлъ, неуверенные въ томъ, какую пользу они будутъ сопровождаться для тѣхъ, о комъ мы заботимся, это Лія, первая жена Іакова: и потому объ ней повѣствуется, что она была съ слабыми глазами... Надежда же вѣчнаго созерцанія Бога, имѣющая вѣрное и усладительное познаніе истины, это Рахиль: вотъ почему объ ней и говорится, что она была прекрасна и добротрачна. *Иеронимъ*, l. 1 adv. Iovid. 19. *Григорій*, Moral. l. 7. сr. 37; lib. 2 in Ezech. hom. 2. n. 10. *Св. Бернаръ*, l. ad sorog. de modo bene viv. сr. 53: Бернъ съ Іакова примѣръ дѣятельной и созерцательной жизни: онъ возлюбилъ Рахиль, означающую созерцательную жизнь; ему дана была Лія, означающая дѣятельную жизнь... Лія имѣетъ много дѣтей, потому что многіе дѣятельны и немногіе созерцательны. Рахиль же означаетъ овцу или видящую начало, потому что созерцательныя просты и невинны, какъ овцы... Но созерцательная жизнь блаженнѣе и совершеннѣе дѣятельной. *Петръ Дамаскинъ*, part III. op. 13. сr. 8. *Исидоръ*, diff. l. 2. сr. 34 и Sent. l. 3. сr. 14. *Томас*, Sum. 2. 2. q. 182. u. 1. *Рупертъ*, l. 7 in Gen. сr. 31.

Лавана за этотъ обманъ Іаковъ присовокупилъ: „возьми дочь твою (Лію) и позволь мнѣ уйти, потому что ты нехорошо поступилъ со мною. Дѣло въ томъ, что Іаковъ любилъ Рахиль больше, нежели Лію. Ибо глаза у Ліи были тусклы, но лицомъ она была очень красива. У Рахили же были прекрасные глаза и наружность ея была очень красива и пріятна. Лаванъ оправдывается мѣстнымъ обычаемъ и прибавляетъ: „ибо это определено и написано такъ на небесныхъ скрижаляхъ (то-есть, не выдавать младшую прежде старшей), и всякій, поступающій такъ, неправъ“. За дальнѣйшія семь лѣтъ службы онъ обѣщаетъ Іакову Рахиль. Двѣ служанки — Зелфа и Валла были сестры (?). Исполнившись ревности къ Ліи, родившей четверыхъ сыновей, тогда какъ она сама не рождала, Рахиль сказала Іакову: „дай мнѣ сына!“ Іаковъ сказалъ: „развѣ я задержалъ плодъ чрева твоего, развѣ я оставилъ тебя?“ Книга Юбилеевъ рассказываетъ ⁴⁴⁾ о дальнѣйшемъ отношеніи между обѣими женами по книгѣ Бытія, за исключеніемъ исторіи съ мандрагорами, и объ уговорѣ въ бѣгству, причемъ онѣ отвѣчаютъ: „мы пойдѣмъ всюду: куда пойдѣшь ты, туда и мы пойдѣмъ“, но умалчиваетъ о похищеніи идоловъ ⁴⁵⁾, о которомъ впрочемъ упоминается по поводу уничтоженія ихъ Іаковомъ близъ Сихема. Рахиль родила ночью сына и назвала его: „сынъ болѣзни моей“, потому что у нея были трудные роды, въ десятый день восьмага мѣсяца въ первомъ году шестой недѣли, и умерла. Іаковъ воздвигъ надъ могилою ея столбъ близъ дороги ⁴⁶⁾. Ліа умерла въ четвертомъ году второй недѣли въ 45 юбилей, и Іаковъ похоронилъ ее въ сугубой пещерѣ рядомъ съ своею матерью Ревеккою, нагнво отъ могилы Сарры. И воѣ ея и его сыновья пришли оплакивать виѣтъ съ нимъ Лію и утѣшать его въ потерѣ ея. Ибо онъ печалился объ ней, такъ какъ любилъ ее еще гораздо болѣе съ тѣхъ поръ, какъ умерла ея сестра Рахиль. Она была благочестива и праведна во всехъ путяхъ своихъ и почитала Іакова. И во все время, пока она жила съ нимъ, онъ не слышалъ изъ устъ ея ни одного суроваго слова; ибо она была кротка и

⁴⁴⁾ Глава 28.

⁴⁵⁾ Глава 29.

⁴⁶⁾ Глава 32.

миролюбива и праведна и достохвальна. Онъ вспоминалъ о дѣлахъ, совершенныхъ ею во время жизни, и очень печалился о ней, потому что любилъ ее чрезмѣрно, отъ всего сердца и отъ всей души ⁶⁷⁾. Восточная христіанская *Книга Адама* ⁶⁸⁾ сообщаетъ только кратко, что Іаковъ женился на двухъ дочеряхъ Лавана и имѣлъ отъ нихъ, а также отъ двухъ служанокъ ихъ, Зелфы и Валлы, 12 сыновей, и что Лія умерла послѣ Ревекки и обѣ погребены были вмѣстѣ съ Саррою. Находясь на смертномъ одрѣ Іаковъ даетъ своимъ сыновьямъ приказаніе перенести прахъ матери ихъ Зелфы въ Ханаанъ и похоронить ее рядомъ съ Валлою близъ Гипподрома, по близости могилы Рахили ⁶⁹⁾. Въ своемъ завѣщаніи ⁷⁰⁾ Веніаминъ говоритъ, что Рахиль послѣ рожденія Іосифа оставалась неплодною 12 лѣтъ и наконецъ молитвою и постомъ испросила себѣ сына; такъ какъ мать его умерла отъ родовъ, то онъ былъ вскормленъ служанкою ея Валлою.

Подробно рассказываетъ Книга Юбилеевъ ⁷¹⁾ о безчестномъ поступкѣ Рувима: когда Іаковъ въ новомѣсячіе десятаго мѣсяца отправился съ Рахилью къ Исааку, „Робель увидѣлъ Валлу, служанку Рахили, наложницу отца своего, купающуюся въ водѣ въ уединенномъ мѣстѣ, и воспыпалъ любовію къ ней и спрятался ночью и вошелъ въ жилище Валлы и нашелъ ее ночью одну лежащею на постели и спящею. И онъ легъ къ ней на ложе и открылъ ея одѣяло, и она схватила его и закричала. Узнавъ, что это Робель, она застыдилась передъ нимъ и отняла отъ него руку и убѣжала и очень скорбѣла объ этомъ происшествіи, но не сказала никому ни слова. Когда Іаковъ, по возвращеніи, навѣстилъ ее, то она сказала ему: я не чиста для тебя, я освернена для тебя, ибо Робель обезчестилъ меня и лежалъ со мною ночью, когда я спала, и я не знала его, пока онъ не открылъ моего покрывала, и онъ спалъ со мною. Іаковъ очень разсердился на это... и не приближался болѣе къ ней,

и
и

⁶⁷⁾ Глава 36.

⁶⁸⁾ У *Эзекіи* I. с. стр. 122.

⁶⁹⁾ Testamenta XII. pat. ср. 11. п. 20.

⁷⁰⁾ Test. XII. pat. ср. 12. п. 1.

⁷¹⁾ Глава 38.

потому что Робель обезчестилъ ее и открылъ предъ всѣми людьми покровъ отца своего. Ибо поступокъ его былъ очень вехорошъ: это мерзко предъ Господомъ“. Съ этимъ приводится въ связь узаконеніе въ книгѣ Левитъ 20, 11 и проклятiе во Второзаконіи 27, 20, причемъ замѣчается еще, что никому не слѣдуетъ приводить въ свое оправданіе того, что Рувимъ остался живъ и получилъ прошеніе; потому что въ то время еще не былъ для всѣхъ вполне открытъ вѣчно обязательный законъ и постановленіе. Въ апокрифическомъ сочиненіи: „завѣщанія 12 патріарховъ“ ⁷²⁾ Рувимъ, находясь на смертномъ одрѣ, самъ заговариваетъ о своемъ поступкѣ слѣдующимъ образомъ: „не будьте (сыновья мои) наединѣ съ замужнею женщиною и не подглядывайте за тѣмъ, что дѣлаютъ женщины; потому что еслибы я не видѣлъ Валлы купающеюся въ скрытомъ мѣстѣ, то не впалъ бы въ большой грѣхъ. Мой умъ, оскверненный созерцаніемъ женской наготы, не давалъ мнѣ спать до тѣхъ поръ, пока я не совершилъ постыднаго дѣла. Когда отецъ мой гостилъ у Исаака и мы жили въ Гадерѣ (Башня стада), Валла была пьяна и лежала обнаженная въ своемъ покоѣ. Увидя при входѣ ея наготу я совершилъ нечестивое дѣло и оставилъ ее погруженною въ сонъ. И сейчасъ же это открыто было отцу моему ангеломъ, и онъ при возвращеніи своемъ плакалъ обо мнѣ и не прикасался болѣе къ Валлѣ“. Съ этого времени онъ не могъ уже болѣе смотрѣть отцу своему прямо въ глаза и говорить съ своими братьями, потому что его мучила совѣсть, пока Іаковъ не испросилъ ему прошенія у Бога своею молитвою. Поэтому онъ увѣщаетъ своихъ сыновей остерегаться нечистоты и жить въ страхѣ Божиемъ, избѣгать искушенія со стороны женщины и охранять свое сердце. Валла есть образъ закона Ветхаго Завѣта, который Израиль осквернилъ грѣхомъ ⁷³⁾. По Книгѣ Юбилеевъ ⁷⁴⁾ Валла умерла въ тотъ день, когда услышала, что Іосифъ пропалъ, отъ печали объ немъ, и погребена была противъ могилы Рахили. По сказанію *Вавилонскаго талмуда* ⁷⁵⁾,

⁷²⁾ *Клмента Римскаго*, editio Migne томъ II, стр. 1088 и дал.

⁷³⁾ *Исидоръ*, Alleg. V. T. n. 52.

⁷⁴⁾ Глава 34.

⁷⁵⁾ Raba bat. 123.

первенцу Иакова надлежало родиться отъ Лія, потому что она обнаруживала благочестивое настроеніе. Она услышала, какъ какіе-то прохожіе говорили: у Ревекки, сестры Лавановой, двое сыновей: старшій, разбойникъ, сдѣлается мужемъ Лія; младшій, благочестивый и добрый, возьметъ за себя Рахиль. Лія плакала объ этомъ такъ горько, что глаза ея сдѣлались тусклыми. Рахиль же проявила духъ благородства. Дѣло въ томъ, что Иаковъ уговорился съ нею употребить въ дѣло извѣстные условные знаки, такъ какъ имъ было извѣстно намѣреніе Лавана совершить обманъ. Рахиль самоотверженно сообщила своей сестрѣ эти знаки, и такимъ образомъ Иаковъ былъ обманутъ. Поэтому право первородства перешло къ Иосифу-Ефрему. Съ самаго сотворенія міра ни одинъ человекъ не высказывалъ такъ своей благодарности Богу, какъ Лія ⁷⁶⁾; поэтому отъ нея произошли мужи, столь свѣтло выражавшіе благодарность Богу, каковы Давидъ, Даниилъ. Рахиль разумѣла молчаніе, и отъ нея произошли потомки, умѣвшіе молчать, каковы Саулъ, Есфирь. Рахиль приобрѣла Дудаймъ (Dudaim), но потеряла большее число имѣвшихъ произойти отъ нея сыновей, право первородства для своего сына и погребеніе вмѣстѣ съ Иаковомъ. Она умерла рано во исполненіе словъ, сказанныхъ Иаковомъ: у кого найдешь боговъ твоихъ, тотъ не будетъ живъ ⁷⁷⁾. Смерть Рахили подѣйствовала на Иакова сильнѣе всѣхъ другихъ скорбей, испытанныхъ имъ ⁷⁸⁾.

Кисть христіанскихъ художниковъ неоднократно воспроизводила нѣкоторыя сцены изъ жизни Рахили. Между фресковыми картинами съ изображеніями изъ исторіи Ветхаго Завета, которыми различныя художники, въ особенности Голццолі, украсили внутреннія стѣны кладбищенской галлерей въ Пизѣ, находятся также сцены изъ жизни Иакова и Рахили. Въ ватиканскихъ ложахъ Рафаэль изобразилъ тотъ моментъ, когда Рахиль поитъ стада, а Иаковъ кладетъ камень на отверстіе колодца. Рафаэль и Николай Пуссонъ воспроизвели, каждый по-своему, сцену, какъ Иаковъ, замѣтивъ подмѣизъ Рахили Лією, приближается къ

⁷⁶⁾ Berachot f. 7.

⁷⁷⁾ Mid. Rabba, Genesis 71—74.

⁷⁸⁾ Mid. Rabba, Ruth.

Лавану. Не меньшій интересъ представляютъ картины Пусозна, Петра Кортонаго и Бертина, изображающія, какъ Рахиль сидитъ на идолахъ своего отца и извиняется, что не можетъ встать.

Дочери и снохи Іакова.

Послѣ того какъ Лія родила своего шестаго сына Завулона, она родила *потомъ* дочь, именемъ *Дину* ⁷⁹⁾). Рожденіе ея нѣтъ необходимости относить непременно къ концу втораго седмилѣтія времени службы Іакова у Лавана: оно могло послѣдовать и въ началѣ шести остальныхъ лѣтъ его пребыванія въ Месопотаміи. Хотя Дина одна только изъ женскаго потомства Іакова называется по имени, и именно по причинѣ слѣдующаго дагѣ происшествія, тѣмъ не менѣе она была не единственною дочерью Іакова; потому что изъ словъ книги Бытія 37, 35: „и собрались всѣ сыновья его и всѣ дочери ею, чтобы утѣшить его“ (въ потерѣ Іосифа), и 46, 7: „сыновъ своихъ и внуковъ своихъ съ собою, дочерей своихъ и внучекъ своихъ, и весь родъ свой привелъ онъ съ собою въ Египетъ“—слѣдуетъ, что Іаковъ имѣлъ отъ своихъ женъ еще и другихъ дочерей, называть которыхъ по именамъ не представлялось нужнымъ. Въ числѣ 70 душъ, переселившихся въ Египетъ, являются двѣ женщины, а именно—*Дина* ⁸⁰⁾, первородная дочь Іакова, составляющая самостоятельный членъ дома, и *Серахъ* (вульг. Сара, то-есть, излишекъ или расширение), дочь Асира ⁸¹⁾, попавшая въ исчисленіе по особенной, не указываемой ближе причинѣ, тогда какъ жены (служанки) Іакова, остальные его дочери и жены его сыновей ⁸²⁾ не берутся при этомъ во вниманіе, такъ какъ только мужчины суть основатели родовъ или поколѣній Израилевыхъ. Очень возможно, что дочери и внуки Іакова вслѣдствіе замужества исчезли въ семействахъ главъ колѣнъ.

⁷⁹⁾ Быт. 30, 21.

⁸⁰⁾ Быт. 46, 15.

⁸¹⁾ Быт. 46, 17. Числ. 26, 46. 1 Парал. 7, 30.

⁸²⁾ Быт. 46, 26.

Изъ жизни Дины намъ сообщается слѣдующій фактъ ⁸³⁾. Во время продолжительнаго пребыванія Іакова близъ Сихема Дина однажды вышла посмотрѣть на дочерей земли той, то-есть или свести съ ними болѣе короткое знакомство или навѣстить ихъ. По Іосифу ⁸⁴⁾ она хотѣла посмотрѣть на украшенія дочерей той страны во время одного праздника въ Сихемѣ. Уже древніе толковники ⁸⁵⁾ даютъ Динѣ 16 лѣтъ отъ роду, относя рожденіе ея къ 14-му году службы Іакова. Положимъ даже, что она родилась уже послѣ втораго седмилѣтія пребыванія Іакова у Лавана, слѣдовательно при переселеніи изъ Месопотаміи ей было только 5 или 6 лѣтъ, — потому что Іаковъ говоритъ Исаву, что его сопровождаютъ *иужныя дѣти* ⁸⁶⁾, подъ которыми слѣдуетъ, быть-можетъ, разумѣть еще болѣе юныхъ дочерей, — во всякомъ случаѣ ей должно было быть 13—15 лѣтъ отъ роду и она достигла возмужалости ⁸⁷⁾ наступающей притомъ на востокъ ранѣе, такъ какъ Іаковъ пробылъ въ Сокхоѣвѣ, гдѣ онъ построилъ себѣ домъ, и въ Сихемѣ, гдѣ онъ приобрѣлъ себѣ часть земли, около десяти лѣтъ. Но съ другой стороны ей не могло быть и болѣе 15 — 16 лѣтъ; потому что по Быт. 77, 2 Іосифъ былъ проданъ своими братьями, когда ему было 17 лѣтъ, то-есть, такъ какъ онъ родился на 14-мъ году службы Іакова у Лавана, значитъ — на 11-мъ году послѣ возвращенія Іакова изъ Месопотаміи. Ко времени же между обезчещеніемъ Дины и продажею Іосифа относится только переходъ Іакова изъ Сихема въ Веилъ и отсюда въ Ефраѣу, а также прибытіе его въ Хевронъ ⁸⁸⁾, что легко могло совершиться въ предѣлахъ одного года. Когда Сихемъ, сынъ Эммора Евейнина, князя земли той, увидѣлъ Дину, то взялъ ее и спалъ съ нею и сдѣлалъ ей насиліе ⁸⁹⁾. Молодой соблаз-

⁸³⁾ Бытія глава 34.

⁸⁴⁾ Ant. I, 21.

⁸⁵⁾ Сл. *Димитрія* въ Euseb. praep. evang. XI. 21. *Бонфрерій, Цетавіи, de doct. temp.* IX, 19.

⁸⁶⁾ Быт. 33, 13.

⁸⁷⁾ Сл. *Кирилла Александрійскаго*. Glaph. in Gen. I. 5. n. 4: Дина, какъ еще *прилежательная* отроковица и дѣвица, вышла изъ отцовскихъ шатровъ посмотрѣть дочерей мѣстныхъ жителей.

⁸⁸⁾ Бытія гл. 35.

⁸⁹⁾ *Проконій*, Gen. 34: онъ овладѣлъ ею не противъ ея воли, не насильно, но

нитель только еще сильнѣе прильпился сердцемъ къ юной со-
лазненной и старался утѣшить ее въ случившемся обѣщаніемъ
жениться на ней и просилъ отца своего взять ему дѣвицу въ
жену. Узнавъ объ обезпеченіи своей дочери (по всей вѣроятности,
отъ спутницъ ея) Іаковъ молчалъ, пока сыновья его не возвра-
тились домой съ поля, потому что братьямъ сестеръ принадле-
жало право голоса по дѣламъ, касавшимся послѣднихъ ⁹⁰). Когда
они услышали объ этомъ, то „огорчились и воспылали гнѣвомъ,
потому что безчестіе сдѣлалъ онъ Израилю, переспавъ съ до-
черью Іакова“; ибо обезпеченіе было тѣмъ позорнѣе, что со-
вершено было необрѣзаннымъ, и представлялось несовѣсти-
мымъ съ достоинствомъ и назначеніемъ Израиля какъ народа
Божія.

Эмморъ является къ Іакову сватать своего сына. „Сихемъ,
сынъ мой, прильпился душою къ дочери вашей; дайте же ее въ
жену ему. Породнитесь съ нами; отдавайте за насъ дочерей ва-
шихъ, а нашихъ дочерей берите себѣ за сыновей вашихъ. И
живите съ нами“. Молодой князь Сихемъ вставляетъ также и
свое слово, внушенное ему искреннею и чистосердечною любо-
вію къ Динѣ. Онъ готовъ на все, на самое большое вѣнс и
брачные подарки, только бы они отдали за него дѣвицу. Какъ
ни заманчиво было это предложеніе князя Евейнъ, сыновья Іа-
кова отклонили его (въ сердцѣ), потому что, согласившись на
него, они смѣшались бы съ язычниками и отrekliсь бы такимъ
образомъ отъ священноисторическаго призванія. Однако эта
нравственная строгость сильно омрачается фанатическимъ пла-
номъ мести, составленнымъ сыновьями Іакова. Дѣло въ томъ,
что они съ *лукавствомъ, коварно* объявляютъ князьямъ Сихем-
скимъ, что отдадутъ за нихъ Дину и будутъ отдавать дочерей
своихъ, если все мужское населеніе въ Сихемъ приметъ обрѣ-
заніе (и вступитъ такимъ образомъ въ завѣтъ Израилевъ); въ
противномъ случаѣ они возьмутъ свою дочь и удалятся. Это
условіе не нравится Эммору и Сихему, которые стараются рас-

какъ бы съ ея согласія. *Исидоръ*, qu. in Gen. стр. 28. Прильпился душа его
къ ней, потому что онъ считалъ ее соединенною съ нимъ чрезъ насіе (совер-
шенное надъ нею).

⁹⁰) Бытія 24, 50 и дал.

положить къ нему и народъ свой. Когда на третій день Сихемляне изнемогали отъ болѣзни вслѣдствіе операціи обрѣзанія, Симеонъ и Левій, родные братья Дины и съ матерней стороны, напали со слугами своими на городъ, безпощадно умертвили весь мужескій полъ вмѣстѣ съ обоими князьями и взяли Дину изъ дома Сихема, который слѣдовательно держалъ ее до тѣхъ поръ у себя, въ надеждѣ на скорое брачное соединеніе съ нею; затѣмъ сыновья Іакова разграбили городъ и взяли все имѣніе вмѣстѣ съ женами и дѣтьми за то, что жители его обезчестили сестру ихъ. Іаковъ встрѣтилъ сыновей своихъ горькими упреками за ихъ кровавое дѣло; но они отвѣчали: „А развѣ можно поступать съ сестрою нашею, какъ съ блудницею“? Выставляя такимъ образомъ на первый планъ вину Сихема они обходятъ молчаніемъ его предложеніе примиренія и свою собственную тяжкую вину. Негодованіе братьевъ на обезчещеніе сестры ихъ законно и выражается рѣзко четырехкратнымъ повтореніемъ почти однихъ и тѣхъ же стереотипныхъ словъ^{*)}. Что они не оставили обезчещенія ея безъ возмездія, какъ Аввесаломъ обезчещеніе своей сестры Амнономъ^{**)}, это оправдывается обычаемъ востока; потому что даже и теперь еще у арабовъ обезчещеніе женщины наказывается смертію. Однако ихъ коварное поведеніе, злоупотребленіе знакомъ завѣта какъ средствомъ для утоленія мести и распространеніе на весь городъ поголовнаго разграбленія и избіенія достойно осужденія и проклятія; почему Іаковъ даже и на смертномъ адрѣ не можетъ забыть этого кроваваго дѣла своихъ сыновей Симеона и Левія. Если несмотря на это Іудинъ все-таки молится: „Господи, Боже отца моего Симеона, которому Ты далъ въ руку мечъ на отмщеніе иноплемненнымъ, которые открыли ложесна дѣвы для оскверненія, обнажили бедро для позора и осквернили ложесна для посрамленія! Ты сказалъ: да не будетъ сего, а они сдѣлали. И за то Ты предалъ князей ихъ на убіеніе; постель ихъ, которая видѣла обольщеніе ихъ, обагрилъ кровью, и поразилъ рабовъ подлѣ владѣтелей, и владѣтелей на тронахъ ихъ, и отдалъ женъ ихъ въ расхищеніе, дочерей ихъ въ плѣнъ, и всю добычу въ раз-

*) Бытія 34, 7, 13, 27, 31.

**) 2 Цар. 18, 22 и дал.

дѣлѣ сынамъ, возлюбленнымъ Тобою, которые возревновали Твоею ревностію⁸²⁾, — то она восхваляетъ, правда, законную ревность сыновей Іакова объ обезчещеніи сестры ихъ и объ униженіи чести Израиля, а также правосудіе Божіе, покаравшее виновныхъ и воспользовавшееся для этого сыновьями Іакова, но отнюдь не хвалитъ ихъ коварства, вѣроломства и кровавой мести, достойныхъ осужденій; ибо въ одномъ и томъ же поступкѣ одно можетъ быть достойно похвалы, а другое, — осужденія и наказанія⁸³⁾. Къ тому же Іудеи⁸⁴⁾ намекаютъ на то, что Сихемляне сочувствовали поступку своего князя, а можетъ-быть даже и содѣйствовали похищенію Дины.

Рупертъ⁸⁵⁾ раздѣляетъ съ Филономъ (?) мнѣніе, что Дина въ слѣдствіи сдѣлалась женою Іова, — мнѣніе весьма невѣроятное, такъ какъ Іовъ жилъ гораздо позднѣе. По другимъ⁸⁶⁾ Дина осталась, какъ кажется, незамужнею и самостоятельною, почему она и упоминается въ числѣ 70 душъ, переселившихся съ Іаковомъ въ Египеть. Почтен. Бернаръ и другіе⁸⁷⁾ приводятъ Дину въ примѣръ того, какъ любопытство и беззаботность могутъ быть пагубны для невинности и съ какою заботливостію повтому слѣдуетъ избѣгать ихъ.

И апокрифическая литература упоминаетъ объ этомъ происшествіи съ Диною. Книга Юбилеевъ⁸⁸⁾ сообщаетъ, подобно какъ и книга Бытія, слѣдующее: въ четвертый мѣсяцъ перваго года шестой недѣли Іаковъ отправился съ миромъ въ Салемъ (Salem), находящійся къ востоку отъ Сихема; и здѣсь они увели Дину, дочь Іакова, въ домъ Сихема, сына Эммора, Евейнина, и онъ преспалъ съ нею и обезчестилъ ее. А была она маленькая дѣ-

⁸²⁾ Іудеи. 9, 2, 3, 4.

⁸³⁾ Такъ Cornelius a Lap., Gordonus, Tiranus и другіе.

⁸⁴⁾ L. 8 in Gen. ср. 11.

⁸⁵⁾ Напр. Делличити, Коментарій на книгу Бытія, стр. 485.

⁸⁶⁾ Tract. de 12 grad. superb. ср. 10. Николай Лир. ad Gen. 84. 1. Дина вышедшая изъ дома отца, означаетъ нестойкую душу, выступающую изъ предѣловъ ума. Веда, Gen. ср. 34 и Рупертъ, l. 8 in Gen. ср. 11. Исидоръ, Alleg V. Т. Дина означаетъ синагогу или душу, которую въ концѣ вѣковъ поражаетъ Сихемъ, какъ отягченную заботами, то-есть, діаволъ уловляетъ плотскими пожеланіями. Григорій, lib. de cura past. pag. III. ср. 30.

⁸⁷⁾ Глава 30.

вочка 12-ти лѣтъ; и онъ просилъ отца ея отдать ее за него, просилъ также и братьевъ ея. Но послѣдніе разгнѣвались на Сихемлянъ, обезчестившихъ сестру ихъ Дину, схитрили и обманули ихъ. Симеонъ и Левій пришли тайно въ Сихемъ и предали всѣхъ мушницъ мучительной смерти за то, что они обезчестили сестру ихъ Дину. И отнынѣ вы уже не должны болѣе поступать такъ — безчестить дочь Израиля... И Господь предалъ ихъ въ руки сыновей Іакова, чтобы истребить ихъ мечемъ и совершить надъ ними кару, и никогда уже въ Израилѣ не должно болѣе совершаться что-нибудь подобное тому, чтобы кто-либо обезчестилъ дѣвицу израильскую. Израильтянинъ, выдающій свою дочь или сестру за язычника, долженъ быть побитъ каменьями, а женщина должна быть предана сожженію. Моисей запрещаетъ израильтянамъ выдать дочерей своихъ за язычниковъ или женить своихъ сыновей на язычникахъ; въ противномъ случаѣ ихъ постигнетъ тяжкая скорбь. За преступленіе этого рода, если оно совершится, долженъ быть отвѣтственъ и нести кару весь народъ. Сыновьямъ Іакова, въ особенности Левію (?), избіеніе Сихемлянъ вмѣнено въ праведность. И всю эту исторію я написалъ тебѣ и приказалъ тебѣ передать сынамъ израилявитъ, чтобы они не провинялись ни въ чемъ и не преступали закона и не нарушали завѣта... И они вывели свою сестру изъ дома Сихема. Когда же сыновья Іакова принесли добычу къ отцу своему, онъ сдѣлалъ имъ выговоръ, потому что онъ боялся Хананеевъ. Но они не преминули произвести отмщеніе, потому что на нихъ напалъ страхъ Господень и смятеніе.—Въ числѣ 70 душъ, переселившихся въ Египетъ, упоминаются также Дина и Серахъ, дочь Асира, хотя въ гл. 34 сообщается, что Дина умерла послѣ того, какъ пропалъ Іосифъ, и погребена была рядомъ съ Рахилью и Валлою⁹⁹⁾. Такъ какъ Левій говоритъ въ своемъ завѣщаніи¹⁰⁰⁾, что ему еще не было 20-ти лѣтъ въ то время, когда онъ совершилъ месть надъ Сихемлянами за свою сестру, то Динѣ, согласно съ Книгою Юбилеевъ, должно было быть 12 или 13 лѣтъ отъ роду. По Талмуду Іовъ жилъ во вре-

⁹⁹⁾ Глава 30.

¹⁰⁰⁾ Test. XII, pat. 1. c. ср. 3 n. 2.

мена Іакова и женился на Динѣ ¹⁰¹⁾. Она была благоправна, но Сихемъ вывелъ пляшущихъ дѣвушекъ съ бубнами; Дина вышла посмотрѣть ихъ, а онъ и поймалъ ее. Ей было въ то время 6 лѣтъ отъ роду, и она зачала отъ Сихема дочь, по имени Оскатъ. Іаковъ взялъ жестяную пластинку, написалъ на ней святое имя Божіе, повѣсилъ ее на шею Оскатѣ и послалъ ее въ домъ бездѣтнаго Потифара въ Египеть, куда ее принесъ ангелъ Михаилъ и гдѣ она вышла замужъ за Іосифа ¹⁰²⁾.

О женахъ сыновей Іакова въ священномъ Писаніи сообщается намъ немного и онѣ не называются даже по именамъ. Если въ Быт. 46, 10 только мимоходомъ упоминается младшій сынъ Симеона, Саулъ (то-есть, испрошенный), какъ сынъ Хананеянки, то изъ этого можно заключить, что сыновья Іакова только въ видѣ исключенія брали себѣ женъ изъ Хананеянокъ. Кромѣ родства въ Месопотаміи къ ихъ услугамъ было еще родство по Измаилу, Хеттурѣ и Эдому. Какъ близка была впрочемъ для семейства Іакова опасность чрезъ браки съ Хананеянками слиться съ язычниками и лишиться своего священноисторическаго призванія, еслибы Богъ не переселилъ его благовременно во Египеть, это мы видимъ на Іудѣ. Послѣ того какъ Іосифъ проданъ былъ своими братьями, Іуда быть-можетъ сокрушаясь о потерѣ брата и о скорби отца, отдѣлился отъ своихъ братьевъ и отправился въ Одолламу въ равнинѣ Іудейской къ одному чековѣку, по имени Хиру, гдѣ познакомился съ дочерью Хананеянина Шуа, женился на ней и имѣлъ отъ нея троихъ сыновей: Ира (вульг. Гера), Онана и Шелу ¹⁰³⁾. Послѣдній родился въ Хезивѣ въ равнинѣ Іудейской ¹⁰⁴⁾. *Иеронимъ* принялъ это слово за нарицательное и перевелъ: „И она перестала рождать“. Такъ какъ браки съ дочерьми Хананейскими въ то время еще не были запрещены положительнымъ закономъ, а Іуда жилъ притомъ отдѣльно отъ своихъ братьевъ среди Хананеянъ, то этотъ бракъ объясняется очень легко. Дальнѣйшая судьба Іуды и его

¹⁰¹⁾ В. Baba Batra 14.

¹⁰²⁾ Pirke Elies 38 и Tract. Soferim ср. 21, 9.

¹⁰³⁾ Бытѣ 38, 1 и дал. 1 Парал. 2, 3.

¹⁰⁴⁾ Такъ переводятъ LXX, халдейскій переводчикъ, равнины, Евсевій и всѣ новѣйшіе.

сыновей разсматривается далѣе въ главѣ о Фамари. Изъ остальныхъ женъ сыновей Иакова называется еще по имени только жена Іосифа. Когда Іосифъ былъ возведенъ Фараономъ въ Египтъ въ высшее достоинство, онъ далъ ему—чтобы исполнѣнъ натурализовать его, египетское имя и Аскату или Асенеу¹⁰⁵⁾, дочь Потифера, жреца въ Онъ (Иліополь), въ жену, родившую ему двоихъ сыновей, Манасію и Ефрема, до наступленія дѣтъ голода¹⁰⁶⁾. Этотъ бракъ съ дѣвственною дочерью Іліопольскаго жреца Потифера, устроенный царемъ, считался большею честью и отличіемъ¹⁰⁷⁾. Любимый сынъ Иакова одѣвался владыкою надъ язычниками. Насколько онъ приспособился къ языческимъ обычаямъ и религіознымъ обрядамъ при своемъ соединеніи съ дочерью жреца солнца¹⁰⁸⁾, на это нельзя отвѣчать положительно; вѣрно то, что Промыслъ Божій, столь возвысившій его, охранялъ его отъ погруженія въ египетское язычество; ибо въ сердцѣ своемъ онъ оставался вѣрнымъ Богу отцовъ своихъ¹⁰⁹⁾. Такимъ образомъ именно эти смѣшанные браки во времена патріарховъ являются прообразомъ лежащаго по ту сторону закона времени исполненія, времени неограниченной свободы, соединяющей язычниковъ въ одно семейство съ Израилемъ¹¹⁰⁾. Такъ какъ оба сына Іосифа родились въ Египтѣ внѣ патріархальнаго дома и входили въ составъ египетскаго народа, то Иаковъ и усыновилъ ихъ на смертномъ одрѣ, какъ своихъ непосредственныхъ сыновей отъ Рахили¹¹¹⁾, чтобы, какъ было уже упомянуто, почтить рано умершую и умножить ея потомство. По еврейскому преданію¹¹²⁾, съ которымъ соглашаются впрочемъ и Іеро-

¹⁰⁵⁾ То-есть, посвященную Нейтъ (египетское божество).

¹⁰⁶⁾ Бытія 41, 45, 50; 46, 20.

¹⁰⁷⁾ *Іосифъ*, Ant. II. 6.

¹⁰⁸⁾ Бытія 42, 15... 23; 43, 32; 44, 5, 15.

¹⁰⁹⁾ Бытія, 41, 51...; 42, 18; 45, 5, 7—9; 46, 9; 50, 24.

¹¹⁰⁾ *Амеросій*, lib. de Ioseph. pat. ср. 7, 40: кто же это взявшій жену изъ язычества, какъ не собравшій себѣ церковь изъ народовъ и не получившій отъ нея сына Манасію, заставившаго его забывать всѣ скорби, которыя онъ испыталъ отъ святотатственнаго поруганія іудеевъ?

¹¹¹⁾ Бытія глава 48.

¹¹²⁾ *Іеронимъ*, heb. qu. in Gen., ср. 37. 36: Евреи говорятъ, что онъ (сынъ Потифаръ) купилъ Іосифа, по причинѣ его чрезвычайной красоты, для гнусаго

нимъ ¹¹³⁾, Рупертъ ¹¹⁴⁾, Тостать, Потиферъ, отецъ Асенева; есть лице тождественное съ внукомъ Потифаромъ, купившимъ Иосефа; сдѣлавшись внукомъ онъ былъ избранъ въ первосвященника Иліопольскаго, и когда дочь его Асенева открыла отцу невинность Иосефа и виновность легкомысленной матери, то она была отдана въ жену Иосефу за его заслуги. Однако большинство древнихъ и новыхъ толковниковъ признаютъ правильнымъ противоположное мнѣніе ¹¹⁵⁾. Въ особенности же блаженный Августинъ ¹¹⁶⁾ приводитъ нѣсколько доказательствъ того, что жрецъ Потиферъ отличенъ отъ подобно-именнаго ему царедворца Потифара. Впрочемъ внукъ не всегда означаетъ оскотеннаго, но означаетъ также вообще царедворца, который потому могъ быть и женатымъ ¹¹⁷⁾. Эта жена, взятая изъ языческаго міра, означаетъ прообразовательно церковь, которую Христосъ собралъ изъ языческихъ народовъ, спасши такимъ образомъ эти послѣдніе отъ ихъ несчастія и гибели ¹¹⁸⁾.

О женѣ Потифара Священное Писаніе рассказываетъ намъ слѣдующее ¹¹⁹⁾. Когда Иосефъ прожилъ уже нѣкоторое время въ его домѣ и сдѣланъ былъ домоправителемъ, жена его обратила страстные взоры на Иосефа, который былъ красивъ станомъ и

службы... и послѣ истощенія мужской силы, по обычаю жрецовъ, былъ избранъ въ главнаго жреца Иліопольскаго. У него была дочь Асенева, сдѣлавшаяся впоследствии женою Иосифа. *Оригенъ* in *Caten. mss.* у *Migne, Patrol. gr. tom. XV, p. 302*: имя отца жены Иосифа было Потифаръ. Если кто-нибудь скажетъ, что онъ отличенъ отъ того, который купилъ Иосифа, то Евреи разсуждаютъ не такъ: на основаніи *апокрифовъ* они говорятъ, что это было одно и тоже лице—господиномъ и тестемъ Иосифа и что Асенева обвинила предъ отцомъ свою мать въ томъ, что она строила козни Иосифу, которыя однако не удалась.

¹¹³⁾ *Quaest. heb. ср. 42, 45*: слѣдуетъ замѣтить, что Иосифъ женился на дочери своего бывшаго господина, который купилъ его и который потомъ сдѣлался жрецомъ Иліопольскимъ. Ибо, не будучи внукомъ, нельзя было быть главнымъ жрецомъ храма того идола.

¹¹⁴⁾ *Рупертъ*, l. 8 in *Gen. ср. 48.*

¹¹⁵⁾ *Златоустъ*, hom. 63. п. 4. in *Gen. Кальметъ* на *Gen. 41, 45.* Корнетій а Дил., Ларанъ и другіе.

¹¹⁶⁾ *Quaest. in Sept. l. 1. ср. 136.*

¹¹⁷⁾ *Ведодоритъ*, qu. 98 in *Gen. Сл. Эберса*, Египеть и книги Моисеевы. Лейпцигъ 1868. т. I, стр. 297.

¹¹⁸⁾ *Амвросій*, l. de Ioseph. ср. 7. п. 40. *Бада* in *Gen 41.*

¹¹⁹⁾ *Бытія* глава 39.

лицемъ, и наконецъ прямо вызвала его преспать съ нею. Цѣломудренный юноша сопротивляется этому прелюбодѣйственному желанію, осѣщая со всѣхъ сторонъ грѣхъ, на который его склоняли, и стараясь пробудить совѣсть своей госпожи ¹²⁰⁾. Этотъ грѣхъ былъ бы постыднымъ злоупотребленіемъ довѣрія, оказываемаго ему господиномъ, преступленіемъ противъ его суверенныхъ правъ и нагъ прелюбодѣяніе тяжкимъ грѣхомъ. Когда она продолжала ежедневно, но безуспѣшно, свои искусительныя попытки, изъ чего во всемъ блескѣ обнаруживается величіе добродѣтели Іосифа, случилось въ одинъ день, что Іосифъ оставался по дѣламъ въ домѣ, а изъ домашнихъ никого не было дома ¹²¹⁾; и вотъ она схватила его за одежду и влекла его къ себѣ съ мольбою. Но онъ, оставивъ одежду свою въ рукахъ ея ¹²²⁾, выбѣжалъ вонъ. Тогда нечистая страсть обратилась въ бѣшенство. Чтобы отвратить всякое подозрѣніе отъ самой себя и отомстить Іосифу, прелюбодѣйца, навращая дѣло, обвиняетъ безвиннаго въ покушеніи на ея цѣломудріе: она кликнула домашнихъ своихъ и сказала имъ: „посмотрите, онъ (ея мужъ, котораго она презрительно не удостоиваетъ назвать даже по имени) привелъ къ намъ Еврея ругаться надъ нами (то-есть, надъ женою и женскимъ персоналомъ домочадцевъ). Онъ пришелъ ко мнѣ, чтобы лечь со мною. Но я закричала громнымъ голосомъ. И онъ, услышавъ, что я подняла вопль, оставилъ у меня одежду свою (она не говоритъ: *въ моихъ рукахъ*, чтобы не изобличить настоящаго положенія дѣла). Такимъ образомъ она дѣлаетъ своему отсутствующему мужу упрекъ, что онъ подвергъ опасности ея добродѣтели, и выставляетъ на видъ силу своей добродѣтели, а себя—охранительницею и защитницею добродѣтели дома. Въ качествѣ вещественнаго доказательства она оставила одежду Іосифа у себя до прихода господина его, а не ея,

¹²⁰⁾ *Златоустъ*, hom. 62 in Gen.

¹²¹⁾ *Амеросій*, l. de Ios. pat. ср. 5: видя, что на него обращаетъ вниманіе жена его господина онъ долженъ былъ опасаться, что она въ раздраженіи обвинить его и предъ господиномъ его въ пренебреженіи обязанностями.

¹²²⁾ *Амеросій*, l. с.: Іосифъ оставилъ одежды и обнажилъ безстыдство прелюбодѣйцы, которое затѣмъ не могло укрѣпиться.

потому что въ Египтѣ было въ силѣ господство женщинъ ¹²³). Она пересказала и ему случившееся тѣми же словами, въ которыхъ проглядывалъ упрекъ, что онъ намѣренно подвергъ опасности ея цѣломудріе. Потифаръ воспышалъ гнѣвомъ на Іосифа и отдалъ его въ темницу, — наказаніе все-таки еще снисходительное, принимая во вниманіе строгость египетскихъ брачныхъ законовъ ¹²⁴). По всей вѣроятности, Потифаръ не далъ самъ полной вѣры словамъ своей жены и намѣревался скорѣе освободить Іосифа; потому что для сохраненія чести своего дома онъ долженъ былъ наказатъ его, не принося его однако совсѣмъ въ жертву. Въ особеннсти положеніе, занятое скоро Іосифомъ въ темницѣ, кажетъ понять, что Потифаръ наказалъ его отчасти только для виду. Впрочемъ цѣломудріе египетскихъ женъ искони пользовалось дурною репутаціей ¹²⁵), а Египетъ слылъ отечествомъ распутства ¹²⁶): примѣръ этого мы видимъ на Клеопатрѣ. Между тѣмъ какъ Іосифъ представляетъ возвышенный образецъ цѣломудрія, обвиненіе Іосифа похотливою женою Потифара служить образцомъ козней, въ которомъ отражаются козни всѣхъ временъ даже до позднѣйшихъ. Такимъ образомъ первая извѣстная намъ клевета, сопровождавшаяся весьма важными послѣдствіями, обязана своимъ происхожденіемъ прелюбодѣйной женѣ, которая служитъ поэтому прообразомъ синагоги, имѣвшей плотскія мессіанскія надежды: такъ какъ Христосъ не хотѣлъ примѣняться къ учителямъ этой прелюбодѣйной синагоги, то она наложила руки на Его тѣло; Христосъ оставилъ свое тѣло въ ея рукахъ и посмѣваясь надъ нею, возвратился на небо ¹²⁷).

Книга Юбилеевъ называетъ имена женъ сыновей Іакова, а именно жену Рувима называетъ *Адою*, Симеона—*Адибою* (Хананеянка), Левія—*Мемою* (пѣз дочерей Арама, отъ сѣмени сыновей Өарама), Іуды — *Вевазулою* (Хананеянка), Иссахара — *Гизекою*, Дана—*Элою*, Завулона—*Ниманою*, Нефѣалина—*Ра-*

¹²³) *Геродотъ*, Herodot. II. 35. 35. *Діодоръ Сицилійскій*, I. 27. *Эберсъ*, I. с. стр. 305: отношеніе между мужчинами и женщинами въ Египтѣ.

¹²⁴) *Діодоръ*, I, 78.

¹²⁵) *Геродотъ*, II. 111. *Діодоръ*, I, 59. *Эберсъ*, I. с. стр. 315.

¹²⁶) *Марціалъ*, 4, 42, 4: Большаго распутства нѣтъ во всемъ свѣтѣ.

¹²⁷) *Исидоръ*, qu. in Gen. ср. 30. *Григорій*, I. 2. Мор. ср. 36. *Рупертъ*, I. 8 in Gen. ср. 34. *Бада* in Gen. ср. 39.

зуюю (изъ Месопотаміи), Гада—*Микхою*, Асиря—*Гѣною*, Іосифъ—*Асеновою* (Египтянка), Веніаминъ—*Іѣскою*. Симеонъ обратился и взялъ другую жену изъ Месопотаміи,¹²⁸ какъ и братья его¹²⁹. Въ завѣщаніи *Левія*¹³⁰) жена его называется также Мелкою; онъ женился на ней, имѣя отъ роду 28 лѣтъ. По завѣщанію Іуды жена его Бессуэ была дочерью Одоламскаго царя Варсана. Последній показалъ Іудѣ великое множество своихъ богатствъ и вывелъ къ нему напоказъ свою дочь, украшенную золотомъ и драгоценными каменьями, которую обѣщавъ дать ему въ жену. Іуда прельстился ея красотою; опьянѣвъ за одною ночью пшенишкою, вслѣдствіе хитрости Варсана, онъ спалъ съ нею и взялъ ее себѣ въ жену, вопреки повелѣнію Божию и своихъ отцовъ; поэтому ему не пришлось имѣть отрады въ ея дѣтихъ. Дѣло въ томъ, что когда Іуда женилъ сына своего Гера на Тамари изъ Месопотаміи, то Бессуэ ненавидѣла ее, потому что она не была Хананейка, и уговорила своихъ сыновей не жить съ нею¹³⁰). Тоже самое сообщаетъ и Книга Юбилеевъ, которая приевокупляетъ еще къ этому, что Веаазула умерла въ пятый годъ второй недѣли 45-го юбилея¹³¹). По христіанской *Адамовой Книгѣ*¹³²) „Іуда, по смерти матери своей Лил, женился на женщинѣ, по имени Забвади, то-есть, госпожѣ дома; въ законѣ же (Пятикнижій) она называется Зуя (?) и была изъ племени Хананейскаго. Іаковъ очень печалился объ этомъ и сказалъ сыну своему Іудѣ, взявшему себѣ эту жену: Господь, Богъ Авраама и Исаака, да не допуститъ смѣшаться съмени этой хананейской жены съ моимъ съменемъ“. Эти указанія апокрифовъ весьма знаменательна для характеристики Тамари, какъ мы увидимъ ниже.

Въ *Книгѣ Юбилеевъ* Іосифъ былъ проданъ Птифеарану, внуку Фараона и главному повару¹³³) и когда царь возвысилъ его, тогда ему въ жену дочь Птифеарана, яреца Иліопольскаго, главнаго повара¹³³)—гдѣ, очевидно, допускается тождество господина

¹²⁸) Глава 34.

¹²⁹) Test. XII patr. cap. 3. n. 11.

¹³⁰) Test. Iuda n. 8, 13, 16.

¹³¹) Глава 41.

¹³²) L. c. стр. 123.

¹³³) Глава 39.

¹³⁴) Глава 40.

и тестя. Въ своемъ завѣщаніи ¹¹⁵⁾ Іосифъ упоминаетъ, что онъ получилъ дочь своего господина въ жену и приданаго за нею 100 талантовъ золота. Кроме того намъ извѣстенъ еще романъ жемчужбы Іосифа, носящій заглавіе: „Historia Assenath, filiae Potipharis, uxoris Iosephi“, открытый Викентіемъ Белловаценсіемъ и обнародованный Фабриціусомъ ¹¹⁶⁾. Относящееся сюда содержаніе его слѣдующее. Когда въ первый изъ семи плодородныхъ годовъ Фараонъ послалъ Іосифа собирать пшеницу, онъ прибылъ въ Иліополь, гдѣ начальникомъ и главою жрецовъ былъ Потиферъ. У него была дочь—прекрасная и очень похожая на дочерей еврейскихъ: *elata et superba, despicens omnem virum, quam etiam nullus unquam viderat virorum*) надменная и гордая, относившаяся съ презрѣніемъ ко всѣмъ мужчинамъ, изъ которыхъ ни одинъ никогда и не видалъ ея). Съ домомъ Потифера находилась въ связи большая и высокая башня, въ верхнемъ ярусѣ которой было десять покоевъ; въ первомъ, великолѣпно украшенномъ покоѣ стояли египетскіе идола, которыхъ почитала Асенева и которымъ ежедневно приносила жертвы. Во второмъ покоѣ находились ея драгоценныя одежды и украшенія; третій былъ ея кладовою; въ остальныхъ жили семь прекрасныхъ дѣвицъ, ея слуганокъ. Ея роскошный спальный покой охранялся 18-ю сильными юношами. Асенева была высока, какъ Сарра, прекрасна, какъ Ревекка, и стройна, какъ Рахиль. Когда Іосифъ велѣлъ передать Потиферу, что намѣревается сдѣлать ему визитъ, Потиферъ передалъ объ этомъ своей дочери, прибавивъ, что намѣренъ выдать ее за него. Но дочь отнеслась къ этому съ большимъ неудовольствіемъ и отвѣтила, что если и выйдетъ замужъ, то не за раба, а за царскаго сына. Когда же Іосифъ явился въ царственномъ отдѣленіи и Асенева увидала его, то раскаялась въ своихъ словахъ, потому что онъ представился ей какъ бы сыномъ боговъ и таною красоты, какою она не видывала между людьми. Замѣтивъ ее у окна, Іосифъ приказалъ ей удалиться, чтобы она не развлекала его. Тогда отецъ сказалъ ему, что это его дочь дѣвица, никогда еще не выдавшая ни-

¹¹⁵⁾ Test. XII pastr. cp. 11. n. 18.

¹¹⁶⁾ Codex pseud. V. T. l. c. I. p. 774 — 784 (19 гл. лат.) и II. p. 85 — 102 (первыя 8 главъ повторяются въ греч. и лат. текстѣ).

одного мушны, кромѣ отца, и просилъ, чтобы онъ дозволилъ ей привѣтствовать его. На слова Іосифа, что если это такъ, то онъ любить ее какъ сестру, мать подвела къ нему дочь. Когда, послѣ взаимнаго привѣтствія, Потиферъ велѣлъ своей дочери поцѣловать Іосифа, послѣдній не допустилъ этого, замѣтивъ, что почитатель истиннаго Бога не можетъ цѣловать язычницу. Асенева приняла это такъ близко къ сердцу, что сдѣлалась нездорова, начала маяться, выбросила своихъ боговъ и, по удаленіи Іосифа, одѣлась въ траурное платье. Утромъ восьмага дня Асенева было небесное явленіе, называвшее ее блаженною за ея обращеніе и сообщавшее ей благословеніе Божіе, котораго, по ходатайству ея, удостоились и ея служанки. Когда вскорѣ затѣмъ Іосифъ возвратился въ домъ Потифера, и Асенева сообщила ему обо всемъ, онъ пожелалъ имѣть ее женою. Потиферъ устроилъ блистательный свадебный пиръ и назвалъ ее „дочерью Всевышняго“. Послѣ того какъ Іаковъ переселился съ своими сыновьями въ Египетъ, сынъ Фараона увидалъ Асеневу и воспламенился любовію къ ней. Онъ вкрадся въ довѣренность къ Дану и Гаду, чтобы овладѣть Асеневою, и когда онъ былъ уже близокъ къ достиженію своей цѣли, Асенева бѣжала съ Веніаминомъ на колесницѣ. Онъ погнался за ними, но Веніаминъ такъ сильно ударилъ въ него камнемъ, что онъ упалъ и чрезъ три дня умеръ.

О поведеніи похотливой жены *Потифара* мы узнаемъ въ остальной литературѣ нѣкоторыя подробности. Іосифъ ¹²⁷⁾ сообщаетъ, что она во время одного общественнаго праздника, на который являлись и женщины, сказалась больною, чтобы безпрепятственнѣе склонить Іосифа къ исполненію своей просьбы. Она прибѣгла сначала къ просьбамъ и обшваніямъ, затѣмъ къ угрозамъ, которымъ Іосифъ противостоялъ и противопоставлялъ мудрыя увѣщанія. Тогда она прибѣгла къ насилію, причемъ Іосифъ оставилъ свою одежду у нея въ рукахъ, и чтобы отомстить ему, обвиняла его предъ мужемъ своимъ въ томъ, что онъ покусался на ея цѣломудріе. Потиферъ, довѣрявшій исполнѣ своей женѣ, посадилъ Іосифа въ темницу. По *Книжъ Юбилеевъ* ¹²⁸⁾ Іо-

¹²⁷⁾ Antiqu. II. 4.

¹²⁸⁾ Глава 39.

снѣзъ не склонялся душою на прелюбодѣльныя предложенія жены Потифара, помня слова Господа и отца своего Іакова, что за прелюбодѣніе опредѣлена на небѣ смертная казнь. Она утрачивала его цѣлый годъ, и когда онъ отъезжалъ, она обняла его и схватила и заперла двери комнаты; но онъ вырвавшись изъ ея рукъ, разломалъ замокъ и убѣжалъ отъ нея. Тогда она ослѣпетала его предъ его господиномъ, который, увидѣвъ одежду Іосифа и сломанный замокъ, засадилъ его въ темницу. Въ своемъ *застѣнаніи* ¹³⁹⁾ Іосифъ говорить подробно о козняхъ жены Потифара въ Мемфисѣ, перечисляя десять искушеній, продолжавшихся немалое время. Какъ часто она угрожала ему смертію, если онъ не согласится на ея желаніе! Онъ же молился и постился, чтобы она обратилась. Сначала она объявила ему, что, будучи бездѣтною, она станетъ смотрѣть на него какъ на своего сына; когда же по молитвѣ Іосифа она родила сына, то стала дѣлать ему постыдныя предложенія, при которыхъ онъ усугубилъ свою молитву. Какъ часто она восхваляла публично и предъ своими мужемъ свое цѣломудріе, втайнѣ нашептывая Іосифу, чтобы онъ не боялся ея мужа. Какъ часто она приходила къ нему подъ тѣмъ предлогомъ, чтобы получить отъ него наставленіе въ истинной религіи, связывая свое обращеніе съ исполненіемъ своего желанія! Но Іосифъ усиливалъ свою молитву и постъ. Однажды она высказала ему, что убьетъ своего мужа и выйдетъ за него, и когда Іосифъ пригрозилъ ей, что донесетъ объ этомъ, она старалась смягчить его подарками. Въ другой разъ она послала Іосифу навороченное кушанье, до котораго онъ не дотронулся, и когда она, войдя въ его комнату, замѣтила это, Іосифъ сказалъ, что Богъ открылъ ему злобу ея черезъ ангела; а чтобы она видѣла, что злоба не имѣетъ никакой силы надъ цѣломудрымъ, онъ началъ ѣсть присланное ею кушанье; она же упала на колѣни и общала никогда больше не дѣлать ничего подобнаго. Между тѣмъ лице ея осунулось отъ печали и однажды, въ отсутствіи своего мужа, она ворвалась въ комнату Іосифа съ угрозою покончить съ собою; если онъ не согласится раздѣлять ея страсть. Онъ отвѣчалъ на это, что тогда Сетона, наложница ея мужа, будетъ дурно обращаться съ

¹³⁹⁾ Test. XII, patr. ср. 11. n. 2. 17.

ед дѣтьми и истребить память ея; это нѣсколько утомнило ее, причѣмъ она объявила, что будетъ довольствоваться любовью Іосифа. День и ночь молился Іосифъ объ избавленіи изъ рукъ этой египтянки. Наконецъ она схватила его за одежду его, чтобы заставить преспать съ нею; онъ убѣжалъ, но былъ заключенъ въ темницу, въ которой она подслушала его, какъ онъ славилъ Господа за то, что Онъ избавилъ его отъ этой женщины. Часто посылала она къ нему съ извѣстіемъ, что освободить его, если онъ послушается ея; мало того — страдая отъ любви, она сама часто приходила къ нему, вадыхала и обнажала свои прелести, чтобы ослѣпить его красотой ихъ: но Господь хранилъ его. Во второй части Іосифъ подробно рассказываетъ, какъ онъ попалъ въ домъ Потифара. Послѣ того какъ онъ пробылъ три мѣсяца и пять дней въ домѣ одного измаильтянскаго купца, дано было знать объ этомъ женѣ Потифара: проходя мимо она бросила на него взглядъ и затѣмъ стала настаивать на томъ, чтобы мужъ ея освободилъ еврейскаго юношу. Но Потифаръ, не желая вѣрить словамъ Іосифа, что онъ — рабъ, приказалъ бичевать его, такъ какъ жена его увѣрила, что онъ тайно украденъ измаильтянскими купцами. Увидя это изъ окна, она стала упрекать мужа своего за то, что онъ бичуетъ его, вмѣсто того чтобы освободить. Когда Іосифъ выставленъ былъ на продажу, жена Потифара послала евнуха къ измаильтянамъ съ порученіемъ купить Іосифа во что бы то ни стало. Онъ сторговалъ его за 80 золотыхъ монеть; между тѣмъ какъ госпожѣ представилъ счетъ въ 100 золотыхъ монеть.

По одной арабской легендѣ¹⁴⁰⁾ Іосифъ уже готовъ былъ заключить въ свои объятія Зудейку, жену Потифара, какъ вдругъ увидѣлъ на дверяхъ образъ своего старика-отца и услышалъ гелось, обратившійся къ нему грознымъ тономъ: Іосифъ! если ты запятнаешь свое имя прелюбодѣяніемъ, то оно будетъ изгнано изъ книги пророковъ. Нѣчто подобное сообщаетъ и Талмудъ¹⁴¹⁾, а именно, что когда она схватила его за одежду и онъ хотѣлъ уступить, ему явился образъ отца его и сказалъ: Іосифъ! имена твоихъ братьевъ будутъ нѣкогда вырваны на

¹⁴⁰⁾ Вейль, Библ. легенда мусульманъ. Л. с. стр. 108.

¹⁴¹⁾ Эйзенметеръ, разобл. іуд. I. с. Т. I, стр. 474.

драгоценномъ камнѣ, — уже ли же твоему имени придется быть изглаженномъ, послѣ чего похоть въ немъ утихла. Въ Трасѣ Юша Вавилонскаго Талмуда ¹⁴²⁾ говорится, что жена Потифара хотѣла склонить Іосифа словами къ сожителству, ежедневно утромъ и вечеромъ мѣняла свои платья, затѣмъ угрожала ему заключить его въ темницу, оскотить и ослѣпить его, на что Іосифъ каждый разъ давалъ ей приличный отвѣтъ; наконецъ она предлагала ему тысячу талантовъ серебра, которую онъ отвергъ, потому что не хотѣлъ имѣть съ нею дѣла ни здѣсь, ни въ другой жизни. Изъ этихъ сказаній мы видимъ, что эта безстыдная женщина въ своей страстной похотливости тщетно истощала всѣ возможные средства искушенія и простирала свое безстыдство до крайнихъ предѣловъ. По Midrasch Abkir'у Потифаръ хотѣлъ умертвить Іосифа; тогда къ нему тайно пришла Осната, дочь Дины, и рассказала ему правду. Но Богъ сказалъ: за то, что ты заступилась за Іосифа, ты будешь матерью колѣнъ, которыя Я произведу отъ Іосифа.

И *Коранъ* въ 12-й сурѣ (Іосифъ), пользующійся у мусульманъ особеннымъ уваженіемъ, занимается исторіей Іосифа. Жена ¹⁴³⁾ (Потифара) вызывала его преспать съ нею и заперла дверь; онъ и согрѣшилъ бы съ нею (?), еслибы не увидѣлъ явственнаго знака своего господина. И когда оба они побѣжали къ двери, она разодрала у него одежду сзади и встрѣтила у двери своего господина, которому и жаловалась на Іосифа, между тѣмъ какъ Іосифъ клялся въ своей невинности. Тогда одинъ свидѣтель ¹⁴⁴⁾ изъ ихъ семейства (младенецъ въ колыбели) засвидѣтельствовалъ, что если одежда его разорвана спереди, въ такомъ случаѣ онъ — лжецъ; если же одежда его разорвана сзади, то, значитъ, лжетъ она. Увидя одежду разорванною сзади, мужъ сдѣлалъ строгій выговоръ женѣ и велѣлъ ей просить прощенія, такъ какъ тяжко согрѣшила. Сдѣлавшись послѣ этого предметомъ толковъ въ городѣ она пригласила на пиръ городскихъ женщинъ и позвала Іосифа; женщины были до того увлечены его красотою, что вмѣсто того, чтобы рѣзать плоды или кушанья, рѣзали

¹⁴²⁾ *Fabric.*, Cod. pseud. I. 773. sq.

¹⁴³⁾ Она называется обыкновенно Залихой или Зулейхой.

¹⁴⁴⁾ Точно также въ *Sepher Hajjascher* (въ Midrasch Ialenti).

себѣ, на взмѣчая того, руки ¹⁴⁶⁾. Тогда она сказала: „смотрите, это тотъ, изъ-за котораго вы такъ порицали меня. Если онъ не сдѣлаетъ того, что я приказываю ему, то онъ будетъ заключенъ въ темницу“. Иосифъ отвѣчалъ, что „онъ готовъ скорѣе на это, нежели на то, къ чему она приглашаетъ его“, и обратился съ молитвою къ Господу, избавившему его отъ ея сѣтей. Тѣмъ не менѣе, хотя они видѣли доказательства невинности Иосифа, онъ былъ заключенъ на нѣкоторое время въ темницу. Въ концѣ концовъ и жена Потифара подтверждаетъ передъ Фараономъ невинность Иосифа, котораго она сама соблазнила ко грѣху.

Что касается прочихъ потомковъ Иакова, то упоминаются слѣдующія жены ихъ: Эсромъ, сынъ Фареса, родилъ отъ первой жены своей, имя которой не упоминается, троихъ сыновей ¹⁴⁷⁾; затѣмъ, имѣя 60 лѣтъ отъ роду, онъ взялъ себѣ въ жену дочь *Махира*, родившую ему сына Сегува ¹⁴⁸⁾. Третьею женою его называется *Авія*, мать Ашхура, отца Θεкои, котораго она родила уже по смерти мужа ¹⁴⁹⁾. У Іерахмеяла, первенца Эсромова, были двѣ жены, изъ коихъ вторая по имени *Авара*, родила Онама ¹⁵⁰⁾. Жена Авашура, изъ потомства Онама, называлась *Авихаилъ*: она родила ему двоихъ сыновей ¹⁵¹⁾. У Шешана были только дочери, изъ коихъ одну онъ отдалъ въ жену своему рабу египтянину Іархъ ¹⁵²⁾. Между дѣтьми Етама упоминается и дочь, по имени *Гаццелтони* (или Азаделѳуни—родовое ли это имя или же собственное, неизвѣстно) ¹⁵³⁾. У вышеупомянутаго Ашхура, отца Θεкои, были двѣ жены: *Хела* (Гылаа) и *Наара*. Последняя родила ему четверыхъ, а первая троихъ сыновей ¹⁵⁴⁾. У Мерета, сына Эзры, были двѣ жены: *Биоѳъ*, дочь Фараонва, и *Іудія*, отъ которыхъ происходятъ два поколѣнія, жившія въ нѣкоторой

¹⁴⁵⁾ Точно также Midrasch Tanchumah на Быт. 40 и Sepher Hajjascher.

¹⁴⁶⁾ 1 Парал. 2, г

¹⁴⁷⁾ Тамъ же 2, 21.

¹⁴⁸⁾ Тамъ же 2, 24.

¹⁴⁹⁾ Тамъ же 2, 25. 26.

¹⁵⁰⁾ Тамъ же 2, 29.

¹⁵¹⁾ Тамъ же, 2, 34.

¹⁵²⁾ Тамъ же, 4, 3.

¹⁵³⁾ Тамъ же 4, 5.

части городовъ Іудинныхъ ¹⁵⁴). *Фюрстъ* ¹⁵⁵) несправедливо считаетъ эту Биею тождественною съ Фермузою, дочерью Фараоновою, спасшею Моисея. Третья жена Мерета была *Годія*, сестра Нахама ¹⁵⁶). У Шимея вромѣ 16-ти сыновей было также 6-ть дочерей ¹⁵⁷). *Наложница Манассим Арамелита* родила ему Махира, отца Гагадова. У послѣдняго была жена и сестра, обѣ носившія имя *Мааха* ¹⁵⁸). Сестра Гагада (по другимъ: Махира) называлась *Молеховъ* (вульгата переводить Regina); она родила троиухъ сыновей ¹⁵⁹). По смерти двухъ первыхъ сыновей своихъ Ефремъ родилъ третьяго *Берію*; дочь его *Шеера* (вульг. Сара) построила Бео-Оронъ нижній и верхній и Уззевъ-Шееру ¹⁶⁰). Далѣе упоминаются еще: *Шулъ* (вульг. Сува), дочь Кевера ¹⁶¹); затѣмъ *Хужима* (вульг. Гусима) и *Баара* (вульг. Бара), жены Шегарашна (вульг. Сагаранна); по отпущеніи отъ себя этихъ женъ, онъ родилъ отъ *Ходеши* (Годы), третьей жены своей (въроятно, Моавитинни), въ землѣ Моавитской нѣсколько сыновей ¹⁶²); и *Мааха*, жена Аби-Гаваона, то-есть, Іеила ¹⁶³).

Въ колѣнѣ Левинномъ упоминается жена первосвященника Аарона, именно *Елисавета* (Елишеба: то-есть плетва ея Богъ), дочь Аминадава и сестра Наассона изъ колѣна Іудина ¹⁶⁴). Омынь его Елеазаръ ввзялъ себѣ въ жену одну изъ дочерей Футиловыхъ, родившую ему Финееса ¹⁶⁵). О другомъ Элеазарѣ, внуку Мерариномъ, разсказывается, что у него были только дочери, вышедшія замужъ за своихъ двоюродныхъ братьевъ ¹⁶⁶). О женѣ нечестиваго священника *Финееса*, сына первосвященника Ілия, передается намъ слѣдующая прекрасная черта. Когда она будучи

¹⁵⁴) Тамъ же 4, 17, 18.

¹⁵⁵) Исторія библ. лит. I, 319.

¹⁵⁶) Парал. 4, 19.

¹⁵⁷) Тамъ же 4, 27.

¹⁵⁸) Тамъ же 7, 14.

¹⁵⁹) Тамъ же 7, 18.

¹⁶⁰) Тамъ же 7, 28, 24.

¹⁶¹) Тамъ же 7, 32.

¹⁶²) Тамъ же 2, 8.

¹⁶³) Тамъ же 8, 29 и 9, 75.

¹⁶⁴) Исход. 6, 23.

¹⁶⁵) Исход. 6, 25.

¹⁶⁶) I Парал. 28, 22.

беременною, услышала о пѣвненіи ковчега завѣта и о смерти своего свекра и мужа, то подъ вліяніемъ страха и скорби, преждевременно (по *Іосифу* ¹⁶⁷) ей шелъ седьмой мѣсяць беременности) родила сына. Она находилась вслѣдствіе этого при смерти, и окружающія ее женщины старались утѣшить ее указаніемъ на материнскую радость, на то, что она родила сына. Но она не обращала на это никакого вниманія и ничего не отвѣчала; ибо то, что при такихъ обстоятельствахъ составляетъ величайшую радость для материнскаго сердца, пересиливалось скорбію о потерѣ святыни (ковчега завѣта), которая была еще сильнѣе скорби о смерти ея свекра и мужа. То, чѣмъ переполнено ея сердце, она высказываетъ въ имени, которое даетъ ребенку—Ихаводъ (Иохавенъ — не слава), присовокупляя: „отошла слава отъ Израиля, ибо взять ковчегъ Божій“, Повтореніе этихъ словъ показываетъ, какую глубокою скорбію отзывалась въ сердцѣ благочестивой жены нечестиваго священника потеря ковчега завѣта, вмѣстѣ съ которымъ для нея исчезла слава Израиля, и какимъ глубокимъ чувствомъ важности завѣта съ Богомъ она была проникнута ¹⁶⁸). По сказанію *Іосефа*, она вслѣдъ за этимъ умерла. По *Лирану* ¹⁶⁹) эта умирающая женщина, родившая преждевременно ребенка, служить прообразомъ синагоги, которая погибла только уже послѣ того, какъ родившаяся изъ нея первоначальная церковь сдвигалась върующемъ.

Θ α μ α ρ η .

У Іуды отъ жены его хананеянки было трое сыновей: Иръ, Онанъ и Шела. Когда первенецъ его возмужалъ, онъ взялъ ему, по принятому обычаю, жену, именемъ *Θαμαρ* (то-есть пальма—древній образъ женской стройности и красоты). Была ли *Θαμαρ*

¹⁶⁷) Ant. V, 11, 4: она родила семимѣсячнаго младенца, котораго назвали Иохавеномъ.

¹⁶⁸) 1 Цар. 4, 19—22.

¹⁶⁹) Въ толкованіи на это мѣсто: *Бѣда* in 1 Sam. ср. 9: послѣ паденія учителей, она (синагога) отклонилась отъ праведной жизни и увлекла за собою большое множество народа; но за то, умертвивъ Начальника жизни, была названа смертію и погибла. Сл. *Исидора*, quaest. in 1 Reg. ср. 3, п. 2 и 3.

ханаанянка или нѣтъ, этого нельзя сказать съ достовѣрностью, такъ какъ Священное Писаніе не говоритъ подробно о происхожденіи ея; нѣкоторые апокрифы производятъ ее изъ Месопотаміи, что невѣроятно, потому что она по смерти своего второго мужа была отослана въ отеческій домъ, который, какъ видно изъ послѣдующаго, могъ находиться только въ Ханаанѣ и притомъ по близости мѣстожителства Іуды, ея свекра. Вѣроятно, Іуда раннею женитьбою сыновей своихъ хотѣлъ предотвратить заражающуюся испорченность и зналъ Омаръ за женщину съ хорошимъ характеромъ. Когда Иръ за свою порочность былъ умерщвленъ Господомъ (какъ бы судомъ Божиимъ), Онанъ, по волѣ отца своего, долженъ былъ жениться на бездѣтной вдовѣ умершаго брата, чтобы возстановить ему сѣмя (потомство). По нерасположенію, а можетъ быть и по жадности къ наслѣдству онъ чрезъ изліяніе сѣмени при брачномъ соитіи дѣлалъ невозможнымъ зачатіе. Независимо отъ порочнаго внутренняго расположенія, этотъ актъ преступленія шелъ противъ божественнаго порядка брака и цѣли его и потому былъ наказанъ отъ Бога точно также внезапною смертію Онана. Браки съ братними вдовами, встрѣчавшіеся въ Ханаанѣ и у другихъ народовъ Азіи, не были уничтожены въ законѣ Моисеевомъ¹⁷⁰⁾, но были только ограничены настолько, что не могли нарушать святости брака и поддерживались какъ требуемый любовью долгъ къ созданію братняго дома, къ поддержанію его рода и имени. Браки деверей съ невѣстками во *Израилѣ* служили къ осуществленію той великой идеи, что ни одинъ потомокъ Авраама не лишается благословенія завѣта, но *въ своемъ родѣ* принимаетъ въ немъ участіе, даже и тогда, когда природа повидимому сопротивляется этому, а именно, когда израильтянинъ умираетъ, не оставивъ изъ своего сѣмени наслѣдника своего имени, носителя обѣтованій Божіихъ. Чрезъ это Іегова оказывается опять Владыкою природы, который при раздѣленіи Своихъ милостей не связываетъ Себя никакимъ условіемъ, и если нить обѣтованія кажется естественно порванной, можетъ продолжить ее и другимъ путемъ, помимо пути крови¹⁷¹⁾.

¹⁷⁰⁾ Второз. 25, 5.

¹⁷¹⁾ *Гриммъ*, Четыре женщины въ родословіи Спасителя у Матоея — въ *Tüb. Quartalsch.* 1859. Стр. 431.

Внезапная смерть двоихъ сыновей вскорѣ послѣ ихъ женитьбы на Тамари удерживала Іуду, приписывавшаго вину этого послѣдней, а не сыновьямъ своимъ, отдать въ мужья этой загадочной женщины и третьяго сына; поэтому онъ отпускаетъ Тамаръ (быть можетъ, въ томъ мнѣніи, что несчастіе двоихъ сыновей его зависѣло отъ слишкомъ ранней женитьбы ихъ) въ домъ отца ея съ обѣщаніемъ женить на ней младшаго сына, когда онъ подростетъ; обѣщаніе это однако повидимому не было серьезно. Спустя много времени Тамаръ, видя, что подростшій Шела не данъ былъ ей въ мужья, вознамѣрилась получить себѣ потомство отъ самаго Іуды, успѣвшаго между тѣмъ овдовѣть, благопріятный случай для чего представляло отправленіе его на стрижку овецъ. Она снимаетъ съ себя одежду вдовства своего, закрываетъ себя покрываломъ, чтобы не быть узнаною, и садится закрытая какъ блудница на дорогѣ, которою приходилось проходить Іудѣ на обратномъ пути: она хотѣла испытать, сдѣлаетъ ли Іуда для нея, мнимой блудницы, то въ чемъ отказалъ ей, вопреки праву и справедливости, со стороны своего сына. Увидѣвъ ее, но не узнавъ ея, Іуда повернулся къ ней и на требованіе ея залога обѣщаннаго имъ ей козленка далъ ей свою печать съ перевязью и свою трость. Зачавъ отъ него Тамаръ сняла съ себя покрывало и одѣлась опять въ одежду вдовства своего. Когда Іуда послалъ чрезъ друга своего Хира мнимой блудницѣ козленка и хотѣлъ выкупить свои залого, онъ уже не нашелъ ея и узналъ отъ жителей Енаимскихъ, что здѣсь нѣтъ блудницы—гѣродулы, посвященной Астартъ. Іуда рѣшился оставить свои залого блудницѣ, чтобы дальнѣйшими разспросами не подвергнуть себя насмѣшкамъ людей.

Спустя около трехъ мѣсяцевъ беременность Тамари стала замѣтною, и когда Іудѣ okazaли, что невестка его впала въ блудъ и вслѣдствіе этого сдѣлалась беременною, онъ, въ силу своей патріархальной власти, приказалъ смечь ее какъ уличенную въ нецѣломудріи невесту; ибо такъ какъ Шела формально еще не отказывался отъ нея, то она продолжала еще считаться его невестою. Приговоръ Іуды строже позднѣйшаго закона, опредѣлявшаго для такихъ случаевъ побіеніе камнями¹⁷⁹⁾. Когда Та-

¹⁷⁹⁾ Второз. 22, 20.

марь повели на мѣсто казни, она послала Іудѣ три залога и велѣла передать ему, что она беременна отъ владѣльца ихъ: пусть онъ узнаетъ, чья это печать, перевязь и трость. Съ ея стороны весьма благородно то, что она не позоритъ Іуду публично и вмѣсто того, чтобы назвать его, предпочитаетъ идти на смерть. Іуда признаетъ залога своими, и уличаемый совѣстью, принужденъ сознаться: *она правѣ меня* ¹⁷³⁾ (осудившаго ее), потому что я не далъ ее Шелѣ, сыну моему, то-есть, я самъ виноватъ въ томъ, что дѣло приняло такой оборотъ. Это отвратительное сознание Іудю своей вины проливаетъ свѣтъ на весь характеръ Тамари, которую представляютъ обыкновенно пошлою блудницею, тогда какъ на самомъ дѣлѣ ее слѣдуетъ по справедливости причислить къ благороднымъ женщинамъ Вѣтхаго Завета. Вина Іуды состоитъ не въ томъ только, что онъ доведеть былъ плотскою похотію до грѣшнаго дѣла съ мнимою хананейскою блудницею, но еще гораздо болѣе въ томъ, что откладывая исполненіе своего обѣщанія женить Шелу на Тамари, онъ заставилъ свою невѣстку прибѣгнуть къ описанному выше обману. Очевидно, Іуда искалъ причину преждевременной смерти своихъ сыновей не въ нихъ, но въ самой Тамари, и вслѣдствіе этого хотѣлъ сдѣлать ее позвизненною и бездѣтною вдовою вопреки не только существующему обычаю, но и волѣ Божіей, выказанной въ обѣтованіи многочисленнаго потомства ¹⁷⁴⁾. Напротивъ того Тамарь дѣйствуетъ въ согласіи съ естественнымъ закономъ того времени. Правда, отецъ ни по Божественному (Моисееву), ни по естественному праву не обязанъ былъ въ качествѣ деверя имѣть дѣло съ бездѣтною вдовою сына. Однако Тамарь, сознававшая необычайность своего поступка, но также и свое право, и не желавшая отстраняться отъ народа обѣто-

¹⁷³⁾ *Иеронимъ*, qu. heb. in Gen. 38: не то, чтобы она была праведная, но что сравнительно съ нимъ она сдѣлала менѣе худого: она не совершила гнуснаго поступка, но желала имѣть дѣтей.

¹⁷⁴⁾ *Амросій*, exp. in Luc. 1. 3, п. 18: постыдно было не имѣть дѣтей, что называлось даже строгостію гражданскихъ законовъ. Іуда обѣщаль ей своего сына и долго откладывалъ свадьбу. До Христа не процвѣтала еще благодать дѣвства и вдовства. Такъ какъ ей прискорбно было оставаться безъ сыновей, то она и употребила хитрость для привлеченія къ себѣ Іуды съ цѣлю дѣторожденія: явившись предъ нимъ покрытою, она послѣ была признана имъ открытою женою.

ванія по вѣрѣ въ обѣтованія Божій, вступаетъ въ связь съ Іудою только уже послѣ того, какъ вопреки обязанности и обѣщанію, отъ нея былъ отстраненъ послѣдній сынъ Шела; потому что теперь одинъ отецъ ея умершаго мужа могъ осуществить дѣйствіе брака ужичества въ силу общности сѣмени, оказавшагося безплоднымъ въ законномъ мужѣ ¹⁷⁵⁾. Затѣмъ она употребляетъ хитрость только тогда уже, когда Іуда сдѣлался вдовцомъ, и въ доказательство того, что она имѣла въ виду не удовлетвореніе чувственной страсти (равно какъ и Іуда имѣлъ въ виду не одно то, чтобы вообще имѣть потомство), но осуществленіе права и долга по отношенію къ умершему мужу, сохраненіе его имени, слѣдовательно полученіе потомства изъ семейства Іудова, она сумѣла добыть себѣ непререкаемыя свидѣтельства, и когда ея попытка увѣнчалась успѣхомъ, она продолжаетъ вести скромную вдовью жизнь ¹⁷⁶⁾.

¹⁷⁵⁾ Гриммъ, I. с. стр. 435.

¹⁷⁶⁾ *Златоустъ*, hom. 62 in Gen: Тамаръ пыталась обѣщаніями и оставалась въ домѣ отца своего, ожидая исполненія обѣщанія свекра; но видя, что Іуда не хочетъ исполнять обѣщаннаго, переносила это кротко, не ища другаго супружества, но пребывая во вдовствѣ и выжидая благопріятнаго времени; ибо она желала, чтобы произвести дѣтей отъ свекра. И когда свекровь ея умерла... она захотѣла похитить сожителство у свекра и отъ него произвести дѣтей, имѣя въ виду не удовлетвореніе похоти—отнюдь нѣтъ,—но чтобы не остаться безъ имени. Впрочемъ, то что случилось, было предопредѣлено; почему то, на что она рѣшилась, и осуществилось на самомъ дѣлѣ. Никто, слыша это, да не осудитъ Тамары, ибо она, какъ я сказалъ, подсудила предопредѣленію; да она и не заслуживаетъ никакого порицанія. *Амвросій*, ехр. in Luc. I. с.: эта женщина не столько достойна порицанія, сколько *праведна*; ибо она искала не удовлетворенія временной похоти, но благословенія потомства... Жизнь ея во всѣхъ отношеніяхъ достойна одобренія, ибо она не похитила чужаго ложа и не покрыла себя какъ блудница для блудоустройства; она не была объята необузданною страстію, но, долго обманываемая обѣщаніями свекра, хотѣла, употребивъ хитрость, получить плодъ потомства изъ того семейства, къ которому присоединилась. Итакъ кто же *чище*: она ли, такъ долго ожидавшая исполненія обѣщанія, или онъ, не могшій устоять противъ предлагаемой любви? Она ли, не отстранявшаяся отъ семейства жевихи, или онъ, полагавшій, что имѣеть дѣло съ блудницею? Она ли, не предлагавшая своего тѣла желающимъ для временнаго соитія, или онъ, начавшій склонностію ко грѣху и кончившій полученіемъ потомства отъ чистой женщины? Она ли, не имѣвшая дѣтей и боявшаяся никогда не имѣть ихъ вслѣдствіе замедленія брака, она ли, избравшая слабость преклоннаго возраста, или онъ, полюбавшій возрастъ пѣвтушей молодости? Да наконецъ онъ и самъ со-

Только уже послѣ осужденія на смерть она отирываетъ своему свекру чрезъ посылку залоговъ виновника своей беремености. Можно было бы думать, что преступленіе ея еще увеличится съ обнаруженіемъ ея *кровосмѣшенія*; однако, напротивъ того, именно это спасаетъ ее отъ смерти: она правѣ меня, восклицаетъ Іуда, и этимъ прямо признаетъ, что Тамаръ преслѣдовала только *свое право*, и по этому самому родившееся дитя не было исторгнуто изъ Израиля какъ извергъ, родившійся отъ кровосмѣшенія, и не было сожжено вмѣстѣ съ кровосмѣнительницею, но было признано первенцемъ Іуды, хотя и родилось гораздо позднѣе Шелы, потому что тѣлесный отецъ возпресилъ въ Тамари (правда, не зная объ этомъ) сѣмя только своему первородному сыну. Такимъ образомъ сынъ Фаресъ становится первенцемъ и законнымъ наслѣдникомъ только въ силу брака ужичества; потому что безъ послѣдняго онъ есть незаконнорожденный, который до десятаго колѣна не могъ принадлежать къ обществу Израилеву, а тѣмъ менѣе къ числу предковъ Христовыхъ. Поступокъ Тамари хотя и сопровождался хитростію, но не есть кровосмѣшеніе: это былъ поступокъ основывавшійся на правѣ, и по своимъ послѣдствіямъ равноправный съ бракомъ ужичества. Въ обоихъ отношеніяхъ — и по естественному рожденію, и по усыновленію въ духѣ брака ужичества, Фаресъ происходитъ по прямой линіи отъ Іуды: онъ есть сынъ и вмѣстѣ съ тѣмъ внукъ. Но сынъ Іуды лишился бы жизни вмѣстѣ съ своею матерью, еслибы внукъ (какъ сынъ его первенца) не имѣлъ законныхъ правъ на жизнь и вмѣстѣ съ тѣмъ на первородство¹⁷⁷⁾.

Такъ какъ цѣль была достигнута, то Тамаръ не вступила уже въ новый бракъ, но осталась въ своемъ вдовьемъ состояніи; ибо Іуда не познавалъ ея болѣе, да и Шела не могъ уже имѣть ея своею женою, почему отъ него и произошло новое поколѣніе¹⁷⁸⁾. Тамаръ родила близнецовъ, обстоятельства рожденія

знался... Итакъ она хотѣла испытать самого благодѣтеля ея чистоты. Кириллъ Александрійскій, *glaph. in Gen. l. 6, n. 2. Θεοδοριτῆς, in Gen. qu. 95 и qu. 1 in lib. Ruth. Προκοπίῳ, in Gen. 38.*

¹⁷⁷⁾ Гриммъ, I. с., стр. 436.

¹⁷⁸⁾ Числ. 26, 19, 20.

которыхъ напоминаютъ исторію близнецовъ Ревекки и были увѣковѣчены въ именахъ дѣтей. Во время родовъ показала рука одного, которую повивальная бабка обвязала красною нитью, чтобы отличить по ней первенца. Когда же онъ возвратилъ свою руку, то вышелъ другой. Тогда повивальная бабка сказала: „какъ ты расторгъ себѣ преграду?“, то-есть въ оболочкѣ, которою были окружены оба, чтобы отгнать брата и предупредить его. Поэтому она и назвала его: Перецъ (Вульг. Фаресъ=расторгающій). Только уже послѣ него вышелъ другой съ красною нитью на рукѣ, и ему наречено имя: Серахъ (Вульг. Зара=восходъ), такъ какъ онъ хотѣлъ явиться прежде, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ Фаресъ былъ первенецъ да и въ родословной таблицѣ¹⁷⁹⁾ помѣщается прежде Зары. Фаресъ есть прадѣдъ царя Давида¹⁸⁰⁾, и чрезъ него Тамаръ вошла въ родословіе Иисуса Христа въ числѣ праматерей Его¹⁸¹⁾. И здѣсь опять проявляется ясно благодатное избраніе Божіе: по обычному порядку Зара есть первенецъ; но въ то мгновеніе, когда порядокъ природы высказался въ вышедшей впередъ рукѣ и былъ отмѣченъ красною нитью, рука возвращается назадъ, и по высшему порядку и устроенію выходитъ сначала Фаресъ и получаетъ право первородства. Евангелистъ воспринимаетъ въ свое родословіе обоихъ братьевъ, чтобы обратить вниманіе именно на то, что родословіе Христово не есть только дѣло человѣка и природы, но что тутъ дѣйствовали и высшіе законы и нравственные отношенія, находящія объясненіе себѣ собственно только въ волѣ и свободѣ Божіей. Матѳей, конечно, не безъ высшаго основанія внесъ въ родословіе *четыре женщины* (Тамаръ, Рахаву, Руевъ и жену Ури), хотя онъ и не указываетъ этого основанія, но предоставляетъ своимъ читателямъ открытъ въ самой священной исторіи чудное сплетеніе дѣлъ человѣческихъ съ путями Промысла Божія. Ибо завершеніе (Иисусъ) длинной цѣпи предковъ Христовыхъ выставляетъ каждого отдельнаго члена въ особомъ блескѣ и заставляетъ предчувствовать, что здѣсь дѣйствовали не одни только законы природы, но что

¹⁷⁹⁾ Быт. 46, 12; Числ. 26, 20.

¹⁸⁰⁾ Руе. 4, 18... 1 Парал. 2, 4..

¹⁸¹⁾ Матѳ. 1, 3.

рядъ предковъ Мессіи имѣть свое основаніе главнымъ образомъ въ благодатномъ избраніи Божіемъ. Если новые экзегеты говорятъ просто, что Матеей внесъ этихъ женщинъ въ родословіе потому, что уже нашелъ ихъ въ генеалогическихъ таблицахъ (однако въ 1 Парал. не упоминаются ни Рахава, ни Руевъ), то этимъ отнюдь не объясняется рассматриваемое обстоятельство: кромѣ этихъ онъ встрѣчалъ въ священной исторіи и другихъ женщинъ, отличавшихся святостію жизни, каковы напр. Сарра, Ревенна. Слѣдовательно, разъ онъ захотѣлъ приводить женщинъ, ему слѣдовало или приводить всѣхъ или же, по крайней мѣрѣ, выставить на видъ тѣхъ, которыя блистали своею добродѣтью ¹⁸²). Такъ какъ онъ послѣднихъ не приводитъ и даже прошелъ молчаніемъ имена нѣкоторыхъ изъ мужчинъ, то изъ этого слѣдуетъ, что именно эти четыре женщины не случайно попали въ родословіе Спасителя. Въ прежнее время направили главнымъ образомъ только на двусмысленность въ характерѣ этихъ женщинъ и думали, что Матеей хотѣлъ показать на этихъ женщинахъ, что Мессія пришелъ ради грѣшниковъ и потому самому не гнушался явными грѣшниками между своими предками ¹⁸³). Однако именно этимъ одностороннимъ удареніемъ

¹⁸²) *Златоустъ*, in Matth. hom. 1. *Амеросій*, exp. in Luc. l. 3, p. 17.

¹⁸³) *Иеронимъ*, in Matth. l. 1: достойно замѣчаніа, что въ родословіе Спасителя не принята ни одна изъ святыхъ женъ, но приняты женщины, порицаемыя Писаніемъ, дабы показать, что Пришедшій ради грѣшниковъ, родившись отъ грѣшниковъ, истребитъ грѣхи всѣхъ. *Амеросій*, ар. 2, David, ср. 6: помѣщеніемъ въ числѣ производителей рода Господа Вирсавіи и Ѳамаріи, изъ коихъ одна совершила прелюбодѣланіе, а другая кровосмѣшеніе, указывается на то, что Имѣвшій спасти всѣхъ людей началъ благодѣяніе съ своихъ предковъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и на то, что Подвергшій себя даже тѣлеснымъ страданіямъ не гонялся за благородствомъ безукоризненнаго происхожденія. *Златоустъ*, in Matth. hom. 3: удивительно не только то, что Онъ воспринялъ плоть, но и то, что удостоилъ имѣть такихъ родственниковъ, отнюдь не стыдился того, что воспринялъ отъ насъ худаго. И самымъ началомъ своего рожденія Онъ показалъ, что не стыдился ничего, имѣющаго отношеніе къ намъ, уча насъ этимъ, чтобы и мы не стыдились ничтожества нашихъ предковъ, но чтобы искали одной истины. Ибо усиленно добывающійся истины, хотя бы имѣлъ самаго незнатнаго родоначальника, а матерью—блудницу или въ другомъ какомъ-либо отношеніи презрѣнную женщину, не потерпѣть отъ этого никакого ущерба. *Теодоритъ*, qu. 1 in l. Ruth: Матеей, ища родословіе, прошелъ молчаніемъ женщинъ знаменитыхъ и славныхъ добродѣтелью—Сарру и Ревекку и другихъ, но вспомнилъ Ѳамарь и Рахаву, Руевъ и

на двусмысленный характеръ упомянутыхъ женщинъ мы становимся въ противорѣчіе съ основными идеями Ветхаго Завета, напр. съ тою идеей, которая связываетъ принадлежность къ избранному народу съ законнымъ происхожденіемъ отъ Авраама, вслѣдствіе котораго всякій членъ, исключенный изъ народа какимъ-нибудь пятномъ въ своемъ рожденіи, самъ собою невозможенъ въ ряду предковъ Мессіи. Именно въ женщинахъ родословія Христова воплощается та идея, что какъ во всей ветхозавѣтной священной исторіи, такъ въ особенности въ ряду предковъ Мессіи дѣйствовалъ не одинъ только естественный законъ плоти и крови, но рядомъ съ этимъ естественнымъ развитіемъ имѣло широкое поле дѣйствія и свободное благодатное избраніе Божіе. Прививая къ древу жизни Своего народа, какъ славные отпрыски язычества, и даже избравъ въ число предковъ Спасителя міра язычницъ, отягчавшихся величіемъ своей вѣры и горячимъ желаніемъ принадлежать къ народу обѣтованія (Ѧамарь, Рахаву, Руевъ), Богъ хотѣлъ унижить плотскую національную гордость Израіля и показать самымъ дѣломъ, что спасеніе происходитъ, правда, отъ іудеевъ (Іоан. 4, 22), однако предназначено не для нихъ только однихъ, но для всѣхъ, воспринимающихъ его въ вѣрѣ и надеждѣ, что въ царствѣ Божіемъ главное дѣло составляетъ не благородство рожденія, но благородство души и богоугодной жизни¹⁸⁴); и для поддержанія этой идеи Богъ въ извѣстные промежуточные періоды прививалъ такіе благор. одные отпрыски къ ветхозавѣтной церкви. Такимъ образомъ и Ѧамарь является не безнравственною и непотребною женщиною, но такою женщиною, которая величіемъ своей вѣры, своимъ сильнѣйшимъ стремленіемъ

жену Уриі, уча, что едиnorodный Сынъ Божій сдѣлался человѣкомъ ради всѣхъ людей — какъ іудеевъ, такъ и всѣхъ язычниковъ, какъ грѣшниковъ, такъ и праведниковъ.

¹⁸⁴) *Златоустъ*, I. с.: поступилъ такъ для того, чтобы не только научить насъ, но и смирить превозношеніе іудеевъ... Рабъ ли ты или свободный, — у тебя нѣтъ ничего ни больше, ни меньше: требуется одно только — *произволеніе и душевныя качества*. *Ѧеодоритъ*, qu. 96, in Gen.: это повѣствованіе привнесъ блаженный Моисей для того, чтобы научить іудеевъ, что эта пресловутѣйшая прародительница Давида происходила изъ чужеземныхъ женщинъ, дабы они не превозносились предъ увѣровавшими изъ язычниковъ, какъ сохранившіе якомъ *незаметнае благородство*. *Рупертъ*, I. 8, in Gen. ср. 28.

принадлежать къ народу обѣтованія, вѣрностью по отношенію къ своему умершему мужу и святостью своей жизни превосходила многихъ женщинъ во Израилѣ и потому самому удостоена Богомъ преимущества—въ качествѣ прообраза призванія языческаго міра въ церковь быть блистательнымъ примѣромъ на всѣ будущія времена ¹⁸⁵). Ѳамарь принадлежитъ къ числу тѣхъ ветхозавѣтныхъ святыхъ ¹⁸⁶), которые искали прежде всего царствія Божія и правды Его (Матѣ. 6, 33) и восхищали его съ употребленіемъ усилія (Матѣ. 11, 12), а равно приносили достойные плоды покаянія, ибо имя ея обозначаетъ *горечь* (*amaritudo*), соединяющуюся съ Іудею — *исповѣданіе* (*confessio*) ¹⁸⁷). Поэтому-то она и продолжаетъ жить во Израилѣ восхваляемая за свое дѣло, такъ что имя ея стоитъ наряду съ именами высокоуважаемымъ женъ Іанова—Рахили и Лии и при благожеланіяхъ служить образомъ, перешедшимъ въ поговорку ¹⁸⁸).

Однако Ѳамарь является въ родословіи Христовомъ не только ради самой себя, но и потому, что она была матерію близнецовъ, при рожденіи которыхъ яснѣйшимъ образомъ далъ знать о себѣ упомянутый уже выше сверхъестественный законъ свободно-благодатнаго избранія Божія, какъ и при рожденіи близнецовъ Ревекки. И именно потому евангелистъ приводитъ въ своемъ родословіи рядомъ съ первенцомъ по порядку благодати (Фаресомъ) и первенца по порядку природы (Зару), чтобы ука-

¹⁸⁵) *Авустинъ*, 1. 22, cont. Faust. ср. 86: Ѳамарь была уже прообразомъ церкви, призванной изъ язычниковъ... ибо она поспѣшила какъ олень къ источникамъ воды, чтобы сдѣлаться сѣменемъ Авраамовымъ... ибо объ ней предсказано: народъ, котораго я не зналъ, служить мнѣ (Псал. 17, 44). Она получила втайнѣ печать, перевязъ и посохъ: запечатлѣвается призваніемъ, украшается оправданіемъ, возвышается прославленіемъ. *Геронимъ*, prol. ad Овее. *Исидоръ*, Alleg. v. T.: Ѳамарь служитъ образомъ церкви, получившей отъ Христа святое зачатіе чрезъ печать вѣры и посохъ креста. *Амеросій*, 1. с. п. 30. *Кириллъ Александрийскій*, glaph. 1. 6. Въ Іудѣ и Ѳамари намъ указывается тайна воплощенія Спасителя нашего. *Феодоритъ*, 1. с.

¹⁸⁶) *Дельчишъ*, Комментарій на книгу Бытія, стр. 363: «несмотря на всѣ свои прегрѣшенія Ѳамарь по своей мудрости, своей нѣжности, своему благородству въ поведеніи есть ветхозавѣтная святая».

¹⁸⁷) *Авустинъ*, 1. 22 cont. Faust. ср. 86. *Рупертъ*, 1. 8 in Gen. ср. 29 и 30.

¹⁸⁸) Рув. 4, 11, 12: «да содѣлаетъ Господь жену (Рувъ), входящую въ домъ твой (Воззовъ), какъ Рахиль и какъ Лию... И да будетъ твой, какъ домъ Фареса, котораго родила Ѳамарь Іудѣ».

затѣ этимъ на таинственные пути промысла Божія. Отцы видятъ въ этихъ двухъ сыновьяхъ прообразъ двухъ народовъ—иудеевъ и язычниковъ, а также отношенія ихъ къ царству Божию¹⁸⁹⁾, или же двухъ завѣтовъ¹⁹⁰⁾, и именно по причинѣ таинственнаго своего характера *оба* они стоятъ въ родословіи Христовомъ. Даже красная нить, которою была обвязана рука Зары, служитъ указаніемъ на страданія и кровавую смерть Христову¹⁹¹⁾.

Остается еще только хронологическій вопросъ, въ какому времени слѣдуетъ отнести рожденіе этихъ сыновей, а также женитьбу Іуды. Слѣдуя библейскому указанію времени и хронологической послѣдовательности (Быт. 38, 1) мы должны будемъ

¹⁸⁹⁾ *Теодоритъ*, qu. 96 in Gen.: Они обозначали два народа, а именно Фаресъ—народъ іудейскій, а Зара—увѣровавшихъ изъ язычниковъ. Ибо и до закона было много учениковъ благочестія, жившихъ вѣрою, а не закономъ. Указывая на время, предшествовавшее закону, Зара первый выдвинулъ руку... Затѣмъ вышелъ Фаресъ. *Кириллъ Александрійскій*, *glaph. in Gen. l. 6*: Это можетъ служить для насъ не неяснымъ знамененіемъ того, что язычники призваны прежде Израиля по крови и что достоинство первородства получили тѣ, которые избраны въ послѣднія времена. *Авустинъ*, l. 22 cont. Faust. ср. 84—86.

¹⁹⁰⁾ *Златоустъ*, hom. 62 in Gen.: Что это было образомъ будущаго, это видно изъ самаго дѣла. Ибо сдѣлалось это не въ порядкѣ природы. Въ самомъ дѣлѣ, какъ было возможно то, что рука будучи обвязана нитью, сама опять возвратилась назадъ и дала пройти другому (младенцу), еслибы это не было напередъ предопредѣлено нѣкоторою божественною силою и еслибы не было какъ бы въ нѣкоей тѣни предъизображено то, чего Зара (ибо онъ былъ образомъ церкви) началъ ожидать съ самаго начала? Между тѣмъ какъ онъ навремя вышелъ впередъ и опять возвратился назадъ, произошло исполненіе закона, образомъ котораго служилъ Фаресъ и которое господствовало долго. Когда же тотъ, который прежде уступилъ (Зара), опять вышелъ, то всѣ іудейскіе обычаи уступили въ свою очередь церкви. И *Нотъ 3 in Matth. Аверосій*, ехр. in Luc. l. 3. п. 21: Тайною близнецовъ изображается двойственная жизнь: жизнь по закону и жизнь по вѣрѣ, жизнь по письмени и жизнь по благодати. Благодать прежде закона и вѣра прежде письмени. *Ириней*, cont. haer. l. 4. ср. 25. п. 2.

¹⁹¹⁾ *Кириллъ Александрійскій*, l. c.: Красная нить есть прообразъ святѣйшей крови. *Аверосій*, ехр. in Luc. l. 3. п. 24: Что рука его была обвязана красною нитью, чѣмъ инымъ было это, какъ не прообразомъ Того, который проявленіемъ своего креста и пролитіемъ своей крови озарилъ дѣла человѣческія? *Геронимъ*, ср. 123 (al. 11) ad Ageruch. п. 13: Это я говорю о Фамари, родившей близнецовъ Зару и Фареса, въ рожденіи которыхъ стѣна раздѣлила два народа, и рука, обвязанная красною нитью, уже тогда обогрѣла совѣсть иудеевъ страданіемъ Христовымъ. *Ириней*, cont. haer. l. 6: ср. 25. *Оригенъ*, in Matth. com. п. 125.

отнести женитьбу Іуды на дочери Шуи ко времени вскорѣ послѣ продажи Іосифа. А такъ какъ между продажей Іосифа и переселеніемъ семейства Іакова лежитъ промежутокъ времени только въ 23 года, казавшійся слишкомъ короткимъ для рассказанныхъ здѣсь событій, то многіе толковники, вслѣдъ за блаж. Августиномъ¹⁹²⁾ полагали женитьбу Іуды на нѣсколько лѣтъ раньше, однако несправедливо. Если мы допустимъ, что Іудѣ во время продажи 17 лѣтняго Іосифа было 20 лѣтъ отъ роду и что онъ вскорѣ затѣмъ отправился въ Одолламу и женился тамъ, то трое сыновей могли родиться у него въ продолженіе 3—4 лѣтъ. Если онъ старшему сыну своему, который могъ родиться уже спустя годъ послѣ продажи Іосифа, на 15 лѣтнемъ возрастѣ его далъ въ жену Ѡмарь, а еще годъ спустя далъ ее второму сыну, то отъ смерти Онана до переселенія Іакова остаются еще полныя шесть лѣтъ, значить, достаточно времени для рожденія Ѡмарью близнецовъ отъ Іуды и для двукратнаго путешествія Іуды вмѣстѣ съ братьями въ Египетъ. Если же въ числѣ переселившихся съ Іаковомъ въ Египетъ домохозяевъ его приводятся уже и двое сыновей Фареса-Эсромъ и Хамуль (Быт. 46; 12), то слѣдуетъ замѣтить, что въ это исчисленіе (Быт. 46, 8—27) входятъ не только родившіеся уже при переселеніи внуки, но также внуки и правнуки, родившіеся у сыновей Іакова уже въ Египтѣ и сдѣлавшіеся основателями самостоятельныхъ поколѣній.

*Книга Юбилеевъ*¹⁹³⁾ рассказываетъ подробно исторію Ѡмарин и освѣщаетъ нѣкоторыя темныя стороны ея. Во второй годъ второй недѣли 45 юбилея Іуда взялъ своему первенцу Эру жену изъ дочерей Адама, именемъ Ѡмарь. Но онъ ненавидѣлъ ее и не спалъ съ нею, такъ какъ мать его была изъ дочерей Ханаана и онъ хотѣлъ взять себѣ жену въ родствѣ своей матери, чего не дозволилъ ему отецъ его Іуда. Когда Господь умертвилъ его, то Іуда сказалъ сыну своему Онану: „войди къ женѣ брата твоего и соверши съ нею бракъ ужичества и воскреси твое сѣмя брату твоему“. Онъ исполнилъ волю отца, но проливалъ свое сѣмя на землю и былъ умерщвленъ Господомъ. Послѣ

¹⁹²⁾ *Августинъ*, qu. in Sept. 128.

¹⁹³⁾ Глава 41.

этого Иуда отправилъ Фамарь въ домъ отца ея, пока подростеть Садо; но женѣ Иуды не хотѣлось, чтобы онъ женился на ней. Затѣмъ слѣдуетъ дальнѣйшій разсказъ, почти буквально сходный съ повѣствованіемъ книги Бытія. Потомъ Фамарь родила близнецовъ въ седьмой годъ этой недѣли, которымъ вмѣстѣ съ тѣмъ окончились семь лѣтъ плодородія въ Египтѣ. Къ этому Книга Юбилеевъ присоединяетъ раскаяніе Иуды въ своемъ худомъ поступкѣ и помилованіе его. Моисей однако опредѣляетъ смертную казнь чрезъ сожженіе за всякій грѣхъ со снохою или тещею. По христіанской *Книгѣ Адама* ¹⁴⁴⁾ Фамарь была дочь Кадесъ-Левія и жила долгое время съ Эромъ, который поступалъ съ нею, подобно жителямъ Содомы и Гоморры, и за это былъ умерщвленъ. И Авнанъ жилъ также съ нею много дней, но всякій разъ, входя въ ней, проливалъ прежде на землю свое сѣмя отъ чрезмѣрной силы своей страсти, ради проклятія Іакова, чтобы отъ нея не было сѣмени, которое смѣшалось бы съ его сѣменемъ. И Господь умертвилъ его и не допустилъ смѣшенія сѣмени хананеевъ съ сѣменемъ праведнаго Іакова. И потому Фамарь вышла навстрѣчу своему свекру Иудѣ, и онъ вошелъ къ ней, не узнавъ ея, и родилъ отъ нея Фареса и Зару, близнецовъ. По завѣщанію Иуды ¹⁴⁵⁾ Фамарь была изъ Месопотаміи, дочь Арама, которой Ирѣ не хотѣлъ познать, потому что она была нехананейка: мать его не хотѣла имѣть отъ нея дѣтей; поэтому онъ былъ умерщвленъ въ третью ночь ангеломъ Господнимъ. Еще въ свадебную недѣлю Иуда далъ ей въ мужа Авнана, который жилъ съ нею годъ, не познавая ея, и когда отецъ пригрозилъ ему, онъ сталъ спать съ нею, но, по совѣту своей злокозненной матери, проливалъ сѣмя на землю. Когда Иуда захотѣлъ дать ей третьяго сына Салама, то этого не дозволила жена его, злобствовавшая противъ Фамари, за то, что она не была хананейка, какою была она сама. Во время отсутствія Иуды Бессуе взяла своему сыну жену хананейку, и когда онъ услышалъ это, то проклялъ ее, и она умерла въ злобѣ сыновей ея. Спустя два года, возвращаясь опьяненный съ стрижки овецъ, онъ вошелъ къ Фамари, сидѣвшей при дорогѣ, не узнавъ

¹⁴⁴⁾ L. с. стр. 123.

¹⁴⁵⁾ Test. XII pat. ср. IV, п. 10—12.

ея, и она зачала. Когда я хотѣлъ умертвить ее, она прислала тайкомъ данныя ей залогомъ, и я не могъ умертвить ее, потому что смотрѣлъ на это какъ на устроение Божіе. И я не прикасался уже болѣе къ ней до самой смерти моей, потому что я сдѣлалъ непотребное дѣло во Израилѣ. Послѣ этого, по случаю наступившаго голода, Иуда отправился въ Египетъ къ Іосифу; ему было въ то время 46 лѣтъ отъ роду.

Повивальныя бабки.

Народъ израильскій чрезвычайно размножился въ Египтѣ и внушилъ этимъ немалый страхъ царямъ этой страны изъ новой династїи. Чтобы воспрепятствовать размноженію и возрастанію Израиля, Фараонъ сталъ изнурять его тяжелыми работами. Когда же эта мѣра оказалась неэффективною, онъ повелѣлъ повивальнымъ бабкамъ евреянокъ, изъ коихъ одной было имя Шиѳра (Сепѳора), а другой Фуа: „когда вы будете повивать у евреянокъ, то наблюдайте при родахъ: если будетъ сынъ, то умерщвляйте его; а если дочь, то пусть живетъ“. Выше мы уже познакомились съ двумя повивальными бабками, а именно при рожденіи Веніамина ¹⁹⁶⁾ и Фареса ¹⁹⁷⁾; Іосифъ Флавій ¹⁹⁸⁾, которому слѣдовали и другіе толковники ¹⁹⁹⁾, считаетъ этихъ повивальныхъ бабокъ египетскими женщинами, потому что только отъ нихъ Фараонъ могъ ожидать, что онѣ вѣрно исполнятъ его повелѣніе. Другіе же ²⁰⁰⁾ напротивъ того, вслѣдъ за еврейскими толкователями, считаютъ ихъ еврейками на томъ основаніи, что, при сильномъ отвращеніи обоихъ народовъ другъ къ другу, еврейскія матери навѣрное не стали бы пользоваться услугами повивальныхъ бабокъ изъ египтянокъ; да кромѣ того упоминаемыя повивальныя бабки носятъ еврейскія имена. Эти двѣ повивальныя бабки были не единственныя: онѣ были, безъ сомнѣ-

¹⁹⁶⁾ Бит. 35, 17.

¹⁹⁷⁾ Бит. 38, 27.

¹⁹⁸⁾ Antiq. II, 9, 2.

¹⁹⁹⁾ Carthusianus, Hugo de St. Vict., Lyranus, Corn. a Lapide, Menochius, Gordonius.

²⁰⁰⁾ Алустики, l. cont. mend. sp. 16 sq., Calmet, Malvenda.

ніа, начальницами надъ остальными повивальными бабками и получили слѣдовательно царскій приказъ для сообщенія его этимъ послѣднимъ, подчиненнымъ имъ повивальнымъ бабкамъ. Иудеи считаютъ ихъ тождественными съ Іохавеодою и дочерью ея Марією ²⁰¹⁾, однако безъ всякаго основанія. Приказъ повивальнымъ бабкамъ требовалъ умерщвлять мальчиковъ не по рожденіи уже, но во время рожденія, именно тогда, когда младенецъ выходитъ изъ матерняго чрева, чтобы скрыть такимъ образомъ умерщвленіе отъ матерей и заставить ихъ думать, что онѣ родили мертвыхъ младенцевъ. Дѣвочекъ же слѣдовало сохранять, такъ какъ съ ихъ стороны нечего было опасаться возмущенія, а по достиженіи совершеннолѣтія онѣ могли быть употребляемы для удовлетворенія сладострастія египтянъ и въ услуженіе женамъ послѣднихъ. Исполненіе этого приказа совершенно уничтожило бы народъ израильскій.

„Но повивальныя бабки боялись Бога и не дѣлали такъ, какъ говорилъ имъ царь египетскій, и оставляли дѣтей (мальчиковъ) въ живыхъ“; и когда царь укорялъ ихъ за это, онѣ отвѣчали: „еврейскія женщины не такъ, какъ египетскія (слабосильныя): онѣ здоровы; ибо прежде нежели прійдетъ къ нимъ повивальная бабка, онѣ уже раждаютъ“. Этимъ отвѣтомъ онѣ могли обмануть царя тѣмъ легче, что арабскія (восточныя) женщины, какъ извѣстно, рожаютъ легко и скоро ²⁰²⁾. Итакъ какъ повивальныя бабки боялись Бога и не умерщвляли мальчиковъ, то Богъ дѣлалъ имъ доброе и устроилъ дома ихъ ²⁰³⁾. Эти послѣднія слова были объясняемы различно: между тѣмъ какъ евреи и Лираиъ толкуютъ ихъ въ томъ смыслѣ, что повивальныя бабки хорошо устроились въ замужествѣ или по Кимхи были сохраняемы отъ гѣва Фараонова, другіе ²⁰⁴⁾ подъ домами разумѣютъ небесныя жилища, такъ что онѣ поступками своими заслужили небо, Августинъ и Феодоритъ разумѣютъ временныя награды, богатство и счастье. Намлучшимъ объясненіемъ этихъ словъ будетъ то

²⁰¹⁾ Сл. Babyl. Talm. Sota 11 и Mid. Rabba Ex. 2.

²⁰²⁾ См. мое публичное чтеніе о «религіозныхъ, социальныхъ и семейныхъ отношеніяхъ востока». Вѣна 1876. стр. 75.

²⁰³⁾ Исход. 1, 15—21.

²⁰⁴⁾ Рунертъ, I. 1 in Ex. ср. 7. Геронимъ, in Is. 65, 21.

что такъ какъ повивальныя бабки, оставляя безъ вниманія царскій приказъ, содѣйствовали этимъ устройенію дома Израилева, то Богъ устраивалъ ихъ дома, то-есть семейства, давалъ имъ слѣдовательно многочисленное потомство²⁰⁵⁾ и вдобавокъ къ этому обиліе земныхъ благъ²⁰⁶⁾.

Какъ видно изъ связи рѣчи, повивальныя бабки, обманывая царя, прибѣгали къ лжи, потому что не умерщвляли мальчиковъ, относя однако это обстоятельство насчетъ еврейскихъ матерей тѣмъ не менѣе онѣ были награждаемы Богомъ. Это вознагражденіе возбуждало живой интересъ уже въ отцахъ. *Рупертъ* пишетъ, что эта ложь была дозволительна, потому что она происходила изъ любви къ сохраненію столькихъ человѣческихъ жизней, почему и была награждаема Богомъ, съ чѣмъ соглашались, повидимому, *Климентъ Александрійскій*, *Оригенъ* и *Бэда достопочтенный*. Златоустъ и Иеронимъ, смяющіеся равнымъ образомъ къ этому мнѣнію, принимаютъ поступокъ повивальныхъ бабокъ не столько за ложь, сколько за сокрытие, утаиваніе. Однако вѣдь по вѣроученію церкви (сл. Притч. Солом. 12, 22: мерзость предъ Господомъ—уста живыя) всякая ложь грѣховна и потому недозволительна, такъ какъ она есть *intrinsicè malum* (скрытое зло) и прямо противорѣчитъ правдѣ, какъ это ясно раскрываетъ *блаж. Августинъ*²⁰⁷⁾. Итакъ если Богъ награждалъ этихъ повивальныхъ бабокъ, то награждалъ — какъ учитъ *Августинъ*²⁰⁸⁾ — не за ложь ихъ, но за страхъ Божій и добросовѣстность, какъ это ясно и видно изъ словъ 20 стиха; потому что это проявленіе любви есть самостоятельное дѣйствіе, не имѣющее ничего общаго съ упомянутою ложью²⁰⁹⁾. *Иеронимъ* и *Рупертъ* думаютъ, что это проявленіе любви про-

²⁰⁵⁾ Beda, Corn. a Lap., Calmet, Tirinus, Menochius, Gordonius и другіе.

²⁰⁶⁾ Procopius, Estius, Malvenda.

²⁰⁷⁾ Lid. cont. mend. и Lib. de mendacio.

²⁰⁸⁾ Lid. cont. mend. ср. 15: А что написано, что Богъ дѣлалъ добро еврейскимъ повивальнымъ бабкамъ... то это Онъ дѣлалъ не за то, что онѣ обманывали, но за то, что онѣ оказывались сострадательными къ людямъ Божиимъ. Такимъ образомъ въ лицѣ ихъ вознаграждена не лживость, но благорасположеніе. *Тома*, Summa 2. q. 110. а. 3 ad 2: Повивальныя бабки вознаграждены не за обманъ, но за страхъ Божій и за благорасположеніе, изъ котораго простекъ обманъ.

²⁰⁹⁾ *Тома*, l. 2. q. 114. а. 10 ad 2: *Tirinus* въ толков. на это мѣсто.

истекало изъ сверхъестественнаго побужденія и потому заслужило вѣчную награду. Если *Григорій Великій* ²¹⁰⁾ пишетъ: „награду за свою доброжелательность онѣ могли получить въ вѣчной жизни; вина же жи получила земное вознагражденіе“, то онѣ хочетъ сказать этимъ не то, что небесное вознагражденіе ихъ за эту ложь пропало и обращено было въ земное вознагражденіе, но то, что — какъ объясняетъ *Теома Аввинскій* ²¹¹⁾ въ виду вѣшняго акта жи онѣ получили временное вознагражденіе, между тѣмъ какъ внутреннее дѣйствіе ихъ было доброе и похвальное; потому что этотъ грѣхъ, какъ вынужденная ложь ²¹²⁾, былъ именно грѣхъ, заслуживающій отпущенія, не уничтожающій дѣйствія любви и потому не лишающій вѣчной жизни. Если спросить, что при такихъ обстоятельствахъ слѣдовало дѣлать повивальнымъ бабкамъ, то *Corn. a Lapide* отвѣчаетъ: или бѣжать отъ царя или же какъ-нибудь скрыть правду, но не отрицать ея; или, какъ говоритъ *Августинъ* ²¹³⁾, рѣшительно отклонить это требованіе и претерпѣть даже смерть.

Нѣкоторые учителя церкви ²¹⁴⁾ придавали и этимъ мѣстамъ аллегорическій смыслъ. Именно они признаютъ Фараона образомъ діавола, старающагося истребить все мужское, то-есть добродѣтели и героев добродѣтели, при помощи двухъ повивальныхъ бабокъ — міра и плоти, то-есть плотскихъ похотей и необузданнаго честолюбія и корыстолюбія, которыя мы можемъ обуздывать только страхомъ Божиимъ, или же при помощи человѣческой мудрости и науки, доводящей нерѣдко до ересей. Египетскія женщины, то-есть несовершеннолѣтныя, нуждаются въ повивальныхъ бабкахъ; напротивъ того еврейки, то-есть совершеннолѣтныя, не имѣютъ въ нихъ нужды, такъ какъ онѣ исполнены силы, побуждаются Духомъ Божиимъ ко всему доброму и святому и достигаютъ его, конечно, не безъ затрудненій. *Оригенъ* ²¹⁵⁾ видитъ въ этихъ двухъ повивальныхъ бабкахъ также образъ двухъ завѣтовъ.

²¹⁰⁾ Lib. 18. Mor. sp. 4.

²¹¹⁾ L. c. 2. q. 110. a. 4 ad 4.

²¹²⁾ Corn. a Lapide.

²¹³⁾ Lib. cont. mendac. sp. 17.

²¹⁴⁾ Оригенъ (hom. 2 in Ex.), Кириллъ Александрійскій, РуPERTъ, Провокій, Бада.

²¹⁵⁾ Hom. 2 Ex. p. 2: Эти двѣ повивальныя бабки носятъ на себѣ образъ

Іохаведа, Марія и дочь Фараона.

Еще прежде чѣмъ Фараонъ издалъ смертоносный приказъ бросать всѣхъ новорожденныхъ мальчиковъ еврейскихъ въ Нилъ, одинъ еврей изъ племени Левіина, по имени Амрамъ, сынъ Кааеа, взялъ себѣ въ жену дочь (потомку) Левіа, слѣдовательно изъ того же племени ²¹⁶⁾, по имени Іохаведу ²¹⁷⁾, (то-есть Іегова есть слава). Между тѣмъ какъ въ книгѣ Исходъ 2, 1 и Числъ 26, 59 Іохаведа называется только вообще дочерью Левіа, въ гл. 6 ст. 20 книги Исходъ она называется теткою, (то-есть сестрою отца) Амрама, что еще опредѣленнѣе выражается въ книгѣ Числъ 26, 59 прибавленіемъ: „Іохаведъ, дочь Левіина, которую родила жена Левіина въ Египтѣ“. Это показаніе не заставляетъ однако отнюдь принудительно признавать Іохаведу непосредственно дочерью Левіа и слѣдовательно сестрою Кааеа и теткою Амрама; потому что слово „дочь“ означаетъ по еврейскому словоупотребленію и потому вообще, да и можетъ быть въ болѣе широкомъ смыслѣ употреблено для обозначенія родства съ отцовой стороны (напр. Іер. 32, 12). Даже при допущеніи того, что нѣкоторые посредствующіе члены въ родословіи были пропущены, Іохаведа все-таки могла быть и теткою Амрама. LXX и Вулгата переводятъ это слово словомъ: *patruelis* (дочь отцова брата); слѣдовательно Іохаведа и Амрамъ были двоюродными братомъ и сестрой. Женитьба на теткѣ была запрещена по закону Моисееву (Левит. 18, 12); что такая женитьба допускалась до законодательства, это—не болѣе, какъ гипотеза,

двухъ завѣтовъ: Селфора, означающая въ переводѣ *воробей*, можетъ знаменовать законъ, который духовенъ, а Фуа, что значитъ *красная* или *смыдлая*, можетъ означать Евангеліа, краснѣющая кровію Христовою, кровію Его страданій во весь міръ. Ими-то души, раждающіяся въ первыи, исцѣляются какъ бы повивальными бабками, находя въ Писаніяхъ все необходимое для своего врачевства. Однако Фараонъ старается при помощи ихъ умертвить мужескій полъ церкви, подкладывая въ божественныхъ Писаніяхъ еретическій смыслъ и превратныя ученія.

²¹⁶⁾ Исход. 2, 1.

²¹⁷⁾ Исход. 6, 20. Числъ 26, 59.

которая можетъ быть вѣрною, но можетъ быть и невѣрною. Затрудненіе представлялъ еврейскій текстъ въ книгѣ Числъ 26, 59, по причинѣ пропуска подлежащаго, которымъ можетъ быть— по LXX и объясненію Іархи и Абенеера— не жена Левія, но неопредѣленно одна изъ потомковъ его. Что впрочемъ мужъ Іохаведа, Амрамъ, упоминаемый въ гл. 6 ст. 20 книги Исходъ, не тождественъ съ упоминаемымъ въ ст. 18 Амрамомъ, сыномъ Кааа, а есть только позднѣйшій потомокъ его, это становится очевиднымъ, если мы обратимся къ хронологіи ²¹⁸⁾. По книгѣ Числъ 3, 28 и дал. потомки Кааа во времена Моисея дѣлились на четыре вѣтви, состоявшія всѣ вмѣстѣ изъ 8600 мужчинъ и отроковъ, изъ коихъ амрамитяне составляли около четвертой части. Еслибы Амрамъ, сынъ Кааа, родоначальникъ амрамитовъ, былъ тождественъ съ Амрамомъ, отцомъ Моисея, въ такомъ случаѣ у Моисея должно было бы быть болѣе 2000 сыновей и племянниковъ. Такъ какъ это положительно невозможно, ибо онъ самъ имѣлъ только двоихъ сыновей (Исх. 18, 3. 4), то необходимо допустить, что между Амрамомъ, сыномъ Каааевымъ, и соименнымъ его потомкомъ пропущенъ неопредѣленный рядъ поколѣній. Наше объясненіе сводится такимъ образомъ къ тому, что Амрамъ и его жена происходили изъ племени Левіина и находились въ родствѣ между собою. По Вавилонскому Талмуду ²¹⁹⁾ Іохаведа, дочь Левія, родилась при переселеніи его въ Египетъ. Іохаведа родила Амраму двоихъ сыновей— Аарона и Моисея (Исх. 6, 20); а также дочь (Числ. 26, 59). Она была счастливою между женами, потому что видѣла въ своемъ домѣ царское и первосвященническое достоинство (Моисея и Аарона) ²²⁰⁾, и была одно и тоже лицо съ Сепфорою, повивальною бабкою въ Египтѣ ²²¹⁾. Ааронъ былъ (по Исход. 7, 7) только на три года старше Моисея; сестра ихъ Марія, имя которой мы узнаемъ только уже позднѣе ²²²⁾, была во время рожденія Моисея уже взрослою дѣ-

²¹⁸⁾ *Тиле*, Хронологія Ветхаго Завѣта. 1839. стр. 36.

²¹⁹⁾ *Sota* 18.

²²⁰⁾ *Mid. Rabba* Ex. 1.

²²¹⁾ *Rab. Sota* 18.

²²²⁾ *Исход.* 15, 20.

вицею, слѣдовательно старше обоихъ братьевъ. Тогда какъ Ааронъ родился еще до насильственной мѣры, предпринятой Фараономъ (Исх. 1, 22), и слѣдовательно былъ воспитываемъ своими родителями безпрепятственно, Іохаведа послѣ этого смертоубійственнаго указа родила сына, котораго, по причинѣ особенной его красоты (доброты), старалась скрывать три мѣсяца, чтобы спасти его. По іудейскому показанію ²²²⁾, Іохаведѣ было 130 лѣтъ отъ роду, когда она родила Моисея. Такъ какъ св. перво-мученикъ Стефанъ ²²³⁾ возводитъ прямо красоту этого младенца къ Богу, то въ глазахъ младенца, вѣроятно, отражался для сердца матери тайный голосъ Божій, говорившій ей, что сынъ ея долженъ находиться въ особенной связи съ обѣтованіями, бывшими преднамъ ихъ. И св. апостолъ Павелъ ²²⁴⁾ смотритъ на сокрытіе этого младенца какъ на дѣло вѣры родителей, которые проявляютъ ее въ томъ, что не слѣдуютъ приказанію Фараона вопреки заповѣди природы и Бога, но скрываютъ своего младенца, чуждые страха человѣческаго, уповая единственно на волю и милосердіе Божіе и рассчитывая на то, что Господь поддержитъ дѣло ихъ даже при всей кажущейся безнадежности его. Іосифъ ²²⁵⁾, слѣдовавшій іудейскому преданію, сообщаетъ, что Амрамъ до рожденія Моисея получилъ откровеніе Божіе о предназначеніи его въ избавители Израиля. Еслибы это было дѣйствительно такъ, то едва ли Моисей упустилъ бы указать на это обстоятельство. Большая увѣренность обоихъ родителей въ спасеніи младенца высказывается и въ предпринятыхъ ими мѣрахъ. Такъ какъ мать не могла долѣе скрывать младенца, потому, вѣроятно, что въ извѣстные промежутки времени царскіе дворчичи осматривали дома евреевъ, то она взяла корзинку изъ тростника, осмолила ее асфальтомъ, чтобы плотнѣе связать стебли папируса, и смолою, чтобы сдѣлать ее непроницаемою для воды, положила въ нее младенца, поставила ее въ тростникъ на берегу Нила, въ такое мѣсто, куда, какъ она знала, приходила обыкновенно купаться дочь Фараонова, а дочь свою поставила наблю-

²²²⁾ Pirke Elies 48.

²²³⁾ Дѣян. Апост. 7, 20.

²²⁴⁾ Евр. 11, 23...

²²⁵⁾ Ant. II. 9, 5 и Barhebraeus Chron. p. 14.

дать издали, чтобы узнать, что́ станется съ младенцемъ. И вотъ пришла дочь Фараонова съ своими прислужницами мыться въ рѣкѣ; ибо Нилу, какъ извѣстно, оказывались божескія почести, а также приписывалась сила оплодотворяющая и поддерживающая жизнь ²²⁷⁾.

По Іосифу царская дочь называлась *Фермуею*, по Артапану ²²⁸⁾—*Мѣррисъ*; она была неплодною ²²⁹⁾ и потому рѣшилась усыновить младенца; Филонъ думаетъ даже, что она выдала этого младенца за родившагося отъ нея самой. Замѣтивъ корзину среди тростника она приказала рабынѣ принести ее, открыла ее, увидѣла въ ней плачущаго ребенка и сказала: „это изъ еврейскихъ дѣтей“. Если дочь Фараонова при видѣ младенца прямо приходитъ къ той мысли, что это долженъ быть еврейскій младенецъ, въ этомъ, при тогдашнихъ обстоятельствахъ, не было ничего страннаго; нѣтъ повтому никакой нужды допускать ²³⁰⁾, что она угадала это только по обрѣзанію младенца. По природной женскому полу любви къ дѣтямъ и въ особенности по устроенію и руководительству Божию она ожалилась надъ ребенкомъ. Нелзя не обратить вниманія на то, что избавитель Израиля былъ спасенъ рукою дочери египетскаго царя. Мы видимъ, какъ рука Божія всегда въ важнѣйшіе моменты священной исторіи пользуется язычниками для осуществленія своихъ плановъ спасенія, и какъ язычники безсознательно и противъ своей воли содѣйствуютъ совершенію спасенія Израилева, которому въ концѣ концовъ предстоитъ сдѣлаться общимъ достояніемъ и язычниковъ. По Августину ²³¹⁾ было праведнымъ наказаніемъ то, что кровожадный царь, отказавшій еврейскимъ женщинамъ въ нравѣ рожать, погибъ именно вслѣдствіе этого поступка своей дочери. *Іосифъ* ²³²⁾ равнозамываетъ, что Фермуея велѣла призвать кормилицу изъ египтянокъ; когда же ребенокъ отказался отъ груди какъ ея, такъ и всѣхъ прочихъ кормилицъ, приведенныхъ послѣ нея, то Маріимъ, сестра ребенка, пришла

²²⁷⁾ Strabo XV, 695. Aelian. Hist. anim. 3, 33 и Plinius, Hist. nat. 7, 3.

²²⁸⁾ У *Ессеевъ*, Праер. Ev. IX, 27.

²²⁹⁾ *Іосифъ*, Ant. II, 9, 7.

²³⁰⁾ Абенеера, Θεοδοριτὴ, inter. 3 in Ex., Прокопій.

²³¹⁾ Serm. 89 de temp.

²³²⁾ Ant. II, 9, 5. Сл. Talm. Sotah 12, 6 и Midr. Ialkuth Ex. 2. Koran, Sur. 20.

и посоветовала царской дочери позвать кормилицу изъ евреянокъ. Священное Писаніе сообщаетъ только, что сестра ребенка подошла къ ней съ вопросомъ: „не сходить ли мнѣ и не позвать ли къ тебѣ кормилицу изъ евреянокъ, чтобъ она вскормила тебѣ младенца?“ Когда дочь Фараонова согласилась на это, Маріамъ пошла и позвала свою мать, которая пришла и приняла изъ рукъ царской дочери своего ребенка съ словами: „возьми младенца сего и вскорми его мнѣ; я дамъ тебѣ плату“. И женщина взяла ребенка, вскормила его и послѣ отнятія отъ груди имѣвшаго обыкновенно мѣсто по истеченіи трехъ лѣтъ²²³⁾, принесла его къ дочери Фараоновой, которая взяла его вмѣсто сына²²⁴⁾; вступивъ въ права матери она дала имя ему Моисей, а также египетское воспитаніе и обученіе всей премудрости египетской²²⁵⁾. Мидрашъ отождествляетъ ее съ Биеею, которая упоминается какъ дочь Фараонова въ 1 Парал. 4, 18. Она была больна и поэтому купалась въ Нилѣ; прикоснувшись къ корзинкѣ, заключавшей въ себѣ Моисея, она выздоровѣла²²⁶⁾. Когда она усыновила Моисея, то Богъ сказалъ: „Моисей не былъ твоимъ сыномъ, и ты признала его таковымъ; ты — не Моя дочь, и Я называю тебя дочерію Божіею“²²⁷⁾.

Іосифъ²²⁸⁾ рассказываетъ, что однажды Ѳермуеа привела Моисея къ отцу своему, чтобы послѣдній объявилъ его наследникомъ своего престола, потому что она была бездѣтною. Когда Фараонъ прижалъ Моисея къ своей груди и возложилъ на его голову вѣнецъ, то Моисей бросилъ вѣнецъ наземъ и началъ топтать его ногами. Это принято было за дурное предзнаменованіе, и Ѳермуеѣ только съ большимъ трудомъ удалось отвлечь отъ Моисея гнѣвъ Фараона. Въ Священномъ Писаніи мы уже не встрѣчаемъ ничего болѣе ни объ Іокаведѣ, ни о дочери Фараоновой. И за этими двумя женщинами толковники²²⁹⁾ призна-

²²³⁾ 2 Макк. 7, 27. Цар. 1, 23. 24. *Иосифъ* I. с. п. 6.

²²⁴⁾ Исход. 2, 10. Евр. 11, 24. Дѣян. 7, 21.

²²⁵⁾ Дѣян. 7, 22.

²²⁶⁾ Mid. Rabba Ex. 1.

²²⁷⁾ Mid. Rabba Lev. 1.

²²⁸⁾ I. с. п. 7. Сл. *Руперта*, I. 1 in Num. ср. 33.

²²⁹⁾ *Оригенъ*, hom. 2 in Ex. *Кириллъ Александрійскій*, Glaph. in Ex, ср. 1. *Проклій*, Ex. 1. Когда Христосъ возросъ, мать по плоти, то-есть Іудейская

вали таинственно-прообразовательный смыслъ. Если Моисей есть прообразъ Іисуса Христа, то Іохаведа представляетъ собою ветхозавѣтную церковь (синагогу), а дочь Фараонова — собранную изъ язычниковъ церковь, съ радостію принявшую — и именно на водѣ святаго крещенія — Мессію, отвергнутаго іудеями. По *Бэдн* ²⁴¹⁾ дочь Фараонова есть образъ языческой церкви, Іохаведа — первоначальной христіанской церкви, а Маріамъ — *ecclesia secunda Apostolorum*.

Коранъ ²⁴²⁾ говоритъ о полученіи матерію Моисея откровенія, чтобы она кормила младенца Моисея; если же она имѣетъ изъ-за него опасеніе, то пусть положить его въ рѣку и не беспокоится, ибо Богъ возвратитъ ей его и сдѣлаетъ его своимъ посланникомъ. И младенецъ спасенъ былъ не дочерью, но женою Фараона, которая сказала мужу своему: „этотъ младенецъ — утѣха для меня и для тебя; повтому не умерщвляй его. Быть можетъ, онъ будетъ современемъ полезенъ для насъ. Примемъ его вмѣсто сына“. Толкователи рассказываютъ согласно съ Талмудомъ ²⁴³⁾ что повивальная бабка потому не умертвила Моисея, но оставила его матери, что при рожденіи его увидѣла свѣтъ между его глазами. „Для вѣрующихъ“, говоритъ Магометь ²⁴⁴⁾, „Богъ дѣлаетъ жену Фараонову подобіемъ. Она сказала: Боже мой! устрой мнѣ домъ у тебя въ раю и спаси меня отъ Фараона и его дѣлъ и освободи меня отъ этого преступнаго народа“. Къ этому толкователи (Гелалисъ и Замхасперіусъ) присоединяютъ такое примѣчаніе: Азія, жена Фараонова, за то, что вѣровала въ Моисея, была привязана по рукамъ и по ногамъ къ четыремъ столбамъ и выставлена на палящій зной солнца, отъ котораго ее охранялъ ангель; когда она обратилась съ молитвою

синагога, заключила его въ корзинку, то-есть во гробъ, и отрекалась отъ Него. Но дочь Фараонова, то-есть церковь, составленная изъ язычниковъ, хотя и жила подъ властію отца діавола, обрѣла Христа у водъ, именно у водъ крещенія, прообразомъ котораго была рѣка Египетская. *Исидоръ*, Alleg. V. T. n. 58. Дочь Фараонова... есть церковь языческая, обрѣтшая Христа у рѣки спасительнаго крещенія. И qu. in Ex. ср. 5.

²⁴¹⁾ In. Еу. ср. 2 и 6.

²⁴²⁾ Sur. 28, 7—9.

²⁴³⁾ Tr. Sotah 12 а и Midr. Ialkut. Ex. 2.

²⁴⁴⁾ Sur. 66, 12.

въ Боду, то Богъ принялъ духъ ея и она была перенесена живую въ рай, гдѣ она ѣсть и пьеть. По извѣстнн, сообщаемому *Еннфонтену*²⁴⁵⁾ неразумные люди посвятили этой Фермуеъ, какъ избавительницѣ и воспитательницѣ Моисея, суевѣрный культъ и воздавали ей почтаенн какъ полубогинѣ.

Переходимъ теперь къ сестрѣ Моисея, которая только уже жвдннѣ выступаетъ опять на общественное поприще. Имя ея *Маріамъ* упоминается въ первый разъ въ книгѣ Исходъ 15, 20. Слово Маріамъ (Миріамъ) въ еврейскомъ, халдейскомъ текстѣ и у LXX есть двухсложное; позднѣйшіе греческіе переводчики и Вульгата, отбросивъ послѣднее м, сдѣлали изъ него три слога (Ma-ri-a). Если оставить въ сторонѣ мнѣніе Ангела Канинн (Angelus Caninius), по которому это слово происходитъ отъ возвышать, такъ что Марія будетъ означать exaltata или excelsa (возвышенная или высокая),—другіе производятъ это слово отъ госпожа и море, слѣдовательно — госпожа моря, иные отъ горечь или мурра моря. По іудейскому преданію Марія получила это имя потому, что она родилась въ такое время, когда началась скорбь и горечь евреевъ въ Египтѣ. И имя это (госпожа или звѣзда моря) дано было по предвѣднн, потому что при переходѣ израильтянъ чрезъ Черное море она выступила во главѣ женъ какъ предводительница и въ торжественномъ шествіи управляла хоромъ женъ, почему она и называется здѣсь въ первый разъ по имени. Она называется „пророчицею“ и „сестрою Аарона“²⁴⁶⁾ вопервыхъ, по причинѣ своего пророческаго дара и раскрытія божественныхъ тайнъ, на что ссылается она сама: „не говоритъ ли Господь и намъ (Марія и Аарону)?“²⁴⁷⁾ и потому, что она вызывала прочіихъ женъ къ прославленію Бога²⁴⁸⁾. Называется она сестрою Аарона, а не Моисея, для увазанія ея положенія, которое ей принадлежитъ въ общинѣ Израилевой, а именно, что она соподчинена не Моисею, но Аарону, а оба они подчинены Моисею какъ богопоставленному посреднику Ветхаго Завета, хотя она была старшею, избавительницею и попечитель-

²⁴⁵⁾ Наег. 78 adv. Antidicomar. ср. 24.

²⁴⁶⁾ Исход. 15, 20.

²⁴⁷⁾ Числь 12, 2.

²⁴⁸⁾ Исход. 15, 20. 21.

лицею брата своего Моисея. Если поэтому она впоследствии начала третировать и порицать Моисея, то это было превыше-ніемъ ея положенія, за что ей и пришлось понести кару. Изъ того, что она называется только сестрою Аарона и никогда не упоминается о мужѣ ея, заключаютъ, что она не была замужемъ и осталась навсегда дѣвцею, почему ее признаютъ прообразомъ Дѣвы Маріи²⁴⁹⁾. По показанію Іосифа²⁵⁰⁾ она была замужемъ за Оромъ, поддерживавшимъ вмѣстѣ съ Арономъ во время войны съ Амаликомъ руки молящагося Моисея²⁵¹⁾.

Въ качествѣ пророчицы и сестры Моисея Марія выступаетъ во главѣ хора женщинъ, которыя съ тимпанами въ рукахъ и съ ликованіемъ повторяли предначатую Моисеемъ пѣснь и чередо-вались съ хоромъ мужчинъ въ прославленіи Бога за чудесное избавленіе, такъ что Моисей управлялъ хоромъ мужчинъ, а Марія—хоромъ женщинъ. Марія, воспѣвавшая вмѣстѣ съ мужчинами хвалу Богу, была понимаема и таинственно какъ прообразъ церкви²⁵²⁾, какъ образъ синагоги²⁵³⁾ и пророковъ²⁵⁴⁾, какъ образъ нашей плоти, долженствующей быть распятою²⁵⁵⁾, и сля-тыхъ душъ, примыкающихъ къ сильнѣйшимъ и оказывающихъ соревнованіе въ прославленіи Бога вмѣстѣ съ ними²⁵⁶⁾.

Когда израильтяне остановились станомъ въ Асироѣ, Моисею сверхъ многихъ испытаній со стороны народа пришлось пере-нести новое испытаніе, которое было для него тѣмъ чувстви-тельнѣе, что было устроено ему родными его братомъ и се-строю. Сестра его Марія, а также увлеченный ею и братъ его Ааронъ возмущаются противъ него, упрекаютъ его за его жену Еѳіоплянку и говорятъ, что онъ не больше ихъ, потому что Господь говоритъ и чрезъ нихъ точно такъ же, какъ и чрезъ

²⁴⁹⁾ *Амеросій*, l. 1 de virg. ср. 3 и Exhort. virg. ср. 5. *Іоаннъ Дамаскскій*, l. 4 de fide orth. 14. *Петръ Хризологъ*, serm. 146. *Григорій Нисскій*. de virg. ср. 19. *Евсевій*, l. 2. Instruct.

²⁵⁰⁾ Ant. III. 2, 4.

²⁵¹⁾ Исход. 17, 10. 12: см. 24, 14; 31, 2.

²⁵²⁾ *Амеросій*, l. 1 de virg. ср. 3. *Бѣда*, Ex. ср. 15.

²⁵³⁾ *Кириллъ Александрійскій*, Glaph. in Ex. l. 9 п. 2.

²⁵⁴⁾ *Іеронимъ*, prol. in Os. и Mich. l. 2. ср. 6 п. 4.

²⁵⁵⁾ *Авустинъ*, Sermon. 367 de cant. Ex.

²⁵⁶⁾ *Рупертъ*, l. 2 in Ex. ср. 38.

него, следовательно и они — такіе же органы и посредники откровенія Божія ²⁵⁷). Что Марія была защитницею открытаго возмущенія противъ Моисея, это видно изъ того, что ея имя поставлено прежде имени Аарона, а также изъ наказанія; ибо женщины надлежитъ повиноваться, а не повелѣвать. (По какому поводу задѣта была жена Моисея — Ефіоплянка, это мы увидимъ въ слѣдующемъ параграфѣ). Моисей, по своей великой протести, терпѣть и молчать, но не молчать Господь, ревнующій о чести Моисея точно такъ же, какъ Моисей ревновалъ прежде о чести Господа ²⁵⁸). Онъ призвалъ Аарона, Марію и Моисея къ сѣднѣ собранія, сошелъ въ облачномъ столбѣ до входу скинии и засвидѣтельствовалъ отсюда, что рабъ его Моисей въречь во всемъ дому его и избѣ изъ пророковъ подобнаго ему, съ которыми Онъ говоритъ устами къ устами, „Какъ же вы — продолжаетъ Богъ — не убоялись упрекать раба Моего Моисея“? Следовательно Ааронъ и Марія тяжко согрѣшили противъ Моисея и противъ Бога: кто не было *незначительнымъ* речитомъ, какъ думаетъ *Златоустъ* ²⁵⁹). И воспламенился гнѣвъ Господа на нихъ, и, когда Богъ ошшелъ въ облачномъ столбѣ, Марія какъ защитница, помыслась проказою какъ отъгомъ. Моисей, дасть поэтому въ лицѣ ея предостерегающій урекъ возмущающимся противъ того, чему учать овещеніи ²⁶⁰).

Ааронъ, сильно устрашенный наказаніемъ Божиимъ и столь же сильно раскаяваясь въ своемъ грѣхѣ, ходатайствуетъ предъ Моисеемъ за свою тяжко наказанную сестру: „не попусти, чтобъ она была, какъ мертворожденный младенецъ, у котораго, когда онъ выходитъ изъ чрева матери своей, истлѣла уже половина тѣла“. И возопилъ Моисей къ Господу: „Боже, нечѣли ее!“ Богъ услышалъ мольбу раба своего, не безъ великаго однако посрамленія и уничтоженія Маріи: какъ публично опозоренная и нечистая она должна быть исключена изъ общества народа и затѣмъ опять принята. Прокаженой Маріи надлежитъ пробыть семь дней внѣ стана ²⁶¹). По отбытіи этого наказанія она

²⁵⁷) Числ. 12, 1—2.

²⁵⁸) Исход. 32: 26.

²⁵⁹) Ном. 7. de poenit.

²⁶⁰) Второз. 24, 9.

²⁶¹) Числ. 12, 9—15.

получаетъ освященіе и очищеніе отъ проказы. Она, поставившая себя въ надменномъ самопревозношеніи на одну доску съ Моисеемъ и превознесшая себя надъ цѣлымъ обществомъ, такъ нечистая выдѣляется изъ числа членовъ народа, — почвавши, достойное возмездіе за ея преступленіе. Только молитва Моисея, оскербленнаго ею, она обизана была своею жизнью. Какимъ высокимъ уваженіемъ пользовалась сестра Моисея у народа, видно изъ того, что доколѣ не возвратилась Марія, народъ не отправлялся далѣе въ путь ²⁶²). Жена Моисея — Еѳиоплянка, следовательно язычница, признается обыкновенно прообразомъ церкви, собранной изъ языческихъ народовъ, Марія же — прообразомъ синагоги, не признающей за нею права на спасеніе, завидующей ей, а потому хулащей и Мессію, изображаемаго Моисеемъ, не вступающей тайны христіанской церкви изъ язычниковъ и завидующей народу, въ рою котораго она истребляется отъ проказы ея неврности ²⁶³).

Далѣе намъ сообщается еще только о смерти Маріи. Когда народъ въ началѣ 40-го года по выходѣ изъ Египта остановился въ Кадесъ, Марія умерла тамъ и погребена въ томъ же мѣстѣ ²⁶⁴). Она умерла, какъ обыкновенно принимаютъ, 180-ти лѣтъ отъ роду: такъ какъ Моисей умеръ въ томъ же году, днѣмъ 120 лѣтъ, а Марія во время рожденія его была уже взрослою, значить, ей было около 10-ти лѣтъ отъ роду, то это число можно считать подходящимъ. Уже показаніе о ея смерти, рѣдко встречаемое въ Священномъ Писаніи относительно женщинъ, и введеніе ея

²⁶²) *Теодоритъ*, Num. int. 28.

²⁶³) *Оригенъ*, hom. 6 и 7. in Num. *Иеронимъ*, in *Sorby*, ср. 2: Марія, то-есть іудейская синагога, и Ааронъ, то-есть плотское священство, роптали противъ закона, но тщетно. Ибо синагога сейчасъ же была поражена проказою и изгнана изъ стана, куда возвратилась по истеченіи законнаго срока. *Americi*, в. 63. п. 57 и *De mansion. fil. Israel* 14. *Кириллъ Александрійскій*, *Glyph. in Num.* п. 1. *Просперъ*, l. de prom. et trav. p. 2, ср. 9 и Num. 12. *Рулофъ*, 1. 1 in Num. ср. 35. *Исидоръ*, *Alleg. V. T.* п. 61. Марія была прообразомъ синагоги, которая была поражена проказою за ропотъ противъ Христа, п. 62. Жена Моисея Еѳиоплянка изображала собою церковь, собранную Христомъ изъ язычниковъ; ревнивая синагога, противодействовавшая изъ-за нея Христу, тогда же была наказана проказою; и Gu. in Num. ср. 14.

²⁶⁴) Число 20, 1.

въ родословіе ²⁶⁵⁾ подтверждаютъ высокое уваженіе, которымъ она пользовалась у народа. Даже въ позднѣйшее время царей она представлялась еще личностію руководящею въ странствованіи по пустынѣ, ибо Михей ²⁶⁶⁾ пишетъ: „я послалъ передъ тобою Моисея, Аарона и Марію“, — честь, принадлежавшая ей какъ пророчицѣ и предводительницѣ женщинъ ²⁶⁷⁾. Вслѣдъ за блаженнымъ Іеронимомъ ²⁶⁸⁾ нѣкоторые толковники ²⁶⁹⁾ относятъ слова пророка Захаріи ²⁷⁰⁾: „и истреблю трехъ ихъ пастырей въ одинъ мѣсяць; и отвертится душа моя отъ нихъ, какъ и ихъ душа отверщается отъ Меня“, — къ Моисею, Аарону и Маріи, каковое сопоставленіе выставляетъ на видъ высокое достоинство послѣдней. Смерть ея указываетъ на то, что и пророчеству положенъ предѣлъ ²⁷¹⁾. Еще во времена Евсевія указывали мѣгилу ея въ Кадесъ-Варни ²⁷²⁾. *Іосифъ* ²⁷³⁾ рассказываетъ, что ей устроены были торжественныя, славныя похороны, что она была погребена на горѣ Синаѣ и народъ оплакивалъ ее 30 дней.

Въ апокрифической литературѣ ²⁷⁴⁾ Марія помѣщается между философиами и ей приписывается химическая книга. По Талмуду ²⁷⁵⁾ Маріамъ умерла не отъ ангела смерти, но отъ лобзанія Божія ²⁷⁶⁾. Въ талмудо-раввинской литературѣ мы читаемъ еще о Маріамъ слѣдующее: Она называлась также Ефратою, такъ какъ она помогала при родахъ, и вышла замужъ за Халева ²⁷⁷⁾. Такъ какъ она на берегу стояла въ ожиданіи изъ-за Моисея,

²⁶⁵⁾ 1 Парал. 6, 3.

²⁶⁶⁾ 6, 4.

²⁶⁷⁾ Уже Халкедейскій парафрастъ, переводитъ: „Я послалъ передъ тобою трехъ пророковъ — Моисея для судороизводства, Аарона для очищенія народа, Марію для вразумленія женщинъ. Такъ же разсуждаютъ *Іеронимъ, Кириллъ Александрійскій, Гаимонъ* (Наумо), *Лиракъ, Гуто, Корн. а Лянде, Теодоритъ* и другіе.

²⁶⁸⁾ Въ толков. на Захар. 11, 8.

²⁶⁹⁾ Remihius, Albertus, Hugo, Jalmaeta.

²⁷⁰⁾ Захар. 11, 8.

²⁷¹⁾ *Кирилъ Александрійскій*, *Graph.* и *Бѣда*, *Guaest. in Num. ep. 17.*

²⁷²⁾ *De situ et nom. loc. heb. de Pentat.*

²⁷³⁾ *Ant. IV. 4, 6.*

²⁷⁴⁾ *Сл. Фабриція Psendep*, tom. I, p. 869.

²⁷⁵⁾ *Tract. Rava bathra f. 17.*

²⁷⁶⁾ *Эйзенменгеръ*, *разобл. іуд.* Томъ I, стр. 864.

²⁷⁷⁾ *Mid. Rabba Ex. 1.*

то во Асіроѣвѣ весь Израиль ожидалъ семь дней, пока она выздоровѣла ²⁷⁸). Маріамъ пѣла при морѣ, и названіе „пророчицы“ прослало ее; когда же она стала клеветать на Моисея, то Богъ сказалъ: „пусть она потерпитъ кару и пойдетъ въ рудники“ ²⁷⁹). Источникъ, текшій для израильтянъ во время странствованія въ пустынь, продолжалъ течь за добродѣтель Маріамы до самой смерти ея ²⁸⁰). Въ Сихинѣ одинъ слѣпой вошелъ въ воду искупаться и попалъ именно въ источникъ (колодезь) Маріамы, и исцѣлился отъ своей болѣзни ²⁸¹). Магометъ, сливающій въ третьей сурѣ Пресвятую дѣву Марію съ Маріамой, сестрою Моисея, и считающій Марію и Елисавету сестрами, составляющими вмѣстѣ съ Иисусомъ, Іоанномъ и Захаріею семейство Амрама, пишетъ о Маріамъ: „и Марія, дочь Амрама, да будетъ для нихъ примѣромъ; она сохранила цѣломудріе, и мы вдохнули въ нее нашъ духъ, и она вѣровала въ слово Господа своего и въ Его писанія и была кротка и послушна“ ²⁸²).

Ж е н а М о и с е я .

Когда Моисей, который, несмотря на свое египетское воспитаніе, носилъ въ себѣ всосанную уже съ матернимъ молокомъ любовь къ своему народу, убійствомъ египтянина, обижавшаго еврея, навлекъ на себя гнѣвъ Фараона, онъ бѣжалъ въ землю Мадіамскую и остановился у одного колодезя. И вотъ сюда пришли семь дочерей Мадіамскаго священника (и князя?) Рагуила, называемаго также Іоѳоромъ, чтобы напоить свои стада. Такъ какъ прочіе пастухи хотѣли отогнать ихъ отъ колодезя, то Моисей, подобно тому, какъ нѣкогда Іаковъ ²⁸³) защитилъ дочерей священника отъ пастуховъ и напоилъ овецъ ихъ. Возвратившись домой онъ разсказалъ объ этомъ отцу своему, который сказалъ: „зачѣмъ вы оставили этого человѣка? Позовите его, и пусть онъ

²⁷⁸) Rab. T. Sota q.

²⁷⁹) Mid. Rabba Deut. 6.

²⁸⁰) B. T. Taanit 9.

²⁸¹) Mid. Babba Num. 18.

²⁸²) Sur. 66, 13.

²⁸³) Бытія. 29, 10.

застъ хлѣбъ“. По Мидрану ²⁸⁴) дочь Іоѳорова Сепѳора при этихъ словахъ побѣжала быстро, подобно птицѣ, и привела Моисея. Она называлась Сепѳорою, потому что держала домъ въ чистотѣ, какъ птица. Дружелюбно принятый въ гостепріимномъ домѣ Іоѳора, Моисей рѣшился остаться у него и — вѣроятно, послѣ долгаго пребыванія здѣсь—женился на дочери Іоѳоровой *Сепѳортъ*, (евр. Циппора = *avicala*, птичка). Она была старшею и прекраснѣйшею изъ дочерей Іоѳоровыхъ ²⁸⁵). Она родила ему сына, котораго онъ назвалъ Гирсамомъ (то-есть пришельцемъ, чужестранцемъ), говоря: „я сталъ пришельцемъ въ чужой землѣ“. Второго сына, подареннаго ему Сепѳорою, онъ назвалъ Еліазеромъ (Богъ есть помощъ) потому что Богъ избавилъ его отъ руки Фараона ²⁸⁶). Такъ какъ мадаанитяне происходили отъ сѣмени Авраамова чрезъ Хеттуру, то они были родственны израильтянамъ и, повидимому, сохранили познаніе объ истинномъ Богѣ, потому что нигдѣ мы не читаемъ того, чтобы Іоѳоръ былъ идолопоклонникомъ ²⁸⁷). Тѣмъ не менѣе Сепѳора была чужеземкою, и ея соединеніе съ Моисеемъ признается прообразомъ сочетанія Христа съ церковію изъ язычниковъ ²⁸⁸). По Корану ²⁸⁹) одна изъ двухъ дѣвушекъ, стада которыхъ напоилъ Моисей, подходитъ къ нему робко и сообщаетъ ему, что его зоветь отецъ ихъ, чтобы вознаградить его. Она же настаивала передъ отцомъ своимъ Шодибомъ (Іоѳоромъ) нанять его за извѣстное вознагражденіе. Тогда отецъ сказалъ: „я отдамъ тебѣ въ жену одну изъ этихъ дочерей моихъ, если ты наймешья у меня на восемь лѣтъ за плату“. Моисей согласился на это условіе. Магометъ, повидимому, имѣлъ здѣсь въ виду договоръ между Іаваномъ и Іаковомъ (Быт. гл. 29).

Когда Моисей призванъ было Господомъ у горѣвшаго терно-

²⁸⁴) Mid. Rabba Ex. 1.

²⁸⁵) Кириллъ Александрійскій, l. 1. Glaph. in Ex. Прокотій, in Ex. ср. 2.

²⁸⁶) Исход. 2, 15—22.

²⁸⁷) Орменъ, прим. 11. in Gen.

²⁸⁸) Кириллъ, l. c. Прокотій, l. c. Теодоритъ, int. 4. Ex. (Моисей) былъ прообразомъ Христа: родившись по плоти отъ іудеевъ Онъ нарекъ своею невестою церковъ изъ язычниковъ, Рупертъ, l. 1 in Ex. ср. 20. Беда, ср. 5 in Ex. Glossa ordin., Ex. ср. 2.

²⁸⁹) Sur. 28, 26—29.

заго куста вывести народъ Израильскій изъ Египта и получилъ позволеніе у своего тестя возвратиться въ Египеть, онъ взялъ жену и двоихъ сыновей своихъ, посадилъ ихъ на ослъ и отправился въ Египеть. Дорогою на ночлегъ его встрѣтилъ ангелъ Господень и грозилъ умертвить его. Эта угроза со стороны Господа была вызвана тѣмъ, что младшій сынъ Моисея не былъ обрѣзанъ, какъ это видно изъ послѣдующаго; ибо чтобы выполнить съ успѣхомъ божественное посланничество въ Египть, Моисею надлежало быть вѣрнымъ рабомъ въ своемъ собственномъ домѣ. Причина того, что младшій сынъ Елизеръ не былъ обрѣзанъ, заключается не въ сопротивленіи со стороны матери обрѣзанію вообще, такъ какъ старшій сынъ уже носилъ на себѣ этотъ знакъ, но въ томъ, что Елизеръ родился, вѣроятно, незадолго до отправленія Моисея въ путь, и Сепеора, озабоченная судьбою ребенка по поводу предстоящаго путешествія, откладывала обрѣзаніе его. Нѣкоторые полагаютъ, что Моисей былъ угрожаемъ смертію потому, что взялъ съ собою въ Египеть желу и дѣтей, служившихъ для него препятствіемъ въ осуществленіи его призванія, почему онъ и отошелъ ихъ обратно домой; однако Сепеора думала, что угроза Моисею была слѣдствіемъ пренебреженія обрѣзаніемъ ея сына, и такъ какъ религиозное расположеніе жены проявилось въ совершеніи этого обрѣзанія, то ангелъ и отошелъ отъ Моисея²⁹⁰). Сепеора, сознавая опасность, угрожающую ея мужу, взяла тотчасъ каменный ножъ (острый камень, которыхъ было много въ пустынѣ), обрѣзала имъ крайнюю плоть своего младшаго сына и, бросивъ къ ногамъ его, сказала: „ты женихъ крови у меня“.

Эти слова были объясняемы различно. По нѣкоторымъ Сепеора бросила окровавленную крайнюю плоть ребенка къ ногамъ ангела, чтобы умилостивить его кровію, какъ будто бы она хотѣла сказать: если ты гнѣваешься на Моисея за пренебреженіе обрѣзанія моего сына, то вотъ крайняя плоть обрѣзаннаго,—отойди отъ моего мужа²⁹¹)! По другимъ Сепеора бросила крайнюю плоть къ ногамъ Елизера. Но, какъ это подтверждается послѣдующими словами, она бросила крайнюю плоть къ ногамъ Моисея,

²⁹⁰) *Теодоритъ*, inter. 14. *Еход. Проконій*, Ех. ср. 4.

²⁹¹) Халдейскій парафрастъ.

тебы избавить его отъ смерти и вынудить цѣною крови обрѣзаніемъ. Такимъ образомъ она сама получила обратно своего мужа, и онъ действительно сдѣлалъ женихомъ крови. Менѣе состоятеленъ взглядъ многихъ протестантовъ, что Сепфора бросила окровавленную крайнюю плоть къ ногамъ Моисея, потому что совершила обрѣзаніе съ отвращеніемъ. Такое введеніе отнюдь не идетъ къ тому опасному и затруднительному положенію, въ которомъ находилась Сепфора. Поэтому слова: „ты женихъ крови у меня“ суть слова не разгнѣванной (Рабанъ), но нѣжно любящей супруги, которая въ своей благоговѣйной любви хочетъ сказать: какъ женихъ по праву не можешь быть уже отнятъ у невесты, такъ и ты не можешь быть отнятъ у меня, потому что я пожертвовала Господу кровь обрѣзанія, за несовершеніе котораго тебѣ угрожала опасность смерти. И отошелъ отъ него (Моисея) ангелъ. Тогда сказала она: „женихъ крови— по обрѣзанію“²²²⁾. *Рувертъ*²²³⁾ думаетъ, что Сепфора, бросая крайнюю плоть къ ногамъ Моисея, умоляла его возвратиться домой, чтобы съ ними не приключилось на пути новаго несчастья. По *Лирани* вслѣдствіе этого происшествія она оставила Моисея и возвратилась къ отцу. Очень можетъ быть, что это происшествіе послужило для Моисея однимъ изъ поводовъ не брать съ собою въ Египетъ жены и дѣтей, но возвратитъ ихъ къ тещю; ибо изъ Исход. 18, 2 мы узнаемъ, что Моисей отослалъ ихъ для того, чтобы тѣмъ свободнѣе и безпрепятственнѣе жить для своего великаго призванія и избавить жену и дѣтей, быть можетъ, отъ ярости Фараона. Сдѣлано ли это было отсюда или изъ Египта, этого нельзя сказать съ достовѣрностью. *Геромизмъ*²²⁴⁾ думаетъ, что ангелъ, угрожая ему смертію, хотѣлъ дать ему понять, чтобы онъ, сдѣлавшись органомъ Божиимъ, воздерживался отъ жены, и потому онъ и отослалъ ее. И *Епифаний*²²⁵⁾ держится того взгляда, что Моисей, послѣ того какъ поставленъ былъ пророкомъ, воздерживался отъ своей жены и не имѣлъ уже болѣе отъ нея дѣтей.

²²²⁾ Исход. 4, 18—26.

²²³⁾ L. 1 in Ex. ср. 20.

²²⁴⁾ L. 1 adv. Jovin. n. 20.

²²⁵⁾ Lib. 3 adv. haer. tom. 2. haer. 78.

Когда Моисей вывелъ израильтянъ изъ Египта, поразилъ Амалитянъ въ пустынѣ и расположился станомъ у горы Жерива, Иооръ, услышавъ объ этомъ, взялъ жену Моисееву и двоихъ сыновей ея, Гирсама и Елизера, посѣвшихъ въ пустыню и даль знать о себѣ Моисею: „я, тещь твой Иооръ, иду къ тебѣ, и жена твоя, и два сына ея съ нею“. Тогда Моисей вышелъ ему навстрѣчу, поклонился ему до земли и цѣловалъ его. Иооръ, въ радостномъ признаніи того, что Господь сотворилъ надъ Израилемъ при выходѣ его изъ Египта, принесъ всесожженіе Богу Израилеву и вступилъ въ чинство первенца языческихъ народовъ въ религиозное общество Израиля²²⁶⁾.

Еще одинъ только разъ упоминается о женѣ Моисеевой, именно когда Марія и Ааронъ упрекали или порицали Моисея за жену его, Еѳіоплянку²²⁷⁾. Кто такое эта Еѳіоплянка²²⁸⁾? *Иосифъ*²²⁹⁾ и вслѣдъ за нимъ нѣкоторые католическіе толкователи²³⁰⁾ сообщаютъ слѣдующее: когда Моисей уже выросъ, царь Еѳіопскій пошелъ войною на землю Египетскую, разбилъ войско Египетское и осадилъ Мемфисъ. Въ такихъ тѣсныхъ обстоятельствахъ Египтяне обратились къ своимъ оракуламъ, которые сказали имъ, что помощь будетъ найдена у еврей. И вотъ Фараонъ приказываетъ своей дочери уступить ему Моисея, чтобы онъ сталъ во главѣ войска. При помощи новой военной хитрости Моисей разбилъ Еѳіоплянъ и дошелъ до столицы Савы (Мероэ), которая была осаждена имъ. Во время этой осады Тарбиса, дочь царя Еѳіопскаго увидѣла прекраснаго полководца Моисея и влюбилась въ него. Такъ какъ любовь ея къ нему возрастала все болѣе и болѣе, то она послала къ нему своего слугу съ предложеніемъ своей руки, принятой имъ подѣ тѣмъ условіемъ, чтобы ему былъ переданъ городъ. Когда это было исполнено, Моисей женился на Тарбисѣ и возвратился вмѣстѣ съ нею въ Египетъ побѣдителемъ. Этому разсказу даютъ обыкновенно мало вѣры. Основываясь на прибавленіи въ еврейскомъ текстѣ: „ибо

²²⁶⁾ Исход. 18, 1—7.

²²⁷⁾ Числ. 12, 1.

²²⁸⁾ Сл. *М. Шмалъца*, De uxore Mosis aethiopiassa diss. Lips. 1673.

²²⁹⁾ Ant. lib. II, ср. 10.

²³⁰⁾ Евсевій, Рувертъ и другіе.

онъ взялъ за себя Еѳіоплянку²⁰¹, нѣкоторые²⁰¹), въ особенности протестанты, склоняются къ тому мнѣнію, что Моисей по смерти Сепѳоры (о чемъ однако ничего не говорятъ Священное Писаніе) или даже при жизни Сепѳоры во время странствованія въ пустынь женился на Еѳіоплянкѣ, и такъ какъ братъ и сестра Моисея видѣли въ этомъ бракѣ безчестіе для своего семейства, то они и возмущались противъ него: они не разумѣли тайны, изображаемой этимъ бракомъ, именно сочетанія Христа съ языческою церковію. Однако противъ этого слѣдуетъ замѣтить, что эта тайна изображалась уже бракомъ Моисея съ Сепѳорою и что сверхъ того представляется невѣроятнымъ, чтобы Моисей въ его положеніи взялъ еще другую жену. Поэтому мы слѣдуемъ большинству католическихъ толкователей²⁰² и разумѣемъ подъ Еѳіоплянкою не другаго кого, какъ самое Мадіантянку Сепѳору; ибо Еѳіопія (т.-е. Кушъ) обнимаетъ въ обширномъ смыслѣ слова южныя страны, граничація съ востока Евфратомъ и Персидскимъ заливомъ, съ Запада Ниломъ и пустынею. Марія и Ааронъ съ замѣреніемъ называютъ свою невѣстку Мадіантянку Кушиткою или Хамитяною, чтобы сильнѣе выразить свое презрѣніе къ ней. Что собственно подало поводъ къ этой жалобѣ, неизвѣстно. Нѣкоторые думаютъ, что Марія и Ааронъ въ тѣлесномъ надменіи своею національностью вообще не одобряли бракъ Моисея. Но еслибы это было такъ, въ такомъ случаѣ непонятно, почему эта жалоба не была заявлена ими тотчасъ по прибытіи Сепѳоры. Невѣроятно также и то, чтобы Марія и Ааронъ вообще могли упрекать Моисея за такой бракъ, въ который онъ вступилъ въ чужой землѣ какъ бѣглець. Вѣроятнѣе то, что Сепѳора, по причинѣ исключительныхъ преимуществъ Моисея и своего почетнаго положенія, превозносилась надъ Аарономъ и Марією, чѣмъ и возбудила зависть въ послѣднихъ. Невѣроятнымъ представляется взглядъ парафраста и нѣкоторыхъ раввиновъ, что Моисей, послѣ своего призванія,

²⁰¹) Кириллъ Александрійскій in Num. n. 2. Прокопій in. Num. 12. Иринеѣ, cont. paer. l. 4. n. 12.

²⁰²) Агустинъ, quaest. 20 in Num. и De mir. s. script. cp. 28. Θεοδορίτῃ, int. 22. in Num., Рупертъ, Диранъ, Са, Маріана, Менохій, Туринъ, Гордонусъ, Корн. а Лянде, Кальметъ и другіе.

развелся съ своею женою и за этотъ разводъ былъ порицаемъ Аарономъ и Марією, державшими сторону жены Моисеевой. Какъ бы то ни было, торжественнымъ оправданіемъ Моисея со стороны Господа былъ одобренъ бракъ его съ Есіоплянкою ³⁰³). Эта Есіоплянка служить не только прообразомъ церкви изъ язычниковъ ³⁰⁴), но и символомъ человеческой философіи, которая должна присоединяться къ созерцательной жизни (Моисею) ³⁰⁵).

Дочери-наследницы Салпаада.

Между тѣмъ какъ въ родословныхъ таблицахъ женщины и въ особенности дочери обыкновенно совершенно обходятся молчаніемъ, во время второго истребленія народа въ пустынь ³⁰⁶) о дочеряхъ Салпаада (Целожада) изъ рода Гааада, сына Махирова, изъ племени Манасоина, дѣлается специальное упоминаніе, такъ какъ онѣ послушили поводомъ къ специальному законному опредѣленію. У этого Салпаада было пять дочерей: Махла (Маала), Ноа, Хогла (Хегла), Мила (Мелха) и Өирца (Өерса) и вовсе не было сыновей ³⁰⁷). Когда племена Израилевы были подвергнуты истребленію, чтобы согласно опредѣленію Божію, раздѣлить между ними землю соотвѣтственно большому или меньшему числу ихъ родовъ, эти дочери явились предъ Моисея, Елеазара и нинзей, собравшихся у входа синаи собранія, и сказали: „отецъ нашъ умеръ въ пустынь, и онъ не былъ въ числѣ сообщниковъ, собравшихся противъ Господа со скопцемъ Кореовымъ“, чѣмъ могъ бы заслужить исключеніе изъ участія въ обѣтованной землѣ, „но за свой грѣхъ умеръ“, то есть за всеобщій ровоть въ пустынь или же по причинѣ всеоб-

³⁰³) *Origenes*, hom. 6 in Num.

³⁰⁴) *Origenes*, l. с. *Приней*, cont. haer. 1, 4. n. 12. Моисей взял жену Есіоплянку, которую сдѣлалъ Израилтянкою, предъизображая пріятіе дикой маслинн въ обогороженной маслинѣ... Бракъ Моисея предуказывалъ на бракъ Слова, а жена Есіоплянка—на церковь изъ язычниковъ. *Rupertus*, ср. 35 in Num. *Бѣда* и другіе.

³⁰⁵) *Григорій Нисскій*, De vita Moys. *Rupertus*, Ех. ср. 20.

³⁰⁶) Числѣ 26, 33.

³⁰⁷) Числѣ 27, 1; 36, 10. Ис. Нав. 17, 8. 1 Парал. 7, 15.

щей связи между грѣховностію и смертію. Даже и въ томъ случаѣ, если дочери Салпаада хотѣли оказать, что отецъ ихъ ускоришь свою смерть какими-либо особенными преступками, онѣ все-таки знали, что послѣдніе не составляютъ такого проклятiя, которое должно тяготѣть надъ его родомъ; для нихъ смерть есть оброкъ грѣха вообще. „И сыновей у него не было. За что исчезать имени отца нашего изъ племени его, потому что нѣтъ у него сына?“ А это было въ такомъ случаѣ, еслибы, за неимѣніемъ сына, ему не досталось наслѣдственной части земли; потому что съ выходомъ дочерей его замужъ въ другіе роды его родъ угасъ бы. Еслибы напротивъ того дочери получили собственный наслѣдственный удѣлъ среди братьевъ отца ихъ, въ такомъ случаѣ семейное имя сохранилось бы, потому что онѣ вышли бы замужъ за мужьевъ, которые вступили бы въ обладаніе ихъ наслѣдствомъ, но такъ, что дѣти получили бы и продолжили бы имя и наслѣдство дѣда съ матерней стороны. „Дай намъ — продолжаютъ онѣ — удѣлъ среди братьевъ отца нашего!“

Въ основанiи этой просьбы, предполагающей непрерывное продолженіе родовыхъ вѣтвей, лежитъ принципъ личнаго достоинства, непрекращающагося личнаго имени. Дочери хотѣтъ прежде всего поддержать имя и память своего отца въ соответственномъ наслѣдственномъ удѣлѣ, но въ тоже самое время дѣйствуютъ посредственно и въ пользу своего женскаго достоинства, настаивая на продолженіи семейнаго имени только чрезъ женское поколѣніе. Выступленіе ихъ на сцену въ качествѣ мужчинъ, имѣвшее своимъ результатомъ законъ о дочеряхъ-наслѣдницахъ, а вмѣстѣ съ нимъ значительное возвышеніе женщины въ социальномъ отношеніи, было актомъ истинно нравственнаго подвига, и потому имена ихъ заслуживали быть приведенными и увѣковѣченными.

Этотъ вопросъ, должны ли вообще существовать дочери-наслѣдницы, былъ такъ новъ для Моисея, что онъ испрашиваетъ особаго разрѣшенія его у Господа, отвѣчающаго ему такъ: „правду говорятъ дочери Салпаадовы; дай имъ наслѣдственный удѣлъ среди братьевъ отца ихъ, и передай имъ удѣлъ отца ихъ“. По этому поводу Богъ далъ общій законъ о наслѣдствѣ, долговѣствующій навсегда оставаться въ силѣ во Израилѣ: если

израильтянинъ умереть и не оставить сыновей, то удѣлъ его долженъ переходить къ его дочери (дочерямъ); если же не будетъ у него дочерей, то—къ братьямъ его; а если не будетъ и братьевъ—то къ братьямъ отца его или къ ближайшимъ кровнымъ родственникамъ ³⁰⁸).

Однако этимъ неограниченнымъ правомъ дочерей-наслѣдницъ Салпаада были, повидимому, затронуты интересы колѣна Манассина; поэтому главы семействъ поколѣнія Гааадова, къ которому принадлежалъ Салпаадъ, пришли къ Моисею и князьямъ и сдѣлали имъ представленіе въ такомъ смыслѣ, что велѣдствіе передачи наслѣдственного удѣла дочерямъ Салпаадовымъ, въ случаѣ выхода ихъ замужъ въ другое колѣно, сократится область, предназначенная колѣну Манассину. Они ссылались на опредѣленіе Божіе о раздѣленіи между израильтянами земли въ удѣлъ по жребію, понимая это опредѣленіе, на основаніи обитованія о вѣчномъ обладаніи Ханааномъ и законнаго опредѣленія о неотчуждаемости наслѣдственного удѣла, въ такомъ смыслѣ, что жребій, выпавшій каждому колѣну, долженъ сохраняться неприкосновеннымъ на вѣчныя времена. Такъ какъ наслѣдственный удѣлъ ихъ соколѣнника Салпаада достался его дочерямъ, то въ случаѣ выхода ихъ замужъ въ другія колѣна, удѣлъ ихъ перейдетъ въ другое колѣно, и значить, отойдетъ отъ ихъ собственнаго колѣна. Въ юбилейный годъ этотъ наслѣдственный удѣлъ уже окончательно переходитъ въ обладаніе чужаго колѣна, такъ какъ онъ долженъ возвратиться къ законнымъ наслѣдникамъ, хотя бы онъ въ промежуточное время и былъ купленъ манасситами. Этотъ предложенный вопросъ Моисей рѣшаетъ по повелѣнію Божію въ томъ смыслѣ, что дочери Салпаадовы могутъ, если захотятъ, выходить замужъ, съ тѣмъ однако условіемъ, чтобы мужъ ихъ принадлежалъ къ какому-нибудь племени колѣна отца ихъ, потому что наслѣдственный удѣлъ не долженъ переходить отъ одного колѣна къ другому и никто чрезъ женитьбу на дочери-наслѣдницѣ изъ другаго колѣна не можетъ дѣлаться обладателемъ-собственникомъ въ этомъ колѣнѣ. Это постановленіе дѣлается общимъ закономъ для всѣхъ дочерей-наслѣдницъ во Израилѣ, такъ что послѣднія могутъ выходить замужъ только въ своемъ колѣнѣ.

³⁰⁸) Числь 27, 1—11.

Вслѣдствіе этого закона пять дочерей Салпаадовыхъ вышли замужъ за сыновей дадей своихъ (за двоюродныхъ братьевъ), слѣдовательно изъ колѣна Манассіина, и такимъ образомъ наследственный удѣлъ ихъ остался въ отцовомъ колѣнѣ³⁰⁹). При существованіи сыновей дочери повидимому не были наследницами; встрѣчаются однако и исключенія, въ особенности въ болѣе состоятельныхъ семействахъ. Такъ Іовъ, стоявшій конечно внѣ Моисеева закона, далъ тремъ дочерямъ своимъ наследственную часть посреди братьевъ ихъ³¹⁰). Впрочемъ это уравненіе сестеръ съ братьями имѣетъ въ виду представить намъ наглядно господствовавшее въ семействѣ Іова братское согласіе. Халевъ даетъ дочери своей Ахсѣ кромѣ земли полуденной еще верхніе и нижніе источники³¹¹). Въ такихъ случаяхъ мужья, если они принадлежали къ другому колѣну, принимались повидимому въ колѣно и племя женъ. Такъ напр. рабъ египтянинъ Іарха, которому Шешанъ отдалъ свою единственную дочь въ жену, вошелъ въ колѣно ея³¹²); такъ Іанръ, сынъ Сегува изъ колѣна Іудина и дочери Махира, сына Манассіи³¹³), приводится въ числѣ Манасситовъ³¹⁴) и получилъ въ наследственный удѣлъ завоеванную имъ область Васанъ въ полуплемені Манассіинномъ. Точно также сыновья священника, женившіеся на дочери богатаго Галаадитянина Верзелія, стали называться именемъ ея³¹⁵), по той, безъ сомнѣнія, причинѣ, что онъ чрезъ свою жену наследовалъ часть имѣній Верзелія, хотя у послѣдняго были и сыновья³¹⁶).

Талмудъ изображаетъ дочерей Салпаада мудрыми, добродѣтельными и свѣдущими въ Писаніи³¹⁷). Услышавъ, что земля должна быть раздѣлена только между мужчинами, онѣ сошлись посовѣтоваться между собою и сказали: „милость Божія—не то.

³⁰⁹) Числѣ глава 36.

³¹⁰) Іов. 42, 15.

³¹¹) Імс. Нав. 15, 17 и дал.

³¹²) 1 Парал. 2, 34, 35.

³¹³) 1 Парал. 2, 21.

³¹⁴) Числѣ 32, 41. Второз. 3, 14.

³¹⁵) 1 Ездры 2, 61. Неем. 7, 63.

³¹⁶) 2 Цар. 19, 32. 3 Цар. 2, 7.

³¹⁷) V. Raba Batra 119.

что милость человѣческая. Последняя имѣеть въ виду только мужчинъ; милость же Божія простирается и на мужчинъ и на женщинъ, ибо сказано: благъ Господь ко всѣмъ и щедроты Его на всѣхъ твореніяхъ Его³¹⁸).

Р а а в ъ и Х а з в а.

Знаменательную роль между ветхозавѣтными женщинами играетъ Раавъ. Когда Иисусъ Навинъ расположился съ израильтянами станомъ въ Ситтимъ и готовился овладѣть землею обрѣтованною, онъ послалъ тайно двухъ соглядатаевъ осмотрѣть землю и укрѣпленный пограничный городъ Іерихонъ. Они пришли въ Іерихонъ и вошли вечеромъ въ домъ блудницы, именовъ Раавы, чтобы переночевать у нея. Какимъ ремесломъ занималась Раавъ, относительно этого господствуютъ два различныхъ взгляда. Еврейское слово обозначаетъ ее публичною непотребною женщиною, съ чѣмъ соглашаются и Новый Завѣтъ³¹⁹), древніе переводчики³²⁰), всѣ святые отцы и большинство толкователей. Какъ извѣстно, ханаанское идолопоклонство было связано съ проституціей женщинъ и развратомъ. По извращеннымъ нравамъ этого народа такое ремесло, т.-е. проституція въ честь извѣстнаго божества, не было повтому въ то время безчестнымъ; напротивъ того въ качествѣ жрицы Астарты Раавъ была даже лицомъ, пользовавшимся уваженіемъ. Если повтому еврейскіе соглядатаи вошли въ домъ Раавы, то мы не должны предполагать въ нихъ какого-нибудь дурнаго намѣренія; противъ этого говорить религіозный характеръ этихъ мужей, равно какъ и павшій на нихъ выборъ, который сдѣланъ былъ Иисусомъ Навиномъ, конечно, не легкомысленно, такъ что онъ могъ располагаться на твердость ихъ характера. Такимъ образомъ они вошли въ домъ Раавы, потому что его какъ мѣсто языческаго культа легко было найти, не возбуждая притомъ большаго подозрѣнія, и сверхъ того онъ имѣлъ выгодное мѣстоположеніе

³¹⁸) Sifre di be Rab. Pinchas.

³¹⁹) Евр. 11, 31. Іак. 2, 25.

³²⁰) LXX, Вулгата, Сирскій и Аравійскій.

въ городской стѣнѣ. Мы можемъ даже утверждать, что самъ Господь направилъ стопы соглядатаевъ къ этой женщинѣ, прозрѣвъ въ этой грѣшницѣ наиболѣе подходящее лицо для достиженія своей цѣли, такъ какъ она, потрясенная слухомъ о чудесахъ Господа надъ Израилемъ, восприняла Его вѣрою и избавила отъ гибели какъ себя, такъ и домъ свой. Но вслѣдъ за парафрастомъ и Иосифомъ Флавиемъ³²¹⁾ раввины, а также нѣкоторые другіе толковники³²²⁾ утверждаютъ, что Раавъ была *содержательницею гостинницы*, производя еврейское слово отъ *alage*, питать, и опираясь на то, что князь Салмонъ изъ колѣна Иудина никогда не женился бы на личности съ такою дурною славою, да и соглядатаи не вошли бы въ домъ такой непотребной женщины. Между тѣмъ какъ *Серарій*³²³⁾ старается доказать, что въ то время еще не существовало гостинницъ, другіе приводятъ примѣры на то, что какъ у египтянъ³²⁴⁾, такъ и у грековъ³²⁵⁾ женщины занимались ремеслами и содержали гостинницы. *Санкцій* ссылается также на двухъ женщинъ, спорившихъ въ началѣ царствованія Соломона о живомъ ребенкѣ³²⁶⁾, что были не блудницы, но занимались честнымъ ремесломъ, а равно и на сильную женщину книги Притчей Соломоновыхъ³²⁷⁾, питающую себя и свое семейство трудами рукъ своихъ. Въ подобномъ же смыслѣ и торговый городъ Тиръ называется этимъ именемъ³²⁸⁾. Другіе³²⁹⁾ стараются соединить оба мнѣнія въ томъ смыслѣ, что Раавъ была содержательницею гостинницы, которая однако отнюдь не вела цѣломудренной жизни, каковое подозрѣніе вообще легко возбуждается по отношенію къ одинокимъ женщи-

³²¹⁾ Ant. lib. V, 1, 2.

³²²⁾ *Диракъ*; *Григорій Назіанзинъ*, or. de 14 de rap. amore: Раавъ блудница, однако блудница не по профессіи. *Vatablus, Mariana, Pagninus, Arias, Montanus.*

³²³⁾ Tob. 6, ср. 1, quaest. 3.

³²⁴⁾ *Геродотъ*, l. 2, ср. 35. *Софоклъ*, in Oedip. Col. p. 283.

³²⁵⁾ *Аристофанъ*, Pluti act. 2. Scen. 4 и Ran. act. 2. Scen. 4. *Анулей*, l. 1, Metam.

³²⁶⁾ 3 Цар. 3, 16.

³²⁷⁾ 31, 10—29.

³²⁸⁾ Исаи 23, 15.

³²⁹⁾ Calmet, Estius, Malvenda.

намъ, занимающимся какимъ-нибудь публичнымъ ремесломъ. Итакъ, вѣрно то, что предшествующая жизнь Раавы по нашимъ понятіямъ отнюдь не была чистая, отъ чего она быть-можетъ получила и свое имя: блудящая, хотя ее однако и нельзя считать личностію низкою²²⁰); но не достовѣрно то, была ли она вмѣстѣ съ тѣмъ и содержательница гостинницы. Однако сердце ея повидимому уже измѣнилось и порвало связь съ прежнею жизнію въ то время, какъ къ ней пришли соглядатаи, это видно изъ ея словъ и поступковъ; и нельзя признать совсѣмъ неосновательнымъ мнѣнія Лирана, что она еще прежде, чѣмъ услышала о великихъ дѣлахъ Іеговы надъ Израилемъ, раскаявалась въ своей прежней жизни и начала склоняться къ вѣрѣ въ Бога Израилева.

Услышавъ, что чужіе люди остановились въ домѣ Раавы, царь іерихонскій возымѣлъ подозрѣніе и послалъ сказать ей: „Выдай людей, пришедшихъ къ тебѣ, которые вошли въ твой домъ ночью; ибо они пришли высмотрѣть всю землю“. Раавъ, предполагавшая быть-можетъ уже съ самаго начала опасность для своихъ гостей, но увидѣвшая ее несомнѣнно при приближеніи царскихъ вѣстниковъ, скрыла двоихъ соглядатаевъ на плоской кровлѣ своего дома подъ снопами льна и сказала царскимъ сыщикамъ: „точно приходили ко мнѣ люди, но я не знала, откуда они. Когда же въ сумерки надлежало затворять ворота, тогда они ушли; не знаю, куда они пошли. Гонитесь скорѣе за ними; вы догоните ихъ“. Какъ смотрѣть на эту ложь, которою Раавъ не только отстраняетъ отъ себя всякое подозрѣніе въ сношеніи съ пришедшими къ ней еврейскими соглядатаями, но и отклоняетъ дальнѣйшіе розыски ихъ въ ея домѣ и уничтожаетъ самую возможность поймать ихъ? На нее слѣдуетъ смотрѣть точно такъ же, какъ и на вынужденную ложь египетскихъ повивальныхъ бабокъ. Ложь недозволительна даже и тогда, когда дѣло идетъ о спасеніи жизни человѣческой. Допуская даже, что Раавъ, убѣжденная во всемогуществѣ Іеговы и въ истинности Его чудесъ, поступала съ доброю вѣрою въ то, что истинный Богъ предназначилъ землю ханаанскую израильтянамъ, и потому всякое сопротивление имъ было бы тщетнымъ, представляя собою без-

²²⁰) Malvenda въ толкованіи на 2 главу книги Іисуса Навина.

смысленное рабоборство противъ всемогущаго Бога, что дагѣе она руководствовалась притомъ вовсе не намѣреніемъ спасти себя и своихъ родныхъ отъ гибели, и внутреннее расположеніе ея, изъ котораго вытекалъ ея поступокъ, коренилось въ вѣрѣ въ живаго Бога, — все-таки мы не можемъ вполнѣ извинить ея ложь: она есть и остается грѣхомъ слабости, къ которому эта женщина прибѣгла въ крайности и съ добрымъ намѣреніемъ³²¹⁾ и который былъ прощенъ ей милосердо ради ея вѣры и ея дѣлъ. Итакъ не ложь ея, но добрыя ея дѣла и вѣра были впоследствии времени награждены Богомъ³²²⁾.

Можно ли обвинять Рааву въ измѣнѣ своей странѣ и своему народу за то, что она не только пріютила враговъ-соглядатаевъ, но и содѣйствовала ихъ спасенію и побѣгу? Нѣтъ, нельзя. Она признавала вѣрою опредѣленіе Божіе объ истребленіи ея народа, а равно и то, что сопротивленіе съ ея стороны было бы напрасно и что выдавая чужестранцевъ, она только еще болѣе увеличивала бы виновность своего народа, но что напротивъ того сохраненіемъ ихъ она приноситъ величайшую пользу самой себѣ, именно сохраненіе своей собственной жизни и еще гораздо большее благо—вѣру и познаніе истинной религіи, а вмѣстѣ съ этимъ надежду на еще блаженнѣйшее состояніе въ загробной жизни.

Послѣ того какъ царскіе послы, повѣрившіе на слово Раавѣ какъ жрица и потому самому отказавшіеся отъ поисковъ въ ея домъ, поспѣшно вышли изъ города и городскія ворота изъ предосторожности были затворены, Раавъ взшла къ спрятаннымъ на кровлѣ соглядатаямъ, прежде нежели они легли спать, и открыла имъ помышленія своего сердца. „Я знаю“, сказала она,

³²¹⁾ *Златоустъ*, hom. 7 de roep. п. 5: о прекраснѣйшій обманъ, о прекрасная хитрость, не открывающая божественнаго, но скрывающая благочестіе!

³²²⁾ *Августинъ*, cont. mend. ср. 17: Раавъ въ Иерихонѣ за то, что приняла гостепріимно странныхъ людей Вожихъ, за то, что принятіемъ ихъ подвергала себя опасности, за то, что увѣровала въ Бога ихъ, за то, что старалась тщательно сарить ихъ, за то, что въ пережвѣнъ жизни представляла вѣрнѣйшее доказательство обращенія, да восхвалится и какъ подражательница гражданамъ горняго Іерусалима. Но то, что она солгала, хотя и представляетъ нѣчто пророческое, не предлагается однако для подражанія; и Богъ, удостоивая похвалы то доброе, милостиво снисзошелъ къ этому дурному.

„что Господь отдасть землю сію вамъ; ибо вы навели на насъ ужасъ, и всѣ жители земли сей пришли отъ васъ въ робость. Ибо мы слышали, какъ Господь Богъ изсушилъ предъ вами воду Чермнаго моря, когда вы шли изъ Египта, и какъ поступили вы съ двумя царями Аморрейскими за Иорданомъ, съ Сигономъ и Огомъ, которыхъ вы истребили. Когда мы услышали объ этомъ, ослабѣло сердце наше, и ни въ комъ изъ насъ не стало духа противъ васъ; ибо Господь Богъ вашъ есть Богъ на небѣхъ вверху и на землѣ внизу“. Раавъ легко могла имѣть свѣдѣнія о Богѣ и объ исторіи Израиля, потому что всѣмъ оврестъ лежащимъ языческимъ народамъ были извѣстны великія дѣла Господни надъ Израилемъ. Она только подтверждаетъ дѣйствительность того, что пророчески предсказалъ Моисей въ своей хвалебной пѣсни послѣ чудеснаго перехода чрезъ Черное море³³³). Эти чудеса, о которыхъ она слышала, должны были тѣмъ легче пробудить въ ней, какъ жрица, убѣжденіе въ ничтожествѣ ея идоловъ и въ истинности Бога израильтянъ. Господь Богъ израилевъ, по добытому ею убѣжденію, есть единственно истинный Богъ на небѣхъ и на землѣ. Достояна удивленія эта вѣра, до которой и Израилю предстояло дойти путемъ чудесной помощи Господа³³⁴). Однако чудеса всемогущества, приведшія къ вѣрѣ воспримчивое сердце идольской жрицы и грѣшницы и сдѣлавшіяся для нея путемъ ко спасенію, тѣмъ болѣе ожесточали прочихъ ханаанитянъ, такъ что они подпали суду Господа.

Исполненная этой вѣры, Раавъ не выдаетъ еврейскихъ соглядатаевъ, но спасаетъ имъ жизнь, однако присовокупляетъ: „итакъ поклонитесь мнѣ Господомъ Богомъ вашимъ, что какъ я сдѣлала вамъ милость, такъ и вы сдѣлаете милость дому отца моего; и дайте мнѣ вѣрный знакъ, что вы сохраните въ живыхъ отца моего и мать мою, и братьевъ моихъ и сестеръ моихъ, и всѣхъ, кто есть у нихъ, и избавите души наши отъ смерти“. Достойно замѣчаніи, что Раавъ называетъ всегда Бога Израилева Иеговою: вѣра въ Иегову наполняла все ея сердце. Иегова былъ и ея Богомъ, и по тому самому она избѣгаетъ употребленія именн своихъ боговъ. Она не упоминаетъ ни о мужѣ, ни

³³³) Исход. 15, 14 и дал.

³³⁴) Второз. 4, 39.

о дѣтяхъ своихъ, значить, она не была замужемъ, что требовалось ея жречествомъ. Соглядатаи ругаются своею жизнью за жизнь Раавы и ея семейства и клянутся оказать ей милость и истину, если она не откроетъ ихъ дѣла.

Затѣмъ Раавъ спустила соглядатаевъ по веревкѣ черезъ окно на волю, ибо домъ ея былъ въ городской стѣнѣ, и дала имъ еще совѣтъ бѣжать въ противоположную сторону на гору, чтобы не встрѣтиться съ возвращающимися послами и скрываться тамъ три дня, доколѣ не возвратятся погнавшіеся за ними. Но соглядатаи, помня данную ими клятву, предотвращаютъ еще всякое произвольное толкованіе ея тремя условіями, при неисполненіи которыхъ они будутъ свободны отъ своей клятвы. Прежде всего во время взятія города она должна сдѣлать домъ свой замѣтнымъ для израильтянъ, привязавъ къ окну червленую веревку, по которой она спустила ихъ. Второе условіе—то, чтобы она при завоеваніи Іерихона собрала къ себѣ въ домъ своихъ родителей, братьевъ, сестеръ и родственниковъ; и если кто-нибудь выйдетъ изъ дверей ея дома вонъ, то, если будетъ убитъ, будетъ самъ повиненъ въ своей смерти; если же чья-нибудь рука коснется кого-либо изъ находящихся въ ея домѣ, того кровь будетъ на головѣ ихъ (соглядатаевъ). Третьимъ условіемъ было предъявленное уже съ самаго начала главное условіе, чтобы Раавъ не выдавала соглядатаевъ. Принявъ всѣ эти условія она отпустила соглядатаевъ ²³⁵).

Когда, по взятіи Іерихона, въ немъ были умерщвляемы люди и скотъ, Иисусъ Навинъ, считавшій своимъ первымъ и священнѣйшимъ долгомъ исполненіе клятвы, данной Раавъ ²³⁶), послалъ въ ея домъ двоихъ соглядатаевъ съ приказаніемъ: „пойдите въ домъ оной блудницы и выведите оттуда ее и всѣхъ, которые у ней, такъ какъ вы поклялись ей“. Юноши пошли и вывели Рааву со всѣми ея родственниками и со всѣмъ ея имѣніемъ и помѣстили ихъ внѣ стана Израильскаго; потому что какъ язычники они были нечисты и могли быть допущены въ станъ Из-

²³⁵) Ис. Нав. глава 2.

²³⁶) *Amerosij*, 1. 7 in Luc. п. 72: Иисусъ Навинъ, заботясь болѣе о сохраненіи вѣрности, нежели о побѣдѣ, приказываетъ прежде, чѣмъ разрушать городъ, спасти и блудницу.

раильскій только по исполненіи всего того, что требовалось для формальнаго принятія въ общество Господа, а именно — отреченія отъ идолопоклонства, обращенія къ Іеговѣ, обычныхъ очищеній и обрѣзанія (для мужескаго пола). Между тѣмъ какъ все въ Іерихонѣ было предано заклятію, Іисусъ Навинъ оставилъ въ живыхъ Рааву блудницу и домъ отца ея и все, что принадлежало ей, и она живетъ среди Израиля до сего дня, (то-есть до написанія книги Іисуса Навина)³³⁷⁾. Такимъ образомъ увѣровавшая хананейка, какъ представительница язычества, вступаетъ въ общество Израильское и принимаетъ участіе въ прерогативѣ избраннаго народа — раздѣленіи обѣтованной земли³³⁸⁾, а также во всѣхъ благахъ завѣта, въ знаменіе того, что и язычество предназначено для благословенія Господа и лишаетъ себя этой милости только упорною приверженностью къ идолопоклонству. Какъ нѣкогда Іона среди ниневитянъ, такъ Раавъ была проповѣдницею правосудія и милосердія Божія среди хананеевъ³³⁹⁾; еще болѣе того — Раавъ дѣлается женою Салмона, князя дома Іудина, родившаго отъ нея Вооза, и вслѣдствіе этого принимается въ число праматерей Господа Іисуса³⁴⁰⁾. Въ этомъ великомъ отличіи, котораго удостоилась эта увѣровавшая язычница-грѣшница (ее по справедливости можно назвать Марією Магдалиною Ветхаго Завѣта), израильяне должны были проразумѣть имѣющее нѣкогда воспослѣдовать усыновленіе язычниковъ въ царство Божіе, въ которое мытари и блудницы войдутъ даже прежде Израиля³⁴¹⁾, а также тотъ таинственный планъ Божій, что мессіанское благословеніе не связано съ физическими законами размноженія, но имѣетъ свое основаніе въ свободномъ благодатномъ избраніи Іеговы, и что Мессія придетъ не для праведниковъ, но для грѣшниковъ³⁴²⁾. Знаменательно спасеніе

³³⁷⁾ Ис. Нав. 6, 22 и дал.

³³⁸⁾ *Іосифъ Флавій*, Апт. V. 1, 7: Вскорѣ онъ (Іисусъ Навинъ) одарилъ ее полями и затѣмъ нѣтъ во всякомъ уваженіи.

³³⁹⁾ *Прокотій*, соч. in Іов. ср. 6. *Златоустъ*, hom. 7 de poen. п. 4: Среди нихъ былъ проповѣдникъ покаянія, удивительная та Раавъ, которая спаслась покаяніемъ.

³⁴⁰⁾ Мате. 1, 5.

³⁴¹⁾ Мате. 21, 31. Св. Кирилла *Іерусалимскаго*, cat. 10 de uno Dom. I. Chr. п. 11. *Ириней*, *Прокотій*, соч. in Іов. и др.

³⁴²⁾ *Іоаннъ Златоустъ*, hom. 3 in Matth: Евангелистъ воспоминаетъ Руфъ и

и воспріятіе Раавы на порогѣ обѣтованной земли: она и ея домъ — это первенцы язычниковъ, воспріятыя въ формальный союзъ Иеговы, слѣдовательно въ ветхозавѣтную церковь, и потому—прообразъ первенцевъ языческаго міра, трехъ волхвовъ у яслей Спасителя. Раавъ подобна дикому отростку, прививаемому къ благородной маслинѣ ³⁴³). Поощреніе ея есть дѣло не столько соглядатаевъ, сколько Иисуса Навина, заповѣдующаго спасеніе ея именемъ Господа ³⁴⁴). Что Раавъ получила спасеніе и оправданіе вѣроу, проявившеюся въ дѣлахъ, но не благодатію, это подтверждаетъ Новый Завѣтъ. Жизнь Раавы, замѣчаетъ *Гриммъ* ³⁴⁵), была, конечно, многознаменательна въ исторіи Израиля; въ противномъ случаѣ посланіе къ евреямъ ³⁴⁶) не указало бы, непосредственно послѣ дѣлъ первыхъ героевъ вѣры во Израиль, съ такою подробностію на дѣло вѣры Раавы: „вѣроу Раавъ блудница, съ миромъ принявъ соглядатаевъ и проводивъ ихъ другимъ путемъ, не погибла съ невѣрными“; всего же менѣе Іаковъ ³⁴⁷), пишущій равнымъ образомъ къ израильтянамъ, могъ бы рядомъ съ Авраамомъ назвать Рааву блудницу, оправдавшуюся, подобно патріарху, дѣлами ³⁴⁸)—тѣмъ, что при-

Рааву, изъ коихъ одна была чужестранка, а другая блудница, чтобы ты зналъ, что Онъ (Господь Иисусъ) пришелъ для того, чтобы уничтожить всѣ наши бѣдствія. Ибо Онъ пришелъ какъ врачъ, а не какъ судія.

³⁴³) Сл. Римл. 2, 24. *Оригенъ*, hom. 7 in lib. Iesu Nave: Если хочешь видѣть ясеѣ, какимъ образомъ Раавъ соединяется съ Израилемъ, припомни, какъ дикій отростокъ прививается къ корню благородной маслинны. *Теодоритъ*, qu 8 in Iov.

³⁴⁴) Ис. Нав. 6, 22.

³⁴⁵) Четыре женщины въ родословіи. Тиб. Gu.-Schr. 1859. стр. 442.

³⁴⁶) 11, 31. *Златоустъ*, hom. 7 de roep. n. 5: Блаженный Павелъ, показывая достоинство ея вѣры, считаетъ ее достойною не отверженія за прежнее состояніе, но принятія за божественную переимѣну, сопричисляя ее ко всѣмъ святымъ.

³⁴⁷) 2, 25.

³⁴⁸) *Климентъ Римскій*, ep. 1 ad Cor. n. 12: За вѣру и гостепріимство сохрानена Раавъ блудница. *Авустинъ*, l. cont. mend. ср. 15. *Златоустъ*, hom. 7 de roep. n. 5: Раавъ получила спасеніе не за однѣ только рѣчи, но преимущественно за вѣру и любовь къ Богу. И hom. 4 de laud. Pauli: Иерихонская блудница, не видѣвшая ни одного изъ чудесъ, показываетъ однако чудную вѣру въ принятія соглядатаевъ. *Григорій Назіанзинъ*, serm. 1. 1. theol. sect. II. роѣт. мог. XVII. v. 37 Раавъ веда жизнь не совсѣмъ похвальную, которую однако сдѣлала славною великая любовь гостепріимства. *Кириллъ Иерусалимскій*, cat. 2

няла соглядатаевъ и отпустила ихъ другимъ путемъ. Она есть, какъ выражается св. Златоустъ, жемчугъ, скрытый въ помѣтѣ, золото, лежащее въ грязи, прекрасный цвѣтокъ, окруженный терніемъ, благочестивая душа въ нечестивомъ мѣстѣ.

Раавъ, воспринятая, послѣ обращенія ея, въ общество израильское, справедливо признается толковниками и святыми отцами ³⁴⁹⁾ прообразомъ язычниковъ, вошедшихъ въ церковь. Какъ

de roep. n. 9: Раавъ, совершавшая явно и публично блудъ, получила спасеніе чрезъ раскаяніе. *Проконій*, com. in Ios. 2: Она вела прежде блудную жизнь, в тѣхъ болѣе заслуживаетъ удивленія ея обращеніе... Ибо вѣра ея достойна удивленія.

³⁴⁹⁾ *Ормелъ*, hom. 3 in Ios.: Раавъ означаетъ: широта. Итакъ что же есть широта, какъ не церковь Христова, собранная изъ грѣшниковъ?... Она вывѣсила на своемъ домѣ красный знакъ, чрезъ который должна была спастись при разрушеніи города. Она избрала этотъ знакъ потому, что онъ имѣлъ цвѣтъ крови... Кто хочетъ спастись отъ того народа, пусть приходитъ къ тому дому, чтобы получить спасеніе. Пусть приходитъ къ тому дому на которомъ находится кровь Христова въ знаменіи спасенія... Внѣ этого дома, т.-е. внѣ церкви, никто не спасется. II *Matth. comment. ser.* n. 125. *Климентъ Римскій*, ep. 1 ad Cor. n. 12: Притомъ дали ей знакъ, чтобы она свѣсила изъ дома своего красную веревку, показавъ этимъ, что всѣмъ вѣрующимъ и уповающимъ на Бога будетъ искушеніе кровію Господа. *Иеронимъ*, ep. 52 (al 2) ad Nepot.: Раавъ блудница, прообразуя церковь, свѣсила веревку, изображавшую собою тайну крови, чтобы во время погибели Иерихона домъ ея былъ спасенъ. *Adv. Iovin.* l. 1. n. 23 и in Ps. 86. *Авустинъ*, in Ps. 86. *Амаросій*, serm. 46 de Salom.: Раавъ блудница... давшая знать о себѣ красною веревкою, цвѣтъ которой указывалъ на кровь Христову, и избѣжавшая смерти во время разрушенія города, служила прообразомъ церкви, которой кровь Христова сообщаетъ безопасность и безстрашіе при разрушеніи сего міра. II l. 5 de fide ср. 10: Отчаявавшаяся въ средствахъ спасенія во время разрушенія города, при побѣдѣ вѣры воздвигла знамя вѣры и знаменіе страданій Господа—свѣсила изъ окна красную веревку, напоминающую своимъ видомъ таинственную кровь, имѣвшую искупить міръ. *Златоустъ*, hom. 7 de roep. n. 5: Раавъ есть образъ церкви, нѣкогда пребывавшей въ безчестіи демоновъ, нынѣ же принимающей соглядатаевъ Христовыхъ — апостоловъ, посланныхъ не Иисусомъ сыномъ Навина, но Иисусомъ, истиннымъ Спасителемъ... Достойна всякой похвалы Раавъ, образъ церкви. *Ирмней*, l. 4 cont. haer. *Иустинъ* въ разговорѣ съ Трифономъ: И знакъ красной веревки, который дали въ Иерихонѣ блудницѣ Раавѣ посланные Иисусомъ Навиномъ соглядатаи... также представлялъ символъ крови Христа, посредствомъ которой у всѣхъ народовъ бывшіе прежде блудниками и беззаконниками получаютъ спасеніе. *Киприанъ*, lib. de unit. eccl. 8 и de haer. hapt. 4. *Кириллъ Иерусалимскій*, cat. 10 de uno Dom. I. Chr. n. 11. *Феодоритъ*, qu. 8 in Ios.: Этимиъ

Раавъ, нѣкогда служительница боговъ и блудница, чрезъ пріятіе соглядатаевъ сдѣлалась вѣрующею и цѣломудренною женщиною, точно также и невѣрующіе, нечистые, служившіе идоламъ язычники чрезъ пріятіе слова апостоловъ правратились въ вѣрующіихъ, благочестивыхъ христіанъ. Какъ красная веревка, вывѣшенная ею изъ окна и имѣвшая то же значеніе, какое имѣла нѣкогда кровь на дверныхъ косякахъ (именно, что ангелъ-истребитель проходилъ мимо, не причиняя никакого вреда), была знаменіемъ ея спасенія: точно также и церковь была искушена и спасена кровію Христовою. Раавъ спасла всѣхъ своихъ родственниковъ, которые, безъ сомнѣнія, были приведены ею къ вѣрѣ въ единого истиннаго Бога, и *расширила* — какъ на это указываетъ по справедливости уже самое ея имя — церковь: точно также и церковь чрезъ воспріятіе языческихъ народовъ распространилась по всей землѣ. За исключеніемъ ея дома все подвергается заклятію и гибели, одинъ только ея домъ есть спасительный ковчегъ: точно также и внѣ единой истинной церкви нѣтъ спасенія. Наконецъ вся церковь и ея члены, подобно Раавъ, оправдываются вѣрою и проистекающими изъ нея добрыми дѣлами. Поэтому нѣкоторые отцы церкви ³⁵⁰⁾ относятъ сюда и слова: „упомяну о знающихъ Меня, о Раавъ ³⁵¹⁾ и Вавилонъ“ ³⁵²⁾, то есть упомяну объ нихъ какъ о Моихъ исповѣдникахъ, и видятъ въ нихъ предсказаніе о вступленіи язычниковъ

предвизображалось то, что относится къ намъ. Ибо Господь сказалъ: и ны овцы имамъ, яже не сугъ отъ двора сего, и тыя Мн подобаетъ привести (Іоан. 10, 16). *Рупертъ*, ср. 10 и 12 in *Ios. Исидоръ*, Alleg. V. T. n. 73: Раавъ блудница была образомъ церкви, избавляющейся отъ гибели міра красною веревкою, то-есть знаменіемъ страданій Господа.

³⁵⁰⁾ *Августинъ*, in Ps. 86: Упомяну о Раавѣ. Кто это такое? Блудница въ Иерихонѣ, получившая обѣщаніе, боявшаяся Бога, которой было сказано, чтобы свѣсила въ окно красную веревку, то-есть, чтобы имѣла въ виду знаменіе крови. Она была спасена и изображала собою церковь изъ язычниковъ. *Иеронимъ* in Ps. 86: Упомяну о Раавѣ, блудницѣ, принявшей соглядатаевъ Иисусовыхъ. *Амвросій*, l. 5 de fide ср. 10: Такъ какъ Раавъ уразумѣла небесную тайну, то Господь говорить въ псалмѣ: Упомяну о Раавѣ. *Кириллъ Иерусалимскій*, cat. 2 de roen. n. 9. *Феодоритъ*, in Ps. 86. *Рупертъ*, ср. 12 in Ios.

³⁵¹⁾ Означаетъ гордость, надменность, и у Иисуса Навина примѣняется къ Египту.

³⁵²⁾ Псал. 86, 4.

въ царство Божіе. Раавъ, утверждающая положительно, что Господь отдастъ израильтянамъ землю, считается вслѣдствіе этого и пророчицею ³⁵³).

Уже Теофилактъ, а вслѣдъ за нимъ и другіе выражали сомнѣніе въ тождествѣ блудницы Раавы съ Раавою, упоминаемою въ родословіи Христовомъ, главнымъ образомъ на томъ основаніи, что блудница едва ли могла быть принята въ родословіи Господа. Однако на основаніи представленнаго нами выше объясненія это сомнѣніе не должно имѣть вовсе мѣста. Что касается различнаго правописанія имени, которое у Маттея пишется ѥ Раχάβ, между тѣмъ какъ блудница Раавъ какъ у LXX, такъ равно и въ посланіи къ евреямъ 11, 31 и у апостола Іакова 2, 25 называется Раάβ, то оно не можетъ лишить силы это тождество потому уже, что *Іосифъ* называется блудницу Раавъ постоянно ѥ Раχάβη. То хронологическое затрудненіе, что Салмонъ и Раавъ должны бы были родить въ слишкомъ преклонномъ возрастѣ Вооза, праотца Давидова, имѣло бы вѣсь только въ такомъ случаѣ, еслибы было доказано, что въ родословіи Давида ³⁵⁴) перечислены *ест* члены рода; но противное этому, то-есть пропускъ незначительныхъ предковъ въ родословныхъ спискахъ, по обычаю востока, не подлежитъ никакому сомнѣнію.

Показаніе позднѣйшихъ раввиновъ, что Іисусъ Навинъ женился на Раавѣ и что отъ нея происходитъ Гудда (Hulda) ³⁵⁵), а также показаніе Талмуда ³⁵⁶), дѣлающаго ее матерью восьми пророковъ и священниковъ, относятся къ области басень.

Между тѣмъ какъ хананейская блудница Раавъ принимала гостепріимно израильскихъ соглядатаевъ, увѣровала въ истиннаго Бога, спасла этимъ свою жизнь и вступила въ общество

³⁵³) *Комментъ Римскій*, ер. 1 ad Cor. п. 12: Видите, въ женщинѣ проявились не только вѣра, но и пророчество. *Орменъ* in Іос, ном. 3: Блудница дѣлается изъ блудницы уже пророчицею, ибо говоритъ: Я знаю, что Господь предастъ вамъ эту землю. *Прокопій* in Іос. 2: Эта гостепріимная хозяйка изъ блудницы дѣлается пророчицею.

³⁵⁴) Рув. 4, 21... 1 Парал. 2, 11 и Матѣ. 1, 5.

³⁵⁵) См. *Lightfoot*, hor. heb. et talm. in Matth. 1, 5. *Menschen*, N. Test. ex talmud. illust. p. 40.

³⁵⁶) Gemara babyl. Megillah. f. 14, 2.

Израиля, немного ранѣ этого дочери Моава и Мадиама шли противоположнымъ путемъ. Когда израильтяне расположились станомъ на равнинахъ Моава въ Ситтимѣ, они начали блудо-дѣйствовать съ дочерьми Моава и Мадиама: приглашаемые послѣдними на празднества въ честь боговъ ихъ, они принимали участіе въ жертвенныхъ трапезахъ, поклонялись богамъ и въ особенности благопріятствовали безнравственному культу Веельѳегора (Пріапа): виновникомъ этой нечестивой попытки от-вратить Израиля отъ Іеговы вовлеченіемъ его въ идолопоклонство и сдѣлать его такимъ образомъ безвреднымъ былъ пророкъ Валаамъ ³⁵⁷⁾, давшій обоимъ этимъ народамъ совѣтъ оковать похотливыхъ израильтянъ красотою дочерей ихъ и вовлечь въ безнравственный культъ Веельѳегора ³⁵⁸⁾, чтобы такимъ образомъ отмстить за себя на этомъ народѣ, такъ какъ за высказанное противъ своей воли пророческое благоошленіе Израилю онъ лишился обѣщанной ему мзды. По *Іосифу* ³⁵⁹⁾ Валаамъ далъ моавитянамъ и мадианитянамъ совѣтъ — выслать ближе къ израильскому стану красивѣйшихъ дочерей своей страны, и когда израильтяне, ослѣпленные любовью и страстію, возжелаютъ имѣть ихъ, пусть онѣ покажутъ видъ, что стараются обратиться въ бѣгство, чтобы еще болѣе воспламенить ихъ, и отдадутся имъ только тогда, когда они клятвенно отрекутся отъ своей вѣры и признаютъ боговъ ³⁶⁰⁾. Такимъ образомъ плотская похоть была сѣткою, въ которую прекрасныя дочери Моава и Мадиама по хорошо разсчитанному плану уловили израильтянъ, и чрезъ то вовлекли ихъ въ идолопоклонство ³⁶¹⁾. Іосифъ изображаетъ in extenso переговоры, происходившіе между мадианитскими дѣвцами и израильскими юношами. И воспламенился

³⁵⁷⁾ Числ. 31, 16.

³⁵⁸⁾ *Теодоритъ*, qu. 44 in Num.: Онъ уговорилъ мадианитявъ вооружить противъ израильтянъ не мужей, но женъ, у которыхъ видѣсто оружія была тѣлесная красота и льстивыя слова, чтобы, побѣжденные красотой и увлеченные словами, они стали служить идоламъ.

³⁵⁹⁾ Ant. IV. 6, 6.

³⁶⁰⁾ *Рупертъ*, 1. 2 in Num. ср. 26. *Проконій* in Num. 26.

³⁶¹⁾ *Оригенъ*, hom. 20 in Num.: Итакъ израильтяне были побѣждены не жѣздомъ, но женскою красотой, не силою, [но похотію, и блудо-дѣйствовали съ женщинами мадианскими.

гнѣвъ Господень на народъ, и повелѣлъ Господь начальникамъ народа убивать тѣхъ, которые прилѣпились къ Веельзегору, и вѣшать ихъ на столбахъ.

Въ то время какъ общество сыновъ Израилевыхъ собралось въ великой скорби предъ скиніею собранія и совѣтовалось, ЗаMRI, начальникъ изъ племени Симеонова, привелъ въ станъ израильскій, въ глазахъ Моисея и всего общества, дочь мадіамскаго начальника Цура, именемъ *Хаззу*, не въ качествѣ своей законной жены, какъ думаетъ Іосифъ ³⁶²⁾, но чтобы блудодѣйствовать съ нею въ своемъ шатрѣ. Столь безстыдная дерзость этого израильянина воспламенила законную ревность Финееса, сына первосвященника Елеазара, такъ что онъ схватилъ копье, поспѣшилъ въ шатеръ и пронзилъ на мѣстѣ преступления израильянина и женщину въ чрево ея. Этотъ судъ, произведенный въ святой ревности, остановилъ дальнѣйшее дѣйствіе карающаго суда Божія, поразившаго уже 24,000 человекъ. А Финеесу за этотъ поступокъ Господь далъ завѣтъ мира какъ завѣтъ вѣчнаго священства ему и потомству его по немъ. Затѣмъ Господь повелѣлъ Моисею поражать мадіанитянъ за то, что они враждебно поступили съ израильянами и коварно вовлекли ихъ въ идолопоклонство; потому что въ безстыдной дерзости дочери мадіамскаго начальника Хазвы преступленіе ихъ дошло до высшей своей степени ³⁶³⁾. По *Талмуду* ³⁶⁴⁾ ЗаMRI прикасался въ тотъ день къ мадіанитянѣмъ 424 раза, и Финеесъ дождался его до тѣхъ поръ, пока силы его совсѣмъ не истощились.

Въ отмстительной войнѣ, которую израильяне, по повелѣнію Божію, вели противъ мадіанитянъ, были убиты всѣ взрослые мужчины, пятеро царей мадіамскихъ, и въ числѣ ихъ Цуръ, отецъ Хазвы, и Валаамъ, получившій теперь свою мзду Іуды, а женщины и дѣти вмѣстѣ съ добычею взяты въ плѣнъ. Увидя женщинъ Моисей, Елеазаръ и начальники прогнѣвались на военачальниковъ, и Моисей сказалъ имъ: „для чего вы оставили въ живыхъ всѣхъ женщинъ? Вотъ онъ, по совѣту Валаамову,

³⁶²⁾ Ant. IV. 6, 10.

³⁶³⁾ Числъ глава 25.

³⁶⁴⁾ Tr. Ganhedrin fol. 82. col. 2.

были для сыновъ израилевыхъ поводомъ въ отступленію отъ Господа въ угожденіе Фегору, за что и пораженіе было въ обществѣ Господнемъ. Итакъ убейте всѣхъ дѣтей мужскаго пола, и всѣхъ женщинъ, познавшихъ мужа на мужескомъ ложѣ (слѣдовательно участвовавшихъ въ безнравственномъ служеніи Фегору), убейте ³⁶⁵), чтобы предохранить народъ отъ всякаго осверненія этимъ отвратительнымъ идолослуженіемъ, а всѣхъ дѣтей женскаго пола, которыя не познали мужскаго ложа, оставьте въ живыхъ для себя ³⁶⁶)! Число послѣднихъ простиралось до 32,000: онѣ обращены были въ рабынь. Половина ихъ досталась сражавшимся, другая половина — обществу, причемъ племя Левинно получило 320 дѣвицъ ³⁶⁷). Не невѣроятно то, что Раавъ получила извѣстіе и о судьбѣ Хазвы и дочерей Мадіама и что это было одною изъ причинъ обращенія ея.

А х с а — М а а х а.

У Халена, сына Іефоннина, изъ колѣна Іудина ³⁶⁸), котораго Моисей послалъ для развѣдыванія Ханаана и который проявилъ твердость своей вѣры въ томъ, что воодушевлялъ народъ свой къ смѣлому походу противъ него, и потому самому не только не подпалъ всеобщему осужденію народа, но даже получилъ впоследствии въ награду область Хевронъ, была дочь, по имени *Акса*, о которой упоминается по слѣдующему случаю.

Изгнавъ енавитовъ изъ Хеврона Халевъ пошелъ противъ жителей Давира, на югъ отъ Хеврона. За взятіе этого города, который вѣроятно былъ укрѣпленъ, онъ обѣщаль побѣдителю награду: „кто поразитъ Кириае-Сеферъ (такъ назывался прежде городъ Давиръ) и возьметъ его, тому отдамъ Аксу, дочь мою, въ жену“, подобно тому, какъ впоследствии Саулъ обѣщаль выдать дочь свою за побѣдителя Голіаа ³⁶⁹). И взялъ этотъ городъ

³⁶⁵) *Теодоритъ*, qu. 48 in Num.: Онѣ, учительницы нечестія, могли бы затѣять и тѣхъ, которые взяли ихъ въ плѣнъ.

³⁶⁶) Числ. 31, 1—18.

³⁶⁷) Числ. 31, 35. 46. 47.

³⁶⁸) Числ. 13, 7.

³⁶⁹) 1 Цар. 17, 25; 18, 17.

Гоэоніягъ, сынъ Кеназа, младшаго брата Халева (по Суд. I, 13 и 3, 9 Гоэоніягъ былъ младшій братъ Халева), и Халевъ отдалъ въ жену ему Ахсу, дочь свою. Когда она отправлялась съ мужемъ своимъ въ мѣсто его жительства, то была научена имъ просить у отца поле (недвижимую собственность). Если еврейскій текстъ говоритъ, что Ахса сама вынуждала къ этому мужа, то оба эти оборота рѣчи могутъ быть примирены между собою слѣдующимъ образомъ: Ахса вынуждала Гоэоніяга просить у отца ея поле или, по крайней мѣрѣ, дозволить ей предъявить эту просьбу; такъ какъ Гоэоніягъ не хотѣлъ взять этого на себя, то посовѣтовалъ ей, чтобы она сама высказала эту просьбу ³⁷⁰⁾. Это поле не принадлежало къ Давиру, потому что досталось бы ему въ такомъ случаѣ само собою, но было способно къ обработкѣ, богато орошеною землею. Чтобы достигнуть своей цѣли, она спрыгнула съ осла, на которомъ ѣхала, знакъ выраженія особеннаго почтенія (Вулг. она вздыхала, сидя на ослѣ), изъ чего Халевъ заключилъ, что у дочери его есть какое-нибудь особенное дѣло, и сказалъ ей: „что тебѣ“? Тогда Ахса требуетъ у него дара благословенія: „ты дагь мнѣ землю полуденную (и сухую), дай мнѣ и источники воды“. И Халевъ дагь ей верхніе и нижніе источники, то-есть область, снабженную выше и ниже лежащими источниками ³⁷¹⁾.

Оригенъ ³⁷²⁾ считаетъ Ахсу образомъ познанія божественныхъ вещей. По *Григорію* ³⁷³⁾ возстающая на ослѣ Ахса есть образъ души, обуздывающей неразумныя плотскія похоти и получающей въ даръ сугубый источникъ слезъ: слезы сильнаго желанія царства небеснаго горѣ и слезы, которыми она оплакиваетъ адскія наказанія долу. По толкованію *Руперта* Гоэоніягъ есть прообразъ Христа, Божественнаго Судьи, а Ахса (или Ахсаѣ, то-есть medicamentum, лѣкарство) — образъ церкви изъ язычниковъ, доставшейся Ему въ удѣлъ. Получивъ сухую землю, то-есть оставленіе грѣховъ въ крещеніи, она требуетъ еще дара

³⁷⁰⁾ LXX: Она совѣтовалась съ нимъ: попроси у отца моего поле.

³⁷¹⁾ Ис. Нав. 15. 15—19. Суд. 1, 12—15.

³⁷²⁾ Ном. 20 in Iosue. *Лиранъ* въ толков. на это мѣсто.

³⁷³⁾ Lib. 3 dial. ср. 34 и Lib. 6 Reg. ср. 23 ad Theoctisten. Сл. *Руперта* ср. 3 in lib. Iud.

благословенія, именно озаренія Духомъ Святымъ и небесныхъ благъ ³⁷⁴).

Отъ этого Халева, который и въ родословной таблицѣ книги Паралипоменонъ ³⁷⁵) называется сыномъ Іефоннінымъ, слѣдуетъ отличать Халева, сына Эсромова, родословіе котораго приводится въ той же книгѣ Паралипоменонъ ³⁷⁶) и который тождественъ съ поименованнымъ выше (ст. 9) Хелуваемъ, братомъ Іерахменна и Арама. У этого Халева было нѣсколько женъ, приводимыхъ Священнымъ Писаніемъ, а именно: *Азува* отъ которой онъ имѣлъ *Іеріою* и троихъ сыновей. *Іеріою* есть потому не вторая жена Халева, какъ хотѣли бы толковать еврейскій текстъ, но по Пешито и Вульгатѣ—дочь его. По смерти Азувы онъ взялъ себѣ въ жену *Ераюу*, которая родила ему *Хура* ³⁷⁷); она получила, повидимому, свое имя отъ мѣста своего рожденія „Халевъ—Ераюу“ (ст. 24 въ еврейскомъ), то-есть *Вилеема*, и принесла его въ качествѣ приданаго Халеву, чѣмъ и объясняется это двойное имя. По *Midrash Rabba* ³⁷⁸) отождествляющему нашего Халева съ соглядатаемъ Халевомъ, *Ераюу* было другое имя *Маріи*, сестры Моисеевой, полученное ею потому, что она оказывала помощь при благословенныхъ родахъ. У нея былъ сынъ *Хуръ*, потомкомъ котораго былъ *Веселіилъ*, удостоившійся такой мудрости за добродѣтель *Маріи* ³⁷⁹). Кромѣ того у Халева были еще двѣ наложницы, именно *Эфа*, отъ которой онъ имѣлъ троихъ сыновей, и *Мааха*, родившая также нѣсколько сыновей ³⁸⁰). Заключительное предложеніе генеалогическаго ряда: „дочь же Халева—*Ахса*“ (ст. 49) указываетъ несомнѣнно на Халева, сына Іефонніи и современника Моисея и Іисуса Навина, который, по всей вѣроятности, былъ младшимъ потомкомъ старшаго вышеупомянутаго Халева, сына Эсромова. Если поэтому мы различаемъ двоихъ Халевовъ, то изъ этого не слѣдуетъ съ необходимостью, чтобы мы должны допускать

³⁷⁴) Cap. 2 in Iosue.

³⁷⁵) 1 Парал. 4, 15.

³⁷⁶) L. с. 2, 18 и дал.

³⁷⁷) L. с. 2, 18. 19.

³⁷⁸) Исход. глава 1.

³⁷⁹) Mid. Rab. Ex. 48.

³⁸⁰) 1 Парал. 2, 46.

и двухъ Ахсъ, именно дочь старшаго и дочь младшаго Халева. Впрочемъ нужно сказать и то, что въ книгѣ Паралипоменонъ разрѣшены далеко еще не всѣ трудности.

Мааха есть женское имя, нерѣдко встрѣчающееся въ Священномъ Писаніи. Маахою называлась жена Давида, дочь Фалмая, царя Гессурскаго, родившая Авессалома ²⁸¹⁾. Такъ же называлась жена Ровоама и мать Авіи ²⁸²⁾, бывшая дочерью (то есть внучкою) Авессалома ²⁸³⁾, потому что во 2 Парал. 13, 2, гдѣ она впрочемъ называется Михаіею, она приводится къ качествѣ дочери Уріила изъ Гивы. Дѣло въ томъ, что у Авессалома была дочь Фамарь ²⁸⁴⁾ вышедшая замужъ за Уріила изъ Гивы и родившая ему Мааху (или Михаію) ²⁸⁵⁾. Это мнѣніе заслуживаетъ преимущества передъ другимъ, отождествляющимъ Мааху съ Фамарью, дочерью Авессалома, а послѣдняго — съ самимъ Уріиломъ; ибо Уріиль изъ Гивы принадлежалъ къ колену Веніаминову, а Авессаломъ — къ колену Іудину. Притомъ же дочь Авессалома была бы слишкомъ стара для того, чтобы Ровоамъ могъ жениться на ней и даже считать ее своею любимною женою; потому что Ровоамъ любилъ жену свою Мааху болѣе прочихъ своихъ женъ и наложницъ, а потому и назначилъ преемникомъ своимъ сына ея Авію ²⁸⁶⁾. При Асѣ, сынѣ Авіи, Мааха оставалась въ званіи царицы матери, такъ какъ, быть можетъ, мать Асы умерла рано. Такъ какъ этотъ царь искоренилъ въ своемъ царствѣ всѣ языческія мерзости, то онъ лишилъ даже бабу свою Мааху званія царицы за то, что она поставила въ одной священной рошѣ истуканъ Астарты, который онъ велѣлъ изрубить и сжечь у потока Кедрона ²⁸⁷⁾.

То же имя *Маахи* носила далѣе жена Махирова ²⁸⁸⁾, которая страннымъ образомъ въ ст. 15 приводится въ качествѣ сестры

²⁸¹⁾ 2 Цар. 3, 3. 1 Парал. 3, 2.

²⁸²⁾ 3 Цар. 15, 2. 10.

²⁸³⁾ 2 Парал. 11, 20.

²⁸⁴⁾ 2 Цар. 14, 27.

²⁸⁵⁾ *Иосифъ*, Ant. VIII, 10, 1. *Корнелій а Лам.* въ толков. на 3 Цар. гл. 15.

Кальметъ.

²⁸⁶⁾ 2 Парал. 11, 20—22.

²⁸⁷⁾ 3 Цар. 15, 10—13. 2 Парал. 15, 16.

²⁸⁸⁾ 1 Парал. 7, 16.

этого Махира, тогда какъ въ ст. 18 сестра его называется Мо-
лехеѳъ (Вульгата: Regina). Во всякомъ случаѣ стихъ 15 испор-
ченъ или заключаетъ въ себѣ пробѣлъ, такъ какъ Махиръ не
имѣлъ, очевидно, женою своей сестры. Такъ какъ въ стихъ 16
приводятся дальнѣйшіе потомки Махира, то можно предположить,
что у него было двѣ жены и что упоминаемая въ ст. 15 жена,
вѣроятно, отлична отъ Маахи, такъ что въ ст. 15 приводятся
сыновья первой, а въ ст. 16 — сыновья второй жены, то-есть
Маахи.

Наконѣцъ *Маахо* называлась жена Авигаваона, то-есть отца
или владѣтеля Гаваона ³⁸⁰⁾, по имени Геилс ³⁸⁰⁾.

Д е в о р а и Г а и л ь.

Въ то время, когда Богъ предалъ израильтянъ, въ наказаніе
за ихъ отпаденіе, во власть ханаанскаго царя Іавина, который
угнеталъ ихъ 20 лѣтъ чрезъ военачальника своего Сисару,
судьею народа была пророчица *Девора*, жена Лапидоѳова. Имя
Девора означаетъ: *пчела*. потому что она съ большимъ усер-
діемъ собирала въ сердцѣ своемъ слова Божіи и слова Писанія
и высказала ихъ своими медообильными устами въ своей вели-
чественной хвалебной пѣсни; напротивъ того врагамъ Божіимъ
она показала свое жало, поразивъ ихъ чрезъ Варака какъ мол-
ніею ³⁸¹⁾. LXX и Вульгата пишутъ: *деввора*, то-есть *debbera* =
постоянно говорящая и воспѣвающая хвалу Богу. *Пророчицею* на-
зывается она за ея пророческій даръ, который какъ благодать, по-
даваемая туне, не привязанъ ни къ какому званію и ни къ какому
полу, но сообщается Богомъ по свободному изволенію тѣмъ, кото-
рые предназначены къ избавленію Его народа. Такъ уже сестра
Моисеева Марія и Олдама ³⁸²⁾, жена Шаллума, являются въ ряду

³⁸⁰⁾ 1 Парал. 8, 29.

³⁸¹⁾ 1 Парал. 9, 35.

³⁸²⁾ *Иеронимъ*, ер. 54 ad Fugiam, п. 17: Она получила имя пчелы, какъ пи-
тающаяся цвѣтами Писаній, папоенная вонюю Св. Духа и приготавливающая слад-
кій сокъ амброзіи пророческими устами. *Оршенъ*, Iud. ном. 5. *Рупертъ*, Iud.
I. 6: Деввора пчела означаетъ законъ, какъ бы заключающій въ ячеекѣ медъ,
то-есть въ писмени духа сладость. *Корнелій а Лян*. Iud. 4, 4.

³⁸³⁾ 4 Цар. 22, 14.

тѣхъ, которыхъ Духъ Святой отличилъ пророческимъ даромъ, преимущество тѣмъ болѣе важное, что изъ мужчинъ того времени никто не былъ признанъ достойнымъ пророческаго званія ³⁹²). Притомъ она не была даже сестрою выдающихся мужчинъ, но была избрана предпочтительно предъ всѣми мужчинами въ благопотребное орудіе за свои возвышенныя и великія добродѣтели. Она была женою Лапидоа, который однако не тождественъ съ Варакомъ, какъ думаютъ раввины ³⁹³). *Амеросій* ³⁹⁴) считаетъ ее вдовою и матерью Варака, котораго она руководила во всемъ. *Блаж. Иеронимъ* ³⁹⁵) не соглашается съ этимъ взглядомъ. Очень можетъ быть, что мужа ея въ то время уже не было въ живыхъ; но взглядъ Серарія, что Девора, получивъ пророческій даръ, жила врозь съ мужемъ, несостоятеленъ, потому что многіе пророки (напр. даже Исаія) были женаты. Вслѣдъ за Талмудомъ ³⁹⁷), рассказывающимъ, что Девора приготовляла свѣтильни для храмовыхъ свѣтильниковъ, раввины переводятъ имя Лапидоа нарицательнымъ именемъ въ смыслѣ *свѣтильни*, такъ что это слово обозначаетъ ея ремесло. Другіе, напр. *Кассель* ³⁹⁶), переводятъ: женщина огненнаго духа, духъ которой былъ какъ бы свѣтильникомъ для Израиля и возжигалъ унылыя сердца народа.

Пророческій даръ дѣлалъ ее способною судить народъ ³⁹⁸). Нѣкоторые толковники ⁴⁰⁰) считаютъ Девору судьею въ томъ

³⁹²) *Оршекъ*, hom. 5 in Iud.: Да не смущаются отнюдь женщины слабостію пола, видя, что и онѣ могутъ сдѣлаться достойными благодати пророчества: пусть онѣ знаютъ и вѣрятъ, что эта благодать заслуживается чистотою ума, а не различіемъ пола. *Беодаритъ*, inter. 12 in Iud.: Думаю, что и Девора получила даръ пророчества въ поношеніе мужамъ. Ибо тогда какъ изъ мужей не нашлось ни одного достойнаго получить даръ, она получила даръ Святѣйшаго Духа.

³⁹³) Сл. Tana di be Elia 9. *Hugo* a St. Vict. и *Rupertus*, Iud. ср. 6.

³⁹⁴) Lib. de Vid. ср. 8: У себя дома она произвела предводителя войска, чтобы вы узнали, что вдова можетъ приготовить война, котораго она наставляла какъ мать, вразумляла какъ судья, руководила какъ храбрая, привела къ вѣрной побѣдѣ какъ пророчица.

³⁹⁵) Ep. cit. ad Fugiam.

³⁹⁶) Megilla 14.

³⁹⁷) Комментарій на книгу Судей. •

³⁹⁸) *Августинъ*, Civ. Dei 18, 15: У евреевъ судила женщина Девора; но чрезъ нее производить это Духъ Божій, ибо она была пророчицею..

⁴⁰⁰) Товтатус, Cajetanus, Serarius, Cornelius a Lap. и раввины.

смыслѣ, что она рѣшала спорныя дѣла обращающагося къ ней народа, открывала сокровенныя намѣренія Божіи, соединяла съ ними спасительныя увѣщанія, какъ это обыкновенно дѣлали пророки. По другимъ ⁴⁰¹⁾ однако Девора была судьей въ собственномъ смыслѣ слова: народъ обращался къ ней за совѣтами, отдавалъ на ея рѣшеніе затруднительные случаи и послѣ побѣды надъ Сисарою она продолжала оставаться въ этомъ званіи. Для совершенія суда она сидѣла подѣ пальмою, получившею отъ нея и названіе *Девориной пальмы* и стоявшею между Рамою и Веелемъ на горѣ Ефремовой, слѣдовательно на публичномъ мѣстѣ, которое для всѣхъ было легко доступно. Сюда приходили къ ней израильтяне на судъ. Но она не только изрекала судъ своему народу, а рѣшилась еще освободить его отъ тяжелаго гнета непріятелей. Поэтому она посылаетъ пословъ въ Кедесъ Нефеалимовъ къ Вараку, сыну Авинаому, и передаетъ ему повелѣніе Господне, чтобы онъ, въ качествѣ освободителя Израиля, съ 10,000 человекъ отправился на гору Фаворъ, потому что Богъ хочетъ предать врага въ его руки. Вліяніе ея простирается слѣдовательно до самаго сѣвера Ханаана, откуда она призываетъ героя. Варакъ связываетъ свое выступленіе въ походъ съ однимъ условіемъ, а именно — если Девора сама пойдетъ съ нимъ; а безъ нея онъ не пойдетъ. Отношенія между Варакомъ и Деворою совсѣмъ извращали, основывая требованіе Варака на его трусости и представляя Девору воинственною героинею, которая сама, подобно Орлеанской дѣвѣ, принимала участіе въ войнѣ. LXX, а вслѣдъ за ними и Италіанскій переводъ ⁴⁰²⁾ стали, повидимому, на истинную точку зрѣнія, основывая требованіе Варака на слѣдующемъ добавленіи: „ибо я не знаю дня, въ который пошлетъ Господъ ангела со мною“. Слѣдовательно онъ желаетъ, чтобы Девора приняла участіе въ походѣ не въ качествѣ героини-воительницы, но въ качествѣ про-

⁴⁰¹⁾ *Климентъ Александрійскій*, Strom. I. ср. 21: Въ то время надѣ народомъ начальствовала пророчица Девора, судившая его 40 лѣтъ. *Амеросій*, l. de Vid. ср. 8. *Иеронимъ*, ep. cit. ad Furiam: Этимъ намъ говорится о томъ, что она была пророчицею и была въ званіи суди. *Кириллъ Иерусалимскій*, catech. 16 de spir. s. I. ср. 28. *Златоустъ*, hom. 61 in Ioan.: Девора и Іудеи и многія другія (женщины) справедливо были облечены званіемъ повелительницъ.

⁴⁰²⁾ *Амеросій*, l. de Vid. ср. 8. *Авустинъ*, quaest. 26 in Iud.

рочицы. Какъ непрязанный непосредственно Богомъ и не объятый прямо Духомъ Божиимъ, онъ желаетъ содѣйствія пророчицы, чтобы опредѣлить и осуществить свои воинскіе планы Духомъ Божиимъ, говорящимъ чрезъ пророчицу. Девора обѣщаетъ сопровождать его, но возвѣщаетъ ему въ наказаніе за его робость, что слава побѣды надъ врагомъ будетъ отнята у него и отдана женщинѣ (Іаили).

Эти слова указываютъ на недостатокъ въ Варакѣ, которому будетъ соответствовать недостатокъ и въ успѣхѣ; однако это — недостатокъ не личнаго мужества, или робость, но недостатокъ полноты и увѣренности вѣры. Еслибы Варакъ былъ одушевленъ полною вѣрою, въ такомъ случаѣ онъ имѣлъ бы и полную увѣренность въ томъ, что Богъ, призвавшій его, дастъ ему въ надлежащее время и Духа совѣта. Поэтому такъ какъ онъ не имѣлъ полной вѣры и увѣренности, то и не долженъ былъ получить полной славы побѣды. Достойною удивленія представляется рѣшительность этой женщины, которая сама воодушевляетъ героя-воина и раздѣляетъ съ нимъ всѣ опасности войны⁴⁰²).

Услышавъ о походѣ Варака Сисара собралъ все свое войско и всѣ свои колесницы къ потоку Киссону. Тогда Девора сказала Вараку: „встань, ибо это тотъ день, въ который Господь предастъ Сисару въ руки твои; Самъ Господь пойдетъ предъ тобою“. Когда Варакъ выступилъ съ своимъ войскомъ, Господь привелъ въ замѣшательство Сисару и его войско, павшее отъ меча Варакова; Сисара же побѣжалъ пѣшій, чтобы уйти отъ меча Иараилева, и убѣжалъ въ шатеръ *Іаили* (Іавль), жены Кенянина Хевера, ибо между нимъ и царемъ Іавиномъ былъ миръ. Онъ спасается бѣгствомъ въ шатеръ женщины въ твердой надеждѣ быть тамъ въ безопасности отъ преслѣдованія Варака. Впрочемъ Сисара, повидимому, предупредилъ раньше Іаиль о своемъ прибытіи. Іаиль выходитъ къ нему навстрѣчу дружески и настоятельно приглашаетъ его: „Зайди, господинъ мой, зайди ко мнѣ, не бойся!“ Она приготовляетъ для гостя постель, чтобы онъ отдохнулъ, и покрываетъ его заботливо своимъ ковромъ (одѣяломъ). Томясь жаждою онъ проситъ у нея напитокъ воды. Она наполнила его молокомъ изъ своего мѣха и опять по-

⁴⁰²) *Амеросій*, I. с.

крыла его. По *Иосифу* ⁴⁰²⁾ *Иаиль* подала ему молоко уже прокисшее, имѣвшее, по *Р. Танхуму*, ошьяняющую силу. Чтобы быть въ полной безопасности, онъ считаетъ нужнымъ напомнить женщинѣ о нѣкоторыхъ мѣрахъ предосторожности: „стань у дверей шатра, и если кто придетъ и спроситъ у тебя и скажетъ: нѣтъ ли здѣсь кого?—ты скажи: нѣтъ“. Что же дѣлаетъ *Иаиль*? Вѣроятно, въ душѣ ея въ эти немногія минуты происходила сильная борьба. Священное Писаніе не упоминаетъ, правда, ничего объ этомъ, переходя прямо къ главному предмету. Но мы можемъ представить себѣ происходившую здѣсь сцену. Вотъ лежитъ и спитъ грозный военачальникъ. Правда, *Кенейцы* живутъ въ мирѣ съ *Иавиномъ*; однако со временъ *Моисея* происшедшій отъ *Ховава*, родственника *Моисея*, народъ *кенейскій* своею исторіею вплетается въ исторію *Израиля*. Эта изначальная связь съ народомъ *Божіимъ* стоитъ въ ея глазахъ выше новаго союза съ *Иавиномъ*. Свобода и честь *Израиля* — ея собственная свобода и честь. *Сисара* — общій національный врагъ. Сколько женщинъ онъ обезчестилъ и сдѣлалъ своею добычею! ⁴⁰³⁾ Можно ли ей оставаться равнодушною, когда самъ Господь передаетъ въ ея руки этого врага? Что будетъ, если она спасетъ его? Не измѣнитъ ли она древнему (завѣту) союзу съ *Израилемъ*, не соберетъ ли *Сисара* новыхъ подчищъ и не выступитъ ли противъ *Израиля*? Не скажутъ ли тогда: не спасла ли *Иаиль* врага того народа, среди котораго она жила дружественно, къ гибели этого народа? Что же ей дѣлать? Она презираетъ награду, которую могло бы ей доставить спасеніе *Сисары*; древнее право, свобода родственнаго ей народа и проявленіе милостей *Божіихъ* одерживаетъ верхъ; старый врагъ, столь часто попиравшій законы права, долженъ пасть, хотя бы даже съ поправленіемъ обязанностей гостепримства, которое женщинами никогда не соблюдалось такъ строго, какъ мужчинами. У *Иаили* нѣтъ никакихъ побочных цѣлей, ей не приходится мстить за какое-либо личное оскорбленіе. *Сисара* не есть собственно ея врагъ, но онъ—врагъ и притѣснитель народа *Божія*, въ чудную исторію котораго замѣшаны она и ея народъ. Поступокъ ея

⁴⁰²⁾ Апт. V, 5, 4.

⁴⁰³⁾ Суд. 5, 30.

есть религіозно-патріотическій; какъ думаютъ нѣкоторые ⁴⁰⁶⁾, она была подвигнута Духомъ Божиимъ къ освобожденію народа отъ врага и тирана и именно возможнымъ для нея образомъ—хитростію и обманомъ, допускаемыми на войнѣ. Она не хотѣла дожидаться прибытія Варака изъ опасенія, чтобы Сисара не бѣжалъ раньше.

Она ищетъ меча и не находитъ. Тогда она беретъ копь отъ шатра и молотъ, подходитъ тихонько къ уснувшему отъ утомленія Сисарѣ и вонзаетъ копь въ високъ его такъ, что онъ прошелъ въ землю, и Сисара умеръ. Едва только она совершила это дѣло, какъ подоспѣлъ уже и Варакъ, молнія въ битвѣ, преслѣдовавшій Сисару. Іаилъ вышла ему навстрѣчу и сказала: „войди, я покажу тебѣ человѣка, котораго ты ищешь“. Онъ вошелъ въ шатеръ, и вотъ Сисара лежитъ мертвый, и копь въ вискѣ его. Такъ исполнились слова Деворы; ибо Богъ предалъ Сисару въ руки женщины и отнялъ у Варака славу побѣды. Этотъ поступокъ обнаружилъ вѣрность Кенейиъ и завершилъ позоръ Іавина, могущество котораго обратилось въ прахъ ⁴⁰⁷⁾. Болѣе строгая протестантская мораль ⁴⁰⁸⁾ порицала эту военную хитрость какъ вѣроломство, не могущее быть оправданнымъ. Этотъ приговоръ по меньшей мѣрѣ жестокъ. Если мы и не будемъ смотрѣть на этотъ поступокъ какъ на дѣйствіе Духа Божія, все-таки это былъ героизмъ, который, по субъективному воззрѣнію женщины, не только былъ дозволителенъ, но и заслуживалъ похвалы и вмѣненія въ заслугу.

И вотъ Девора, а вмѣстѣ съ нею Варакъ начинаютъ пѣть побѣдную пѣснь, творцомъ которой — какъ явствуетъ изъ женской формы глагола Суд. 5, 1 и изъ стиховъ 3, 7, 12 — была сама Девора. Изъ ея пророческаго одушевленія льется хвала Богу въ пѣсни, отличающейся смѣлостью образовъ, высокопоэтическимъ языкомъ и даже виѣшною формою и причисляемой къ прекраснѣйшимъ произведеніямъ еврейской лирики.

Послѣ общаго воззванія къ прославленію Іеговы для муже-

⁴⁰⁶⁾ Iosephus, Corn. a Lap., Calmet, Tirinus, Menochius, Lyranus и другіе.

⁴⁰⁷⁾ Судей глава 4.

⁴⁰⁸⁾ Винеръ, Реальный словарь I, 624. Manchot въ библейскомъ словарѣ Шенкеля III, 157.

ственного подъема народа къ борьбѣ со врагами Девора изображаетъ прежде всего славное время возвышенія Иараиля въ народъ Божій, позорное уничтоженіе его даже до послѣдняго времени, именно до дней Самегара и Іаиля (судіи?), и благопріятный поворотъ вещей съ того времени, когда возсталъ сама Девора *мать въ Израиль*. Девора по справедливости заслуживаетъ это почетное названіе, потому что она относилась съ материнскою заботливостію къ Израилю, любила свой народъ, руководила и защищала его, устанавливала его домашнее спокойствіе, возвратила его съ ложной стези идолослуженія ⁴⁰⁹⁾ къ древнему пути и служенію Іеговъ, освободивъ его этимъ отъ врага и какъ бы возродивъ его чрезъ это. Она причисляется поэтому и къ „сильнымъ во Израиль“ ⁴¹⁰⁾. Изъ этого мѣста (гл. 5, ст. 7). *Амросій* ⁴¹¹⁾ несправедливо заключаетъ, что Девора была матерью Варака. Углубляясь своимъ духомъ въ великое досто-славное событіе Девора возбуждаетъ самое себя воспѣтъ пѣснь и описываетъ свѣтлыми и живыми красками борьбу и побѣду — сильное устремленіе героевъ народа на борьбу, трусость тѣхъ, которые уклонились отъ борьбы, неустранимость мужественныхъ борцовъ и побѣдоносный исходъ борьбы, причемъ упоминается о бѣгствѣ враговъ и объ умерщвленіи Сисары Іаилію. „Да будетъ благословенна между женами Іаиль, жена Хевера Кенеянина, между женами въ шатрахъ да будетъ благословенна (между женами въ шатрахъ, т.-е. ведущими пастушескую жизнь: она, хотя и не израильянка, умертвила врага, между тѣмъ какъ жители Мероза не пришли на помощь и потому достойны проклятій). Воды просиль онъ; молока подала она, въ чашѣ вельможеской принесла молока лучшаго. Лѣвую руку свою протянула къ колу, а правую свою къ молоту работниковъ; ударила Сисару, поразила голову его, разбила и пронзила високъ его. Къ ногамъ ея склонился, палецъ и лежалъ, къ ногамъ ея склонился, палецъ; гдѣ склонился, тамъ и палецъ сраженный“ (здѣсь какъ будто слышатся учащенные удары молота, отъ которыхъ палецъ Сисара). Одушевленіе, съ которыми Девора прославляетъ

⁴⁰⁹⁾ Суд. 5, 8.

⁴¹⁰⁾ L. с., ст. 7.

⁴¹¹⁾ Lib. de Vid. ср. 8.

подвигъ Іаили, принимаетъ почти страстный полетъ. Однако слова эти внушаются ей не чувствомъ мести, не личнымъ интересомъ: духъ ея исполненъ высшими интересами ея Бога и народа; это не ея торжество, но торжество ея Бога надъ врагами. Поэтому, высказавъ въ ст. 23 проклятіе на Мерозъ, она и присовокупляетъ: „такъ говоритъ ангелъ Господень“. Итакъ всякій, отвращающійся отъ Бога и Его народа подвергается проклятію; а всякій, помогающій Его святому дѣлу, получаетъ благословеніе. Девора является поэтому не обладаемою демоническою силою, но одушевленною Богомъ женщиною, слова которой очищены и просвѣтлены божественными мыслями. Высокомѣрный полководецъ, восхотѣвшій уничтожить народъ Іеговы, но во время позорнаго бѣгства умерщвленный женщиною и лежащій окровавленнымъ, служить внушительнымъ примѣромъ паденія гордости человѣческой и побѣды Божіей.

Однако женское сердце, исполненное одушевленія, идетъ еще далѣе. Девора надѣвается и надъ обманутою надеждою *матери Сисары* на добычу: „въ окно выглядываетъ и вопить мать Сисарина сквозь рѣшетку: что долго нейдетъ конница его, что медлятъ колеса колесницъ его“? И умныя изъ ея женщины стараются утѣшить ее тѣмъ, что его задерживаетъ дѣлать большой добычи -- дѣвпцъ и разноцвѣтныхъ одеждъ, и радуются тому, что и онѣ примутъ участіе въ добычѣ. И вотъ вдругъ приходитъ извѣстіе: герой мертвъ, войско уничтожено. „Такъ да погибнуть всѣ враги Твои, Господи! любящіе же Его да будутъ какъ солнце, восходящее во всей силѣ своей“. Этою почерпнутою изъ побѣды надеждою на погибель всѣхъ враговъ спасенія оканчивается пѣснь ⁴¹²⁾, поистинѣ достойное заключеніе гимна, вылившася изъ богоодушевленнаго сердца пророчицы. Въ продолженіе цѣлаго поколѣнія, 40 лѣтъ, народъ силою этой матери наслаждался ненарушимымъ миромъ. Появленіе Деворы представляетъ доказательство того, какая физическая и нравственная сила присуща была этому народу въ его юности, если онъ вызываемъ былъ къ дѣятельности соотвѣтственнымъ его существу и его назначенію образомъ, а равно доказательство того жи-

⁴¹²⁾ Суд. глава 5.

ваго сознанія, съ какимъ при всякомъ подъемѣ духа народъ чувствовалъ себя военною дружиною Іеговы.

Девора и Іаиль представляются отцами⁴¹³⁾ въ качествѣ прообразовъ синагоги и церкви. Девора, прообразъ синагоги, возбуждаетъ сначала Варака, изображающаго собою Израиля, къ борьбѣ съ Сисарою, образомъ діавола, и разсѣиваетъ его войска; но Іаиль, прообразъ христіанской церкви, ошеломляетъ его шлемомъ молитвы и умерщвляетъ древомъ креста. Іаиль, разбившая голову Сисары, служитъ также и прообразомъ Пресвятой Дѣвы Маріи, сокрушившей (стершей) главу змія⁴¹⁴⁾. Впрочемъ Девора и Іаиль подтверждаютъ слова апостола Павла: „немопное міра избралъ Богъ, чтобы посрамить сильное“⁴¹⁵⁾. По Талмуду⁴¹⁶⁾ равви Іохананъ сказалъ, что Сисара въ тотъ часъ, когда былъ умерщвленъ Іаилью, имѣлъ съ нею семикратное плотское совокупленіе, потому что Суд. 5, 27 сказано: „къ ногамъ ея склонился“,—незѣпность, осуждаемая уже Р. Давидомъ Кинхи.

⁴¹³⁾ *Amerosij*, lib. de Vid. ср. 8: пророчество воинствовало въ Деворѣ, представляющей намъ таинственно происхожденіе церкви изъ язычниковъ, которой доставляется торжество надъ духовнымъ Сисарою, то-есть надъ сопротивными силами. *Оригенъ*, hom. 5 in Iud.: Іаиль, жена иноплеменница, служитъ образомъ церкви, составленной изъ разноплеменныхъ народовъ. Іаиль означаетъ *восхождение*: ибо нѣтъ поистинѣ другаго восхожденія на небо, какъ только чрезъ перковь многообразной премудрости Божіей. Итакъ она восходящая отъ тѣлеснаго къ духовному, отъ земнаго къ небесному, умертвила Сисару, изображающаго собою плотскіе пороки или животнаго и безсмысленнаго челоуѣка... Она умертвила его коломъ, то-есть побѣдила его вершиною крестнаго древа и добродѣтелью. *Авустинъ*, l. 12 cont. Faust. ср. 32: что такое эта женщина (Іаиль), подлая вѣрности, прозвающая древомъ виски врага, какъ не вѣра церкви, разрушающая крестомъ Христовымъ царство діавола? *Петръ Дамаскинъ*, верг. 39. *Простеръ*, lib. de prom. et p'grad. Dei pars II, ср. 17: во образѣ церкви Девора побѣдила врага. *Рупертъ*, Iud. ср. 6 и 7. *Исидоръ*, Alleg. п. 77: Іаиль служитъ прообразомъ церкви, низложившей древомъ креста власть діавола. А Девора, прообразующая ту же церковь, побѣдивъ въ лицѣ Сисары діавола, воспѣваетъ пѣснь небесной славы.

⁴¹⁴⁾ *Nicolaus Lyr.*, въ толкованіи на 4 гл. книги Іудеев. Сл. *Bernard.*, hom. 2 sup. Missus.

⁴¹⁵⁾ I Кор. 1, 27.

⁴¹⁶⁾ Tract. Nasir. fol. 23, col. 2. Сл. *Эйзенштета*. Разобл. іудейство, I. 445.

Д о ч ь І е ф е а я .

Иефеай (евр. Иетахъ, Вулг.: Иефе) былъ сынъ блудницы отъ Галаада, которому законная жена его родила сверхъ того нѣсколько сыновей. Мы не должны считать мать Иефеая именно публичною женщиною, а должны смотрѣть на нее какъ на наложницу Галаада, принятую имъ, по Іосифу⁴¹⁷⁾, въ домъ свой. Была ли она израильтянка, хотя и изъ другаго колѣна, или же язычница, этого нельзя сказать съ достовѣрностью. Законные сыновья Галаада выгнали изъ дома своего своднаго брата Иефеая, какъ неравноправнаго (потому что онъ былъ сынъ *другой* женщины, то-есть наложницы), чтобы онъ не получилъ доли въ отцовскомъ наслѣдствѣ. Иефеай убѣжалъ въ землю Товъ и собралъ вокругъ себя толпу храбрецовъ въ качествѣ вольной дружины. Во время войны Израиля съ аммонитянами старѣйшины галаадскіе избрали Иефеая своимъ судьей и военачальникомъ. Иефеай старался мирными представленіями прекратить войну съ Аммономъ; когда же представленія его оказались тщетными, то онъ, объятый Духомъ Божиимъ, взялся за мечъ.

Прежде чѣмъ отправиться на войну, онъ далъ обѣтъ Господу, чтобы обезпечить себѣ Его помощь. „Если Ты, Господи“, обѣщаетъ онъ, „предашь аммонитянъ въ руки мои, то, по возвращеніи моемъ съ миромъ отъ аммонитянъ, что выйдетъ изъ воротъ дома моего навстрѣчу мнѣ, будетъ Господу, и (по нѣкоторымъ: или) вознесу сіе на всесоженіе“. И вотъ когда Иефеай дѣйствительно возвращался съ войны побѣдителемъ, навстрѣчу ему вышла, во главѣ хора женщинъ, *его единственная дочь* (не было у него еще ни сына, ни дочери), чтобы прославить его побѣду. Увидѣвъ свою дочь Иефеай разодрагъ отъ печали одежду свою и воскликнулъ: „ахъ, дочь моя, ты сразила меня; и ты въ числѣ нарушителей покоя моего! Я отверзъ о тебѣ уста мои предъ Господомъ и не могу отречься“. Дочь, замѣтившая, а можетъ быть и прямо узнавшая отъ отца, что обѣтъ относится къ ней, отвѣчала: „отецъ мой! ты отверзъ уста свои предъ Господомъ,—и дѣлай со мною то, что произнесли уста твои, когда

⁴¹⁷⁾ Ant. V, 7, 8.

Господь совершилъ чрезъ тебя отмщеніе врагамъ твоимъ, аммонитянамъ. Сдѣлай мнѣ только вотъ что: отпусти меня на два мѣсяца; я пойду, взойду на горы и оплачу дѣвство мое съ подругами моими“. Отецъ исполняетъ ея желаніе. По прошествіи двухъ мѣсяцевъ она возвращается къ отцу своему, и онъ совершилъ надъ нею обѣтъ свой; и она не познала мужа. И вошло въ обычай у Израиля, что ежегодно дочери израилевы ходили прославлять ⁴¹⁸⁾ дочь Іефеая четыре дня въ году ⁴¹⁹⁾.

Объ этомъ обѣтѣ Іефеая появилось такъ много разсужденій и специальныхъ сочиненій, что можно уже говорить объ исторіи толкованія этого обѣта ⁴²⁰⁾.

Въ древности господствовало высказанное уже параерастомъ Іонафаномъ, Іосифомъ ⁴²¹⁾, въ Талмудѣ и Мидрашѣ ⁴²²⁾, а также раввинами мнѣніе, что Іефеай дѣйствительно совершилъ на своей дочери кровавую жертву и принесъ ее во всесожженіе. Этому іудейскому толкованію слѣдовали почти единогласно отцы церкви ⁴²³⁾, католическіе толкователи и часть протестантскихъ толковниковъ ⁴²⁴⁾. Только уже въ средніе вѣка нѣкоторые раввины ⁴²⁵⁾ отступали отъ общепринятаго толкованія относительно жертвы Іефеая и старались доказать, что Іефеай не принесъ своей дочери въ жертву, но посвятилъ ее на служеніе во святищѣхъ и этимъ обязалъ ее къ постоянному дѣвству. Къ этому мнѣнію примкнула значительная часть новыхъ католическихъ толкователей ⁴²⁶⁾ и большинство протестантскихъ ученыхъ. Такъ какъ этотъ спорный вопросъ съ обѣихъ сторонъ освѣщенъ по-

⁴¹⁸⁾ Таргумивъ, LXX и Вульгата переводятъ: «оплакивать».

⁴¹⁹⁾ Судей глава 11.

⁴²⁰⁾ Литературу см. у *Л. Рейнке*, Beitr. z. Erkl. des A. T. T. I, стр. 425... Затѣмъ: *Шенкель*, Обѣтъ Іефеая, въ Tub. theol. Qu.-Schr. 1869, стр. 466... *П. Кассель*, въ Реальной энциклопедіи Герцога, т. 6, стр. 533... *Герлаксъ*, въ luth. Zeitschr. von Rudelb. 1859, стр. 417. *Ауберленъ*, въ Stud. u. Kritik. 1860 г., стр. 540. *Курцъ*, въ luth. Zeitschr. 1853., стр. 209.

⁴²¹⁾ Ant. V, 7, 10.

⁴²²⁾ Taanith. 4 a. Bereschith Rabba § 60, стр. 52.

⁴²³⁾ См. *Рейнке*, I. с. стр. 433 и *Серарія*, Комент. на книгу Судей.

⁴²⁴⁾ *Рейнке*, I. с.

⁴²⁵⁾ David Kimchi, Levi ben Gerson, Abarbanel и друг.

⁴²⁶⁾ Lyranus, Arias, Montanus, Mariana, Sanctius, Pagninus, Vatablus, Estius, Malvenda; Dereser, Stolberos, Schönnen, Reinke и др.

дробно, то я ограничусь здѣсь указаніемъ только на нѣкоторые главнѣйшіе пункты. Если мы примемъ во вниманіе свойство и обстоятельства объѣта, то онъ представляется, какъ доказываетъ Шёненъ, безукоризненнымъ; потому что Іефѳай, для божественнаго покровительства, хотѣлъ почитать Господа совершеніемъ добраго, безукоризненнаго поступка. Еслибы или у Іефѳая не было чистаго намѣренія или средство не было сознательнымъ образомъ *bonum melius*, въ такомъ случаѣ священныи бытописатель долженъ былъ бы скорѣе назвать этотъ объѣтъ издѣвательствомъ надъ Богомъ. Мы не можемъ также согласиться и съ тѣми отцами церкви⁴²⁷⁾, которые утверждаютъ, что объѣтъ со стороны Іефѳая былъ слишкомъ смѣлымъ и необдуманнмъ, потому что въ такомъ случаѣ пришлось бы согласиться, что при произнесеніи объѣта недоставало надлежащей степени размышленія, чего въ дѣйствительности не было. Въдѣ самъ бытописатель говоритъ, что прежде чѣмъ Іефѳай рѣшился произнести объѣтъ, онъ былъ объятъ Духомъ Божиимъ. Это божественное вліяніе, а также побѣду надъ аммонитянами, сдѣланную условіемъ обязательности объѣта, нѣкоторые⁴²⁸⁾ считаютъ признакомъ одобренія объѣта Богомъ и похвалы св. апостола Павла (Евр. 11, 32) заключающую о соизволеніи Божиимъ на исполненіе его.

Большее затрудненіе представляетъ вопросъ о *матеріи* или предметѣ объѣта. Іефѳай обѣщаетъ посвятить Господу и принести въ жертву того, кто первый выйдетъ навстрѣчу ему изъ его дома. Отцы церкви понимаютъ слово: всесоженіе въ собственномъ смыслѣ какъ кровавую жертву и предполагаютъ у Іефѳая намѣреніе принести въ жертву (съ лишеніемъ жизни) все, что ни выведетъ ему навстрѣчу случай при его возвращеніи, — будетъ ли то чистое или нечистое животное или же человѣкъ. Такой объѣтъ долженъ былъ, конечно, представляться грѣховнымъ и недозволительнымъ, и тѣмъ болѣе, если жъ неразумное

⁴²⁷⁾ Вслѣдъ за Іонафаномъ и Іосифомъ I. с.: *Тертуліанъ*, I. 3 *capit. cont. Marc. Теодоритъ*, quaest. 20 in Iud. *Амеросій*, I. 3 de off. ср. 12. *Іеронимъ*, I. 1 cont. Iovian; ср. 6 Mich. *Августинъ*, qu. 49 in Iud. *Златоустъ*, hom. 14 ad. pop. Antioch. *Томасъ Ака.*, Summ. 2. 2. q. 88. а. 2. *Проконій* и *Румертъ* въ толков. на это мѣсто.

⁴²⁸⁾ *Іеронимъ*, ср. 24 ad Iulian. *Ансельмъ*, *Амеросіастъ* на Евр. 11, Тиринъ, Серарій, Салианъ въ толков. на это мѣсто.

объясненіе осуществилъ на дѣлѣ. Правда, этому аргументу противостоятъ тотъ фактъ, что законъ Моисеевъ отвергалъ самымъ рѣшительнымъ образомъ человѣческія жертвы, каковое запрещеніе не могло, конечно, быть безъизвѣстнымъ Іефѳаю; тѣмъ не менѣе какъ въ характерѣ времени судей, такъ и въ личныхъ обстоятельствахъ Іефѳаея находили точки опоры для защиты этого мнѣнія. Въ самомъ дѣлѣ время судей было временемъ нестройной и религіознаго отпаденія, Іефѳаей былъ незаконный сынъ, росшій безъ воспитанія среди вольницы и т. дал. Однако эти предположенія возможны, но не обязательны для характеристики личности, которая въ дѣйствительности является совсѣмъ въ яномъ свѣтѣ, если ближе всмотрѣться въ Священное Писаніе. Хотя Израиль и впадалъ во времена судей въ служеніе Ваалу, все-таки мы не встрѣчаемъ еще въ это время слѣдовъ человѣческихъ жертвъ; и если люди, которыхъ Богъ избиралъ въ судей и вождей Своего народа сообщеніемъ имъ Духа Своего, и были заражены нѣкоторыми слабостями, пороками и грѣхами, все-такъ представляется невѣроятнымъ, чтобы Духъ Божій сходилъ на служителя Молоха и сообщалъ ему свою силу для того, чтобы ему быть избавителемъ Израиля. Столь же мало права имѣемъ мы отъ одного только изгнанія Іефѳаея изъ отцовскаго дома его жестокосердыми братьями и его вольнолюбивой жизни заключать о нравственной испорченности и религіозной загрузѣнности этого человѣка, потому что и Давидъ находился въ подобномъ же положеніи, что не мѣшало ему однако ходить въ законѣ Господнемъ. Напротивъ того священный бытописатель указываетъ самъ прямые признаки его богобоязненности: Іефѳаей ожидаетъ побѣды прямо отъ Господа, заключаетъ договоръ съ старѣйшинами галаадскими предъ Господомъ и хочетъ привлечь покровительство Божіе торжественнымъ обѣтомъ. Положимъ даже, что Іефѳаей дѣйствительно захотѣлъ бы принести дочь свою въ жертву заколенія,—уже ли же во всемъ Израилѣ не нашлось бы ни одного священника или вѣрующаго израильтянина, который обратилъ бы вниманіе на противозаконность исполненія этого обѣта и воспротивился бы ему, когда при Саулѣ весь народъ возсталъ противъ совершенія смертной казни надъ сыномъ его Ионаваномъ по причинѣ нарушенія заповѣди о постѣ! ⁴²⁹⁾).

⁴²⁹⁾ 1 Цар. 14, 45.

Сознавая затрудненія, представляемыя закланіемъ дочери Іеѳеаи въ качествѣ жертвы псесоженія, нѣкоторые вслѣдъ за *Камеллою*⁴²⁰⁾, старались понимать обѣтъ Іеѳеаи въ смыслѣ обѣта проклятія, въ слухъ котораго Іеѳеаи умертвилъ свою дочь въ честь Господа по закону проклятія, такъ какъ людей именно нельзя было приносить въ жертву всесоженія. Однако это мнѣніе совершенно несостоятельно, потому что произнесеніе проклятія надъ человѣкомъ имѣетъ своимъ необходимымъ предположеніемъ явное нечестіе, такъ что жертва всесоженія и проклятіе становятся въ разрѣзъ одна съ другимъ. И все-таки Іеѳеаи, произнося свой обѣтъ, могъ имѣть въ виду только человѣческую жертву, какъ это явствуетъ изъ словъ текста, изъ перевода Вульгаты и изъ примѣчанія блаженнаго Августина⁴²¹⁾; потому что по полученіи побѣды, Іеѳеаи и безъ того принесъ бы въ жертву не одно, но много животныхъ. Въ своей ревности Іеѳеаи не знаетъ, на что бы такое можно было указать, что было бы достаточно велико для посвященія Богу,—онъ предоставляетъ самому Богу назначеніе жертвы. Богъ избираетъ въ жертву его единственную дочь, и Іеѳеаи исполнилъ надъ нею свой обѣтъ. Но изъ этихъ словъ отнюдь не слѣдуетъ того, что Іеѳеаи принесъ свою дочь въ жертву закланія. Еслибы это дѣйствительно было такъ, то священный писатель, конечно, безъ страха высказалъ бы это. А между тѣмъ изъ хода рѣчи слѣдуетъ, что хотя Іеѳеаи и исполнилъ надъ нею свой обѣтъ, однако всесоженія совершенно не было. Какимъ впрочемъ образомъ исполненъ былъ обѣтъ, это говорятъ намъ не двусмысленно слѣдующія слова: „и она не познала мужа“. Такимъ образомъ дочь Іеѳеаи исполнила обѣтъ тѣмъ, что не познала мужа, посвятивъ въ пожизненномъ цѣломудріи Господу свою жизнь какъ

⁴²⁰⁾ Сл. *Рейнке*, I. с., стр. 485.

⁴²¹⁾ *Quaest.* 49 in I. *Iud.*: Во всякомъ случаѣ этими словами онъ произнесъ обѣтъ не о какомъ-либо животномъ, которое согласно закону, могъ бы принести во всесоженіе. Ибо нѣтъ да и не было такого обычая, чтобы навстрѣчу возвращающимся съ войны побѣдоноснымъ вождямъ выбѣгали животна... И не сказалъ: *кто* выйдетъ изъ вѣрота дома моего навстрѣчу мнѣ, вознесу сіе на всесоженіе,—но сказалъ: *кто* выйдетъ, того вознесу: онъ имѣлъ здѣсь въ виду, безъ всякаго сомнѣнія, человѣка, хотя, быть можетъ, и не имѣлъ въ виду своей единственной дочери.

духовную жертву всеожженія. Она поступила въ число женщинъ, служившихъ Господу при скинии свидѣнія. Что Богъ желаетъ не тѣлесной, но духовной жертвы человеческой, это подтверждается исходомъ искушенія Авраама и опредѣленіями закона о выкупѣ принадлежащихъ Господу первенцевъ и посвященныхъ Ему по обѣту лицъ ⁴²²).

Только съ этимъ объясненіемъ можетъ быть соглашено то неловкое положеніе, въ которомъ чувствовала себя дѣвственная дочь Іеѳеая. Изъявляя вѣрное послушаніе и проникнутая религиознымъ чувствомъ, она одобряетъ отцовскій обѣтъ, относящійся къ ея личности, но какъ израильтянка воспитанная въ національномъ духѣ, чувствуетъ великую скорбь о томъ, что у нея, по еврейскому образу возрѣнія, навсегда отнята надежда на высшее земное счастье — потомство: она, имѣвшая право послѣ побѣды отца на блистательнѣйшую часть среди дочерей Израиля, должна отпасть какъ цвѣтокъ отъ плода. Незамужняя жизнь для дѣвицы древняго Израиля — все равно, что смерть. Точно также объяснима и величайшая скорбь отца при видѣ дочери: она, единственная краса и надежда отца, должна увануть, домъ его долженъ вымереть, подобно бездѣтному роду, обремененному проклятіемъ ⁴²³). Богъ требуетъ у него величайшей жертвы. Тѣмъ не менѣе Іеѳеай посвящаетъ свою дочь Вѣчному. Могъ ли кто не удивляться въ немъ этой праведности, этой крѣпкой вѣрѣ, этой силѣ богопреданности, которую восхваляетъ апостолъ? Во всей этой сценѣ духъ ветхозавѣтнаго закона отражается въ такой драматической формѣ, какъ не отражался никогда ни въ какой другой сценѣ. Прежде совершенія надъ нею обѣта дочь Іеѳеая хочетъ оплакать свое дѣвство съ подругами своими въ тихомъ уединеніи въ горахъ. Эта просьба дочери Іеѳеая находится въ самомъ рѣзкомъ противорѣчій съ предположеніемъ о дѣйствительномъ умерщвленіи, потому что природѣ человеческой совершенно противно, чтобы дитя, которому предстоитъ умереть, воспользовалось даваемою ему отсрочкою для оставленія отца и — вопреки привычкѣ сердца человеческого — оплакиванія дѣвства, когда впереди предстоитъ смерть въ каче-

⁴²²) Исход. 3, 1, 13. Числ. 18, 15. Левит. 27, 1.

⁴²³) Левит. 20, 20.

ствѣ жертвы. Такъ какъ священный писатель дѣлаетъ особенное удареніе именно на оплакиваніе дѣвства, на то, что дочь Іефѳея должна остаться дѣвою, то оно и должно необходимо находиться въ извѣстномъ отношеніи къ роду обѣта. Въ виду кровавой смерти безбрачіе какъ меньшее зло не могло бы быть единственною причиною ея скорбной жалобы. Причина ея слезъ заключается не въ уничтоженіи ея юной, дѣвственной жизни смертію, но въ томъ, что эта дѣвственная жизнь должна продолжаться безъ надежды на участіе въ высшемъ счастіи женщины—бракъ. Въ виду этого безотраднaго будущаго поведеніе ея не заключаетъ въ себѣ ничего страннаго: по ветхозавѣтному воззрѣнію того времени она и не могла поступать иначе. Она посвящаетъ Богу свое цѣломудріе, но не безъ слезъ; однако она приноситъ въ жертву свою скорбь, какъ и отецъ приноситъ свою. Цѣломудренное сердце дѣвицы избираетъ тихое уединеніе свидѣтелемъ своихъ слезъ: не въ присутствіи мушницъ и не въ слухъ всѣхъ, но въ священной тишинѣ въ горахъ она изливаетъ свою жалобу любви.

Это героическое самопожертвованіе дочери Іефѳея и было причиною того обычая во Израилѣ, что дочери израильскія приходили ежегодно—въроятно, во святилище какъ мѣстопробываніе религіозной женской общины,—чтобы въ теченіе четырехъ дней навѣщать дочь Іефѳея и прославлять ея героическую жертву, добровольно принесенную отечеству. Если она была жертвеннымъ агнцемъ, къ чему же въ такомъ случаѣ прославленіе? Не стала-ль бы священники и левиты протестовать противъ такого сборища, имѣвшаго своимъ предположеніемъ и предметомъ противозаконное дѣйствіе? Древніе переводчики заставляютъ дочерей израильскихъ не прославлять, а выражать печаль и жалобу: такое значеніе, конечно шло бы болѣе къ взгляду на кровавую жертву. Такимъ образомъ поступокъ дочери Іефѳея является великимъ, возвышеннымъ и героическимъ, заслуживавшимъ того, чтобы быть переданнымъ потомству. Мы не можемъ поэтому согласиться съ *блаженнымъ Геронимомъ* ⁴²⁴⁾, который, конечно, съ своей точки зрѣнія пишетъ: *Quod si Iephte obtulit filiam suam virginem Deo, non sacrificium placet, sed animus offerentis* (если Іефѳея принесъ

⁴²⁴⁾ Иерем. гл. 7.

Богу въ жертву свою дочь дѣвицу, то угодна была не жертва, но душа приносившаго). Его намѣреніе было столь же чисто, какъ и жертва его была угодна Богу. Если сравнивать жертву Іеѳея съ жертвою Авраама, то *Августинъ* ⁴³⁵⁾ и *Златоуста* ⁴³⁶⁾ приходятъ къ тому заключенію, что обѣтъ Іеѳея былъ неугоденъ Господу и что Богъ по премудрому предусмотрѣнію допустилъ, чтобы онъ дѣйствительно принесъ дочь свою въ жертву, имѣя въ виду устрашить на будущее время всѣхъ тѣхъ, которые захотѣли бы по легкомыслію давать подобныя же обѣты. Совѣмъ въ иномъ свѣтѣ представляется жертва Іеѳея по нашему пониманію! Авраамъ приноситъ въ жертву, по требованію Божію, единственнаго сына своего, но получаетъ обратно принесеннаго уже въ жертву въ сердцахъ, ибо Богъ желалъ духовной жертвы; Іеѳея приноситъ въ жертву безъ вызова, хотя и не безъ скорби, свою единственную дочь, онъ совершенно обручаетъ ее съ Богомъ и потому уже не получаетъ ея болѣе обратно. Справедливы повтому слова *св. Григорія Назіанзина* ⁴³⁷⁾: „принесъ Богу въ жертву сына Авраамъ, принесъ дочь и славный Іеѳея: и тотъ и другой принесъ великую жертву“. Вслѣдъ за блаженнымъ *Августиномъ* ⁴³⁸⁾, *Гуго* а *Ст. Викторъ*, *Лиранъ*, *Корнелій* а *Ляпиде* смотрѣли на Іеѳея какъ на прообразъ Іисуса Христа, принесшаго въ жертву Господу свою единственную дѣвственную дочь, церковь или свою собственную плоть ⁴³⁹⁾. По *Руперту* ⁴⁴⁰⁾, и *Корнелію* а *Ляпиде*, ссылающимся на *Златоуста*, дочь Іеѳея означаетъ и нашу собственную душу, которую мы должны принести въ жертву Господу, послѣ победы надъ врагами — нашими страстями и похотями.

Епифаній ⁴⁴¹⁾, равнымъ образомъ вѣрящій въ кровавую жертву дочери Іеѳея, производитъ отсюда то суевѣрное почтеніе, которое туземцы Сихема (или Неаполя въ Самаріи) воздавали дѣвицѣ. Нѣкоторые протестантскіе толкователи, увлекаемые сход-

⁴³⁵⁾ Quaest. 49 in Iud.

⁴³⁶⁾ Hom. 14, 1. c.

⁴³⁷⁾ Carm. 1. 2 hist. sec. 2. n. 94.

⁴³⁸⁾ Quaest, 49 in Iud.

⁴³⁹⁾ *Исидоръ*, Alleg. n. 79.

⁴⁴⁰⁾ Cap. 12 in Iud.

⁴⁴¹⁾ Haer. 78 de Antidicomar. cp. 24.

ствомъ именъ, хотятъ видѣть нѣкоторую связь между дочерью Іефѳея (Ифѳа) и *Ифигенію* (Ифигенія), которую Агамемнонъ хотѣлъ принести въ жертву Артемидѣ, и находить въ этомъ доказательство кроваваго жертвоприношенія Іефѳея. Но Ифигенія не была принесена въ жертву⁴⁴²⁾, а на ея мѣсто была убита дикая коза⁴⁴³⁾. Притомъ же сравниваемое съ Іефѳеємъ *Ифигенія* является еще во множествѣ другихъ собственныхъ именъ грековъ⁴⁴⁴⁾ и совершенно недвусмысленно можетъ быть объяснено изъ сокровищницы греческаго языка. Даже мы не можемъ относить сюда греческую сагу⁴⁴⁵⁾, по которой критскій царь *Идоменей* за благополучное возвращеніе, по обѣщанію, принесъ въ жертву своего сына; потому что нерѣдко возрѣнія народовъ, живущихъ далеко другъ отъ друга, сходятся между собою по мысли. Напротивъ того мы встрѣчаемъ именно много древнѣйшихъ аналогій, представляемыхъ праздниками дѣвъ, во время которыхъ прославляется въ пѣсняхъ дѣвственная богиня Артемида не за то, что она умерла, а за то, что осталась дѣвою; въ горахъ Аркадіи она называлась поэтому Артемида Гимнія. Подобное же празднество въ честь Артемиды существовало на Тайгетѣ и въ Каріи въ Ликаоніи⁴⁴⁶⁾. На Делосѣ дѣвицы воспѣвали Упиду (Uris) и приносили ей при ея бракосочетаніи ланонъ⁴⁴⁷⁾. Тоже самое дѣлалось въ Мегарѣ по отношенію къ *Иеиноѣ*, умершей дѣвою⁴⁴⁸⁾. Здѣсь прославлялись именно пѣломудріе и дѣвственность. Даже оплакиваніе дѣвъ свойственно наивной сторонѣ древней жизни. Такъ напр. Электра⁴⁴⁹⁾ оплакиваетъ Хризотемиду, долженствующую старѣться въ безотраднѣмъ безбрачій, и Поликсена жалуется⁴⁵⁰⁾: „безбрачная, безъ гименеевъ, которые однако приличествуютъ мнѣ“. Странно, что

⁴⁴²⁾ Цицеронъ, de off. III. 25. § 95.

⁴⁴³⁾ Еврипидъ, Ифигенія въ Тавридѣ. Ст. 20. *Асидій*, Павзаній.

⁴⁴⁴⁾ Напр. Iphianassa, Iphianeira, Iphigone, Iphimedeia, Iphimede, Iphimedusa и даже мужскія имена, каковы: Iphiades, Iphikleides, Iphikles, Iphicrates и друг.

⁴⁴⁵⁾ Servius ad Virgilium, Aen. III. 121.

⁴⁴⁶⁾ Павзаній, 3, 10.

⁴⁴⁷⁾ Callim. in Del. v. 292. Павзаній, 1, 43.

⁴⁴⁸⁾ Павзаній 1, 43; сл. 2, 32.

⁴⁴⁹⁾ Софокль, Эдипъ, 962 и 1185.

⁴⁵⁰⁾ Еврипидъ, Несабл. ст. 443.

церковъ въ своихъ священно-художественныхъ изображеніяхъ не сдѣлало никакого употребленія изъ жертвы Іефѳая. Въ 1751 г. Гендель написалъ ораторію „Іефѳай“, причѣмъ онъ вноситъ въ библейскую драму своеобразныя имена и сцены. Вторая ораторія⁴⁵¹⁾ придаетъ библейскому тексту именно романтическую окраску, отнюдь не свойственную Библии. *Филозъ* сообщаетъ намъ даже содержаніе жалобы дочери Іефѳая и называетъ ея имя: *Сейлма*.

Мать и жены Сампсона.

Въ то время какъ израильтяне за грѣхи свои были угнетаемы филистимлянами, ангель Господень явился благочестивой женѣ дантянина Маноя изъ Цоры (Сараа), бывшей неплодною. *Иосифъ*⁴⁵²⁾ сообщаетъ, что эта женщина отличалась необыкновенною красотою, которою превосходила всѣхъ своихъ сверстницъ, и такъ какъ она нетерпѣливо переносила свое неплодіе, то и выходила часто съ мужемъ своимъ въ поле для пламенной молитвы къ Богу о дарованіи имъ дѣтей. Иудейское преданіе⁴⁵³⁾ производитъ ее отъ колѣна Іудина и называетъ ее по 1 Парал. 4, 3 Гацелпони или Целелпони. Объ нихъ не говорится, что онѣ были стары, какъ говорится напр. о Саррѣ и Елисаветъ (Лук. 1, 7): это были благочестивые люди, ведшіе тихую и скромную жизнь и переносившіе свое доселѣшнее безчадіе съ преданностію Богу. За особенныя добродѣтели жены Маноя, какъ говорятъ *Амросій*⁴⁵⁴⁾ ей явился ангель Господень и сказалъ ей: „вотъ, ты неплодна и не раждаешь; но зачнешь и родишь сына. Итакъ берегись, не пей вина и сикера, и не ѣшь ничего нечистаго. Ибо вотъ ты зачнешь и родишь сына, и бритва не коснется головы его, потому что отъ самаго чрева (и до конца своей жизни) младенецъ сей будетъ назорей Божій, и онъ начнетъ спасать Израиля отъ руки филистимлянъ“. Итакъ, обѣщанный

⁴⁵¹⁾ К. Рейнталеръ, Іефѳай и его дочь. 1855.

⁴⁵²⁾ Ant. V. 8, 2.

⁴⁵³⁾ Raba Rathia 91.

⁴⁵⁴⁾ Ер. 19 ad Vig. п. 11. Мать неплодная, но не безплодная добродѣтелями, удостоилась видѣнія ангела.

сынъ долженъ быть пожизненнымъ назореемъ, такъ какъ онъ долженъ начать спасать Израиля отъ гнета филистимлянъ; а чтобы ему можно было быть вполне такимъ избавителемъ, сама уже мать должна во время беременности принимать участіе въ отреченіи, возлагаемомъ назорействомъ: она сама должна сдѣлаться назорейкою, чтобы сынъ ея могъ сдѣлаться героемъ.

Мы видимъ изъ этого, какое значеніе имѣетъ душевное состояніе беременной матери на развитіе ея ребенка⁴⁵⁵) и какъ она должна даруемое Богомъ дитя посвящать и какъ бы возвращать Господу⁴⁵⁶). Радость, ощущаемая женою Маноя по поводу этого предвозвѣщенія, дѣлаетъ ее вполне готовою къ тѣмъ лишеніямъ, которыя на нее возлагаются. Это же служитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и къ испытанію ея вѣры. Это возлагаемое на нее Богомъ назорейство отличается отъ всѣхъ прочихъ случаевъ назорейства. И Анна также даетъ обѣтъ, что сынъ котораго Богъ даруетъ ей (Самуиль), будетъ принадлежать Господу въ качествѣ назорей; но Анна вызывается на этотъ обѣтъ сама собою. Обѣтъ назорейства Сампсона начался не на немъ, но уже на матери его. Поэтому Духъ Божій дѣйствовалъ здѣсь на мать и на сына посредствомъ органа назорейства.

Жена рассказала о явленіи мужу своему и сказала: „человѣкъ Божій приходилъ ко мнѣ, котораго видѣ, какъ видѣ ангела Божія, весьма почтенный (страшный): я не спросила его, откуда онъ, и онъ не сказалъ мнѣ имени своего“. Вулбгата и нѣкоторые изданія LXX переводятъ: „и когда я спросила его: кто онъ и откуда и какъ его имя, онъ не хотѣлъ сказать мнѣ этого“. Итакъ, она не знала явившагося ей, однако его величественный видъ произвелъ на нее впечатлѣніе высшаго существа. Затѣмъ она повторила своему мужу слова обѣтованія явившагося. Маной, убѣжденный въ истинности показанія своей жены, но при-

⁴⁵⁵) *Иеронимъ*, 1 2. adv. Iov. n. 15. Сампсонъ и Самуиль не пили вина и сивера. Ибо они были сыновья обѣтованія и зачаты воздержаніемъ и постомъ. *Василій*, hom de Iej. Что сдѣлало сильнѣйшаго Сампсона непобѣдимымъ? Не постъ ли, съ которымъ онъ былъ зачатъ въ утробѣ матери? Постъ зачалъ, постъ искормилъ, постъ сдѣлалъ сильнымъ, — постъ, предписанный матери ангеломъ.

⁴⁵⁶) *Иеронимъ*, ep. ad Laet. Я говорю, что ты, возвратившая Господу первый плодъ, зачнешь сыновей... Такъ родился Самуиль; такъ родился Сампсонъ; такъ выигралъ Іоаннъ Креститель при входѣ Маріи.

нимая въ томъ время во вниманіе возложенное на нихъ обязательство, просить Господа послать къ нимъ опять человека Божія, чтобы онъ научилъ ихъ, что имъ дѣлать съ имѣющимъ родиться младенцемъ. Слѣдовательно Маноя расположило къ этой молитвѣ не недовѣріе или даже ревность, какъ думаетъ Иосифъ⁴⁵⁷⁾, потому что думать такъ значило бы не понимать характера этого благочестиваго данитянина,—его желаніе, по *Амвросію*⁴⁵⁸⁾, состояло въ томъ, чтобы и самому сдѣлаться участникомъ общаго его женѣ благодѣяніи и точнѣе освѣдомиться, какъ имъ исполнить волю Божию. Богъ услышалъ эту молитву. Когда жена Маноя была одна въ полѣ, ей опять явился ангелъ Божій; тогда она посидѣвши позвать своего мужа, который прежде всего спросилъ явившагося, говорилъ ли онъ съ его женою. Получивъ утвердительный отвѣтъ Маной спросилъ его, какъ имъ поступать съ младенцемъ; ибо такъ какъ младенецъ долженъ сдѣлаться назореемъ, а жена сообщила ему (своему мужу), что должна дѣлать она, то Маной предполагалъ недоразумѣніе со стороны своей жены, потому что въ законѣ Моисеевомъ нѣтъ никакихъ указаній повтому поводу. Поэтому ангелъ повторяетъ явственно: „пустъ онъ остерегается всего, о чемъ я сказалъ жевѣ. Пустъ не ѣсть ничего, что производитъ виноградная лоза; пустъ не пьетъ вина и сикера, и не ѣсть ничего нечистаго, и соблюдаетъ все, что я приказалъ ей“. Такъ какъ Маной не узналъ еще въ говорившемъ съ нимъ ангела Господня, то за радостную вѣсть, принесенную имъ, хочеть угостить его радушно и изготвить козленка. Ангелъ отклоняетъ пищу, но вызываетъ его принести Господу хлѣбную жертву. Маной спрашиваетъ его объ имени его, чтобы прославить его по исполненіи общанія, и получаетъ въ отвѣтъ, что имя его чудно (тайнственно). Когда Маной приносилъ жертву Господу на камнѣ и пламя стало подниматься къ небу, и ангелъ поднялся въ этомъ пламени въ виду мужа и жены, которые пали лицомъ на землю и только теперь узнали, что явившійся былъ ангелъ Господень. Маной испугался, что имъ придется умереть, такъ какъ они видѣли Бога; но жена успокоила его слѣдующими словами: „еслибы Господь хотѣлъ

⁴⁵⁷⁾ L. c.

⁴⁵⁸⁾ L. c.

умертвить насъ, то не принявъ бы отъ рукъ нашихъ всеож-
женія и хлѣбнаго приношенія и не показалъ бы намъ всего того
и теперь не открылъ бы намъ сего“. Мы видимъ, что вѣра этой
женщины сильнѣе вѣры ея мужа.

Жена родила сына и назвала имя ему: *Шимшонъ* (LXX, Ио-
сифъ, Вульгата Σαρψών, Samson), то-есть *солнечный*, потому что
съ нимъ должна была взойти для израильтянъ утренняя заря
свободы⁴⁵⁹). Возросши подъ благословеніемъ Божиимъ Самсонъ,
пошелъ въ *Θιμναѳу* (*Θамнаѳу*), увидѣвъ тамъ одну филистим-
скую дѣвицу, которая ему понравилась, и по возвращеніи, про-
силъ своихъ родителей взять эту дѣвицу ему въ жену. Родя-
тели, видѣвши въ этомъ желаніи своего сына разрушеніе всѣхъ
своихъ ожиданій, высказали свое удивленіе къ этому выбору,
какъ будто среди соплеменниковъ и во всемъ народѣ израиль-
скомъ нѣтъ женщинъ, что онъ хочетъ взять себѣ жену у фи-
листимлянъ необрѣзанныхъ; ибо и филистимляне были причи-
сляемы также къ хананеямъ. Самсонъ просто повторялъ свою
просьбу, потому что филистимлянка понравилась ему. Онъ по-
ступалъ такъ по высшему влеченію; но родители его не знали,
что Господь устроилъ это такъ, потому что Самсонъ искалъ
случая къ спору и борьбѣ съ филистимлянами, господствовав-
шими тогда надъ Израилемъ. Эти слова даютъ намъ ключъ къ
оцѣнкѣ брака Самсона: къ этому выбору расположили его не
чувственная страсть и не неуваженіе къ закону⁴⁶⁰), но желаніе
сдѣлаться избавителемъ и освободителемъ Израиля отъ гнета
филистимлянъ и такимъ образомъ исполнить обѣщаніе. Какъ
тогда, когда дѣвица отказываетъ ему, такъ и тогда, когда она
становится его женою, онъ видитъ наилучшій случай мстить
филистимлянамъ⁴⁶¹). Чувственность и любовь бываютъ обыкно-

⁴⁵⁹) Судей гл. 13.

⁴⁶⁰) *Теодоритъ*, qu. 21 in l. Iud.

⁴⁶¹) *Амвросій*, l. c. n. 13: Illi ignorantes, quod eo intentio vergeret ut Palae-
stinis aut negantibus infestior foret, aut acquiescentibus affectus inferendae in
subditos injuriae demeretur; cum ex conjunctione aequalitas par, et gratia con-
sortii jure accresceret, aut si quid offensum esset, longius ultionis studia procederent,
quasi alienigenam declinandam arbitrabantur.

венно узамъ, связывающими воспламенившагося героя. Для Самсона онѣ представляютъ только случай къ расторженію ихъ и проявленію присущей ему силы Божіей.

Родители Самсона безсознательно уступаютъ и отправляются вмѣстѣ съ нимъ въ Гимнаѳу. Растерзавъ дорогою безъ всякаго оружія льва онъ поговорилъ затѣмъ съ дѣвицею, которую прежде только видѣлъ, и она понравилась ему. Послѣ обрученія прошло нѣсколько времени. Самсонъ отправился съ своими родителями на свадьбу; свернувъ съ дороги затѣмъ, чтобы посмотрѣть трупъ льва, онъ нашелъ въ немъ рой пчелъ и медъ. Онъ взялъ медъ, давъ его также и родителямъ своимъ. Свадебный пиръ онъ устраиваетъ въ домѣ невѣсты: онъ не вводитъ ее въ домъ своихъ родителей; ибо то, что онъ дозволяетъ себѣ, онъ не навязываетъ родительскому дому, такъ какъ въ такомъ случаѣ былъ бы нарушенъ законъ и обычай Израиля. На пиру онъ загадываетъ своимъ гостямъ загадку, основаніемъ для которой послужилъ рой пчелъ въ трупъ льва. За отгадку ея онъ обѣщаетъ 30 перемѣнъ одеждъ. Будучи не въ силахъ отгадать ее, а съ другой стороны не желая, по скупости, уплатить проиграннаго заклада, брачные друзья-филистимляне обращаются къ женѣ Самсона и пробуждаютъ въ ней страхъ и тщесловіе: „уговори мужа твоего, чтобы онъ разгадалъ намъ загадку; иначе сождемъ огнемъ тебя и домъ отца твоего. Развѣ вы призвали насъ, чтобы обобрать насъ“? Еслибы эта женщина не была именно изъ дочерей филистимскихъ, то она открыла бы правду своему мужу, стоявшему теперь къ ней ближе ея соплеменниковъ; но она старается обмануть его. Она плакала предъ нимъ и говорила: „ты ненавидишь меня и не любишь. Ты загадалъ загадку сынамъ народа моего, а мнѣ не разгадаешь ея“. Она высказываетъ лицемѣрную любовь, чтобы предать. Самсонъ отвѣчаетъ: „отцу моему и матери моей не разгадалъ ея; и тебѣ ли разгадаю“? И плакала она предъ нимъ семь дней, въ которые продолжался у нихъ пиръ. Эти слова не находятся въ противорѣчій съ тѣмъ, что филистимляне въ седьмой день приступили къ ней съ угрозою, потому что жена каждый день изъ любопытства просила Самсона открыть ей загадку. Когда же въ седьмой день и гости приступили къ ней съ своими настоя-

ніями, то просьба ея сдѣлалась еще настоятельнѣе, такъ что Самсонъ разгадалъ ей, потому что она мучила его и не давала ему покоя. Невѣрная жена сейчасъ же выдала довѣренную ей тайну своимъ соплеменникамъ.

Когда филистимляне хвалились отгадкою загадки, Самсонъ отвѣчалъ: „еслибы вы не орали на моей телицѣ, то не отгадали бы моей загадки“ — весьма удачное сравненіе, не очень впрочемъ лестное для предательницы. Жена его именно ничего не отгадала, а только выдала. Затѣмъ онъ убилъ 30 человекъ аскалонитянъ, одеждами ихъ уплатилъ закладъ я, въ гнѣвъ на предательство своей жены, ушелъ домой, не взявъ съ собою жены своей. Въмѣсто того, чтобы постараться утѣшить гнѣвъ Самсона, родители жены его сдѣлали разрывъ окончательно непоправимымъ, выдавъ свою дочь замужъ за одного изъ брачныхъ друзей Самсона. Къ предательству здѣсь присоединилась еще невѣрность ⁴⁴⁹).

Гнѣвъ Самсона на жену былъ непродолжителенъ. Спусти изъ которое время онъ пошелъ повидаться съ нею и принесъ ей въ подарокъ козленка. Когда онъ хотѣлъ войти къ ней въ спальню, отецъ ея не пустилъ его и сказалъ: „я подумалъ, что ты возненавидѣлъ ее и я отдалъ ее другу твоему. Вотъ, меньшая сестра красивѣе ея; пусть она будетъ тебѣ вмѣсто ея“. Эти слова обличаютъ страхъ отца. Боясь филистимлянъ онъ уже не можетъ возвратить Самсону его жену; боясь могучаго героя онъ хочетъ отдать ему младшую дочь. Самсонъ видитъ въ этомъ поведеніи отраженіе расположенія филистимлянъ къ Израилю и мститъ имъ сожженіемъ жатвы на поляхъ. Филистимляне, знавшіе причину этого поступка, сожгли изъ мести жену Самсона съ отцомъ ея, чтобы укротить врага, который имѣлъ больше причины сдѣлать это, и однако не сдѣлалъ. Это было слѣдствіемъ и проклятіемъ предательства и измѣны. Жена предала Самсона, когда ей угрожали такою опасностію, и ради филистимлянъ она была разлучена съ нимъ; и вотъ теперь они сами совершаютъ жестокий поступокъ, чтобы смягчить вражду Самсона. Эта жестокость возбудила въ Самсонѣ величайшее

⁴⁴⁹) Судей глава 14.

презрѣніе и гнѣвъ: онъ считаетъ потерю невѣрной супруги и безхарактернаго филистимскаго дома достаточно великою для того, чтобы утолить на врагахъ свою національную месть ⁴⁶³).

Въ чувствѣ своего превосходства надъ филистимлянами онъ предпринимаетъ путешествіе въ укрѣпленный городъ Газу и заходить къ блудницѣ, потому что подобные дома были открыты для всѣхъ чужеземцевъ. Представляется весьма невѣроятнымъ, чтобы героя привела въ этотъ домъ чувственность, какъ думаютъ нѣкоторые ⁴⁶⁴), ибо онъ пришелъ въ Газу не для того, чтобы войти тамъ къ публичной женщинѣ, но пришедши въ Газу онъ увидалъ тамъ блудницу: эти слова показываютъ только, что Самсонъ, увидавъ ее, зналъ, гдѣ ему можно будетъ провести ночь ⁴⁶⁵). Такъ какъ жители подстерегали его, то онъ взявъ двери городскихъ воротъ и отнесъ ихъ на близлежащую гору.

Послѣ этого Самсонъ полюбилъ одну женщину, жившую на долинѣ Сорекъ, по имени Далиду ⁴⁶⁶). Р. Майръ ⁴⁶⁷) правильно объяснилъ ей имя въ томъ смыслѣ, что если она и не называлась Далидою (Далилою), то могла быть названа этимъ именемъ, потому что она смягчила и ослабила силу Самсона.

Нѣкоторые ⁴⁶⁸) признаютъ Далиду женою (наложницею) Самсона: но едва ли жена могла поступать такъ, какъ Далида. Поэтому другіе ⁴⁶⁹) считаютъ ее блудницею — и совершенно справедливо, потому что на этотъ разъ его влечетъ къ женщинѣ чувственная страсть ⁴⁷⁰), которая наконецъ и сгубила его. Филистимляне, зная хорошо, что чувственность усыпляетъ силу мущины, пришли къ Далидѣ и сказали: „уговори его и выведь, въ чемъ великая сила его и какъ намъ одолѣть его, чтобы

⁴⁶³) Судей глава 15.

⁴⁶⁴) Drusius, Iunius, Piscator, Serarius, Bonferius, Corn. a Lap.

⁴⁶⁵) *Августинъ*, serm. 364 (al. 107) de temp. *Иосифъ*, Ant. V. 8, 10: Онъ остался въ наемномъ мѣстѣ. *Амвросій*, ep. 19. n. 25: Онъ жилъ въ гостиницѣ.

⁴⁶⁶) LXX: Δαλίδα. Вулгата: Dalila, то-есть слабая или расслабляющая.

⁴⁶⁷) Sota 9, 2. Ialkut. n. 70.

⁴⁶⁸) *Златоустъ*, hom. 15 ex var. in Matth. et hom. 12 in Phil. *Ефремъ*, serm. adv. impr. mul. *Проксепъ*, lib. de prom. sp. 22. *Перерій*.

⁴⁶⁹) *Иосифъ*, *Амвросій*, *Иеронимъ*, *Феодоритъ*, *Тирикъ*, *Кальметъ*, *Серарій* и друг.

⁴⁷⁰) *Иеронимъ*, ep. 22 ad Eust. *Амвросій*, ap. 2 Dav. sp. 3.

связать его и усмирить его". Въ награду за это они обѣщали ей 1100 сиклей серебра. Подкупленная этою предстоявшею впереди наградою, Далида старается выманить у него тайну его силы. Какая разница между Далидою и первою женою Самсона! Оимнаеская жена предаетъ его или изъ страха или изъ филистимской ревности, Далида торгуется объ немъ изъ-за денегъ. „Скажи мнѣ“, говорить она, ласкаясь къ Самсону, „въ чемъ великая сила твоя и чѣмъ связать тебя, чтобы усмирить тебя“? Три раза старался онъ обмануть свою возлюбленную ложными показаніями. Почему онъ не говорилъ правды? потому что тогда ему пришлось бы удалиться отъ этой женщины, чего именно ему не хотѣлось. „Если свяжутъ меня“, говорить онъ ей, „семью сырыми тетивами, которыя не высушены, то я сдѣлаюсь безсиленъ“. Когда Далида связала его такими тетивами, чтобы выдать его подстерегавшимъ филистимлянамъ, онъ разорвалъ ихъ какъ нитку изъ пакли. Далида, носящая въ сердцѣ предательство, отваживается уличать въ неправдѣ Самсона, который даже не сердится на нее, несмотря на то, что по всему своему поведенію она должна была казаться ему подозрительною, потому что она сознаетъ, какую великою силою она обладаетъ надъ этимъ чувственнымъ человѣкомъ.

Далида повторяетъ свой прежній вопросъ, и Самсонъ снова обманываетъ ее. „Если свяжутъ меня“, говорить онъ, „новыми веревками, то я сдѣлаюсь безсиленъ“. Она связываетъ его опять, но онъ срываетъ веревки съ рукъ своихъ, какъ нитки. Досада и корысть приводятъ эту женщину; послѣ втораго обмана, къ новой просьбѣ, и герой въ своей неправдѣ подходитъ все ближе къ правдѣ: онъ говорить уже о прядяхъ своихъ волосъ. „Если ты вотчешь семь косъ головы моей въ ткань и пришьешь ее гвоздемъ къ ткальной колодѣ, то я буду безсиленъ, какъ и прочіе люди“. Далида исполняетъ это, доказательство, что въ комнатѣ у нея стоялъ ткацкій станокъ и что она была ремесломъ ткачиха; впрочемъ ткачество составляло и обычное занятіе женщинъ. Пробужденный отъ сна возгласомъ: „Филистимляне на тебя!“ Самсонъ сильнымъ движеніемъ выдернулъ гвоздь вмѣстѣ съ тканью и волосами изъ ткальной колоды. Упомянаніе о снѣ даетъ право предполагать, что и прежніе

опыты связыванія производимы были Далидою во время сна Самсона. Негодуя на этотъ троекратный обманъ она старается донять великаго силача упреками и мучить его всеми способами, въ которыхъ она такъ изловчилась: онъ не любитъ ея, сердце его не съ нею, онъ обманываетъ ее, и однако отвѣтъ Самсона былъ — какъ замѣчаетъ *Кассель* ⁴⁷¹⁾ — только органическою загадкою, въ которой скрывалась правда. Самсонъ слишкомъ великъ для жи. Такими словами она тяготила его всякій день и измучила его до того, что душѣ его стало тяжело до смерти. Самсонъ хотѣлъ быть и оставаться покойнымъ, и потому онъ долженъ былъ исполнить желаніе Далиды. Ему не было дѣла ни до чего, только бы успокоить эту женщину — предметъ своей прихоти. Она знаетъ, что упоенный страстію въ концѣ концовъ откроетъ-таки ей правду; быть можетъ, она даже общалась не злоупотреблять его тайною. Оставленіе этого дома сдѣлало бы его свободнымъ. Въ Фимнаѣ его предаетъ жена его, и это дѣлается для него поводомъ къ славной побѣдѣ. Здѣсь же онъ предаетъ самъ себя — и падаетъ.

Самсонъ открываетъ Далидѣ все сердце свое, говори, что бритва не касалась головы его, ибо онъ — назорей Божій отъ чрева матери своей. „Если остричь меня, то отступить отъ меня сила моя“. Увидѣвъ изъ этихъ словъ — она знала, что посвященный Богу не назвалъ бы имени Божія въ обманѣ ⁴⁷²⁾ — и изъ всего поведенія Самсона, что онъ открылъ ей тайну своего сердца, Далида зоветъ къ себѣ владѣльцевъ филистимскихъ. Когда они пришли, Далида усыпила Самсона на своихъ колѣнахъ, призвала человека и велѣла ему остричь семь косъ головы его. Нѣкоторые ⁴⁷³⁾ думаютъ, что Далида прежде напоила его виномъ; но Священное Писаніе ничего не говоритъ объ этомъ. Назовъ Далиды ворвались филистимляне, выкололи Самсону глаза, привели его связаннаго въ Газу и заключила его въ темницу. Такъ погибъ этотъ могучій герой отъ предательства женщины, въ руки

⁴⁷¹⁾ Комментарій на книгу Судей. 1865. стр. 148.

⁴⁷²⁾ Талмудъ, Sota 9.

⁴⁷³⁾ *Иосифъ*, l. c. n. 11. *Амросій*, ep. 19, n. 30. *Василій*, or. 1 et 2 de jejup. *Теодоритъ*, qu. 52 in 3 Reg.: Самсонъ чрезъ опьяненіе и похоть лишился благодати.

которой онъ добровольно передалъ оскверненіе волосъ своей головы, а потому и своего посвященія Богу ⁴⁷⁴), въ устрашающій примѣръ для всѣхъ будущихъ родовъ ⁴⁷⁵). Томясь въ цѣпяхъ Самсонъ созналъ свою ошибку и раскаялся. Когда филистимляне привели героя, волосы котораго между тѣмъ отросли на головѣ, по случаю праздника въ капище Дагона, чтобы посмѣяться надъ нимъ, онъ, призвавъ на помощь Бога, ухватился за два среднихъ столба капища, сдвинулъ ихъ съ мѣста, и домъ обрушился на народъ и задавилъ около 3000 мушкетъ и женщинъ, находившихся въ немъ. Паденіе Самсона не могло сопровождаться большимъ величіемъ: онъ умеръ какъ побѣдитель, отстоявшій честь Іеговы предъ идоломъ филистимскимъ ⁴⁷⁶). О дальнѣйшей судьбѣ Далиды исторія умалчиваетъ, потому что священный писатель имѣлъ въ виду изобразить намъ только предательство этой женщины, имѣвшей столь роковое значеніе для Самсона. Справедливо можно смотрѣть на нее какъ на прообразъ Іуды, предавшаго своего Учителя лобзаніемъ ⁴⁷⁷). Св. *Ефремъ* сравниваетъ ее съ ехидною ⁴⁷⁸).

Съ древнѣйшихъ временъ съ этимъ поступкомъ Далиды сравнивали греческій мифъ о мегарскомъ царѣ Низонѣ, преданномъ

⁴⁷⁴) *Иеронимъ*, com. in Ez. l. 13. ср. 44: святость его волосъ была осквернена страстію къ Далидѣ.

⁴⁷⁵) *Златоустъ*, l. с. *Иеронимъ*, ep. 22 ad. Eust.: Самсонъ, сильнѣйшій лва и твердѣйшій скалы, одолевавшій однимъ и безъ всякаго оружія тысячи вооруженныхъ, ослабѣлъ въ объятіяхъ Далиды. *Амвросій*, ap. 2, Dav. ср. 3, п. 16: храбрый и сильный Самсонъ задушилъ льва, но не могъ задушить своей любви.. Сжегъ похвѣвъ вражескіе, и возжженный огнемъ одной женщины, лишился похвѣвъ своей добродѣтели. *Ефремъ*, Sermon. adv. imp. mulier.: мужа такой святости, красоты и силы низложила его собственная жена и какъ побѣжденного врага предала въ руки чужеземцевъ, и того, которому не могли противостоять ни львы, ни враги, погубила собственная жена. *Теодоритъ*, qu. 22 in Jud.: этого необходимого и неуязвимаго взяла въ плѣнъ женщина-блудница: брань страсти сильнѣе воинственнаго копья. *Златоустъ*, hom. 15 ex. var. in Matth. и in Gen. Sermon 3: не предала ли Далида прекраснѣйшаго и сильнѣйшаго Самсона чужеземцамъ и не погубила ли его, остригая и связывая блудоуждяніемъ? *Павлинъ*, ep. 4 ad Severum. *Abbas Ioachim*, pars 1, exр. in Apos. (у Серапія qu. 21).

⁴⁷⁶) Сулей глава 16.

⁴⁷⁷) Серапій, qu. 50.

⁴⁷⁸) De jud. et retrib.

врагамъ его собственною дочерью Скиллою. Скилла влюбилась въ Миноса, осадившаго городъ, и соблазнившись кромѣ того полученнымъ отъ Миноса золотымъ украшеніемъ сняла у отца своего, во время его сна, съ головы пурпуровые волосы, съ которыми были связаны его жизнь и его господство, послѣ чего онъ умертвилъ самъ себя. Затѣмъ Миносъ велѣлъ бросить предательницу Скиллу со связанными ногами въ море. По Овидію. (Met. 8, 5) она сама бросилась въ море, мучимая угрызениями совѣсти, и по просьбѣ Миноса превращена была въ птицу (Ciris)⁴⁷⁹). Но въ этомъ мнѣн не герой, а дочь ослѣплена чувственною любовію ко врагу.

Отцы церкви видятъ въ Самсонѣ во многихъ отношеніяхъ прообразъ Іисуса Христа. Мы укажемъ здѣсь только тѣ мѣста, которыя имѣютъ отношеніе къ упомянутымъ выше женщинамъ. Неплодную жену Маноя, которой ангелъ обѣщаетъ сына, *Рупертъ*⁴⁸⁰) считаетъ прообразомъ Пресвятой Дѣвы Маріи. Бракъ Самсона съ филистимлянкою изъ Фимнаеи изображаетъ сочетаніе Христа съ церковью изъ язычниковъ⁴⁸¹), а также невѣрную синагогу оставившую Его⁴⁸²) и вступившую въ новый бракъ съ еретиками⁴⁸³). И женщина въ Газѣ, къ которой вошелъ Самсонъ, служитъ также прообразомъ синагоги, къ которой пришелъ Христосъ, но былъ осажденъ тамъ іудеями, искавшими убить Его⁴⁸⁴). Далида, возлюбленная Самсона, которой онъ открылъ свое сердце, есть прообразъ церкви изъ язычниковъ⁴⁸⁵). Та же Далида, предавшая героя и остригшая его, служитъ прообразомъ неблагодарной синагоги, предавшей Христа Его вра-

⁴⁷⁹) *Серарій*, qu 16 Iud.

⁴⁸⁰) Iud. ср. 14: неплодіе этой матери или жены есть прообразъ дѣвства Пресвятой Дѣвы Маріи.

⁴⁸¹) *Авустинъ*, in. Ps. 80; l. 12 cont. Faust. ср. 32. *Павиль*, ер. 4. *Проконій*, ad Iud. *Лиранъ*.

⁴⁸²) *Рупертъ*, ср. 15 Iud.

⁴⁸³) *Авустинъ*; верго 364 (al. 107) de temp.

⁴⁸⁴) *Авустинъ*, l. с. п. 4. *Рупертъ*, ср. 21. *Проконій*, l. с.

⁴⁸⁵) *Геронимъ*, ad Eph. l. 1. с. 1: что Самсонъ возлюбилъ объятія бѣдной Далиды и открылъ ей всѣ тайны своего сердца, этимъ знаменовалась тайна Спасителя и церкви изъ язычниковъ поистинѣ бѣдной и нуждающейся; l. 1 adv. Iovian.

гамъ и остригшей Его, когда Его распяли на Голгоѣѣ⁴⁸⁶). По *Проконію* Далида означаетъ тѣхъ, которые преслѣдовали Христа за Его бѣдность и за это именно были любимы Имъ. Далида есть также образъ плоти, лишавшей насъ благодати, если мы поблажаемъ ей⁴⁸⁷).

⁴⁸⁶) *Рутертъ*, ср. 14 *Ind.* *Исидоръ*, *Alleg.* п. 81: Далида означаетъ синагогу, распявшаю Христа на лобномъ мѣстѣ.

⁴⁸⁷) *Исидоръ*, *qu. in Ind.* ср. 8: женщина являетъ какъ бы прообразомъ плоти. Ибо если мы будемъ поблажать женщину, то-есть плоти нашей, услаждающею страстию, то обнищаемъ и лишимся благодати Духа, обозначаемой волосами на зорей.

НѢМЕЦКІЙ ДУХЪ

ВЪ РУССКОЙ НАУКѢ ЦЕРКОВНАГО ПРАВА.

По поводу книги: «Курсъ церковнаго права». Т. 1. Н. Суворовъ. Ярославль. 1889 г.

Странное впечатлѣніе на читателя производитъ названная книга. Съ одной стороны, это—трудъ почтенный, ученый, „снабженный ученымъ аппаратомъ“, систематически расположенный, съ присоединеніемъ подробной программы, словомъ плодъ зрѣлый, обработанный совершенно въ деталяхъ, какъ бытъ слѣдуетъ книгѣ, носящей заглавіе курса права. Но съ другой стороны проходящій чрезъ всю книгу рѣзкій тонъ какого-то раздраженія, повсюдное выставленіе своего я и выраженіе недовольства „обществомъ“ и „духовною наукою“ производятъ такое подавляющее впечатлѣніе, что читатель готовъ забыть, что онъ имѣетъ предъ собою курсъ науки: нѣтъ, интересъ читателя сосредоточенъ на личности самого г. Суворова, въ родѣ одинокаго въ полѣ война то сражающагося, то поучающаго общество и духовную науку. Этимъ субъективнымъ элементомъ въ курсѣ церковнаго права чисто ученый интересъ читателя сильно тормозится, ослабляется: приступая къ чтенію того или иного параграфа, читатель какъ-то невольно интересуется тѣмъ, что скажетъ тутъ г. Суворовъ новаго относительно своей особы. Такъ, на 1 стр. своего курса, въ предисловіи г. Суворовъ жаждетъ, что „въ нашемъ обществѣ существуютъ (весьма) сбив-

чивыя и неопредѣленные понятія по массѣ вопросовъ, составляющих *содержаніе науки церковнаго права*“. Какой смыслъ имѣеть подобная жалоба? — не понятно: вѣдь не только въ *нашемъ*, но и въ какомъ угодно *обществѣ* всегда существуютъ сбивчивыя и неопредѣленные понятія по какой *удобно наукѣ*; ни наше общество, ни наука каноническаго права въ семъ отношеніи не представляютъ ничего особеннаго. На стр. 7 высказывается жалоба, что „*право русскаго Царя на созваніе вселенскаго собора, унаслѣдованное отъ римскихъ императоровъ, не выяснено еще въ русской литературѣ*“. Странная претензія! Какъ будто русская литература обязана выяснять фантазіи, хотя и благочестивыя, но принадлежащія отдѣльнымъ лицамъ, въ родѣ г. Суворова. Русскій Царь, — насколько это всѣмъ извѣстно, не созывалъ доселѣ ни одного вселенскаго собора: какому же юристу придетъ въ голову даже мысль о „правѣ унаслѣдованномъ“, если это право никогда не осуществлялось? Не фантазія ли — это „унаслѣдованное право“? — На стр. 128 авторъ „Курса“ дѣдаетъ совсѣмъ ужь странную выходку противъ профессора А. Лебедева. Приведя слова послѣдняго: „папы никакъ не хотѣли понять, что нельзя народу, самостоятельно ведущему свою политическую жизнь, навязать священниковъ, которые ему не удобны“, г. Суворовъ утверждаетъ: „невозможно рассуждать такъ, какъ рассуждаетъ г. Лебедевъ“ (кому невозможно, почему невозможно?). „Данный вопросъ нужно рѣшать не „съ высоты“ академической науки нашего времени“. Поистинѣ достойно удивленія какъ произошло то, что г. Суворовъ написавъ сіи слова, написавъ, очевидно, въ минуту раздраженія противъ академической науки, не успѣвши зачеркнуть ихъ самъ же въ минуту спокойнаго обсужденія дѣла ¹⁾). На стр. 206 — 208 г. Суворовъ объявляетъ свое неудовольствіе русскимъ богословамъ вообще за то, что они доселѣ держатся воззрѣнія, что „въ церкви существуютъ *три* степени священства, или три должности, какъ богоучрежденные институты: епископъ, пресвитеръ и діакопъ“.

¹⁾ Съ подобными же заявленіями выступаетъ г. Суворовъ и противъ другаго академическаго профессора Е. Е. Голубинскаго, не стѣсняясь помимо всего прочаго, даже и тѣмъ обстоятельствомъ, что много свидѣній занимаютъ у сакъ академическихъ профессоровъ.

Вопреки имъ, г. Суворовъ склоненъ признать кромѣ сихъ степеней еще слѣдующія двѣ: императорскую власть и иподиагона. Впрочемъ свое мнѣніе на этотъ счетъ онъ не высказываетъ въ окончательной формѣ, а только даетъ о немъ разумѣть: вѣроятно въ окончательной формѣ ученіе его о церковной іерархіи появится во II т. Курса.

Читателя неприятно поражаетъ задирчивый, высокоумѣнный тонъ подобныхъ заявленій, каковыхъ въ такой солидной книгѣ, какъ Курсъ церковнаго права, совсѣмъ бы не должно быть.

Симъ замѣчаніемъ своимъ мы не придаемъ впрочемъ значенія: г. Суворовъ — легко можетъ случиться — исправить отмѣченныя выше мѣста въ своей книгѣ при второмъ ея изданіи; а можетъ быть и оставить безъ исправленія, если усмотритъ, что нѣкоторымъ читателямъ таковой тонъ нравится и сообщаетъ книгѣ интересъ и живость. Эти замѣчанія мы предпосылаемъ просто въ качествѣ одного изъ читателей новой книги, имѣющаго конечно право высказывать свои впечатлѣнія, и не имѣющаго вовсе желанія ихъ кому либо навязывать. Переходимъ къ разсмотрѣнію книги по ея существу.

Почтеннымъ авторомъ намѣчена весьма широкая задача и отчасти уже выполнена, — представить въ сжатомъ изложеніи полный курсъ церковнаго права съ указаніемъ полного историческаго развитія устройства церкви и источниковъ права ея за все прошлое время ея существованія. Понятіе церкви авторъ принимаетъ въ широкомъ объемѣ, разумѣя подъ нею не только православныхъ христіанъ, но и римскихъ католиковъ и протестантовъ. Относительно каждаго изъ сихъ вѣроисповѣданій авторъ сообщаетъ свѣдѣнія какъ относительно церковнаго ихъ устройства, такъ и относительно исторіи источниковъ ихъ права, предпосылая имъ обстоятельный историческій очеркъ устройства и источниковъ права древней церкви до ея раздѣленія на восточную и западную, — и еще прежде — во введеніи — сообщая общія энциклопедическія понятія о церкви и церковномъ правѣ. Расположеніе частей сочиненія, дѣленіе на главы и параграфы, снабженныя общими и частными рубриками не оставляютъ желать ничего лучшаго. Ко всему этому должно присоединить и указаніе подъ отдѣльными главами, иногда отдѣленіями, иностранной и русской литературы, такъ что съ этой виѣшней стр-

роны книга г. Суворова имѣетъ всѣ достоинства учебной книги. Но въ цѣломъ планъ книги и направленіе, духъ ея возбуждаютъ важныя на нашъ взглядъ недоразумѣнія.

Книга, какъ выше было замѣчено, въ исторіи устройства и въ исторіи источниковъ права занимается церквами: греко-восточною, римско-католическою и протестантскою и занимается съ равнымъ вниманіемъ; римско-католическая и протестантская церкви разсматриваются ни чуть не менѣе подробно, чѣмъ восточная и церкви славянскія. Чѣмъ оправдать такое отношеніе автора? Его желаніемъ быть по возможности *объективнымъ*, вѣрнымъ правилу (выраженному въ предисловіи), что „историческая правда должна стоять выше всякихъ пристрастій и предубѣжденій“? Задача, конечно, сама по себѣ, теоретически почтенная: дать учащемуся юношеству и даже обществу цѣльное систематическое изложеніе устройства и права главныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій—значить дать здоровую и питательную пищу. Но авторъ повидимому имѣлъ не эту отвлеченную задачу въ виду, не этотъ чисто теоретическій, научный интересъ, а главнымъ образомъ—практическій, учебный; имѣлъ въ виду дать руководство или настольную книгу (см. его предисловіе). А если разсматривать его книгу съ этой точки зрѣнія, то задача автора выполнена, можно съ правомъ сказать, только на половину: въ книгѣ сжато и мѣтко обрисованы исторія устройства и права западныхъ вѣроисповѣданій; это—прекрасныя страницы книги; но для исторіи устройства и права церквей восточныхъ и особенно славянскихъ книга г. Суворова заставляетъ желать многого. Такъ описанію устройства церкви восточной послѣ раздѣленія церковей удѣлено только *полторы страницы* (115—117): что можно сказать на полутора страницахъ объ устройствѣ *четырехъ* патріархатовъ? Конечно не больше того, что находится въ тощей книжонкѣ *Зильбернагеля*: но г. Суворовъ сообщаетъ въ своей книгѣ свѣдѣній даже менѣе, чѣмъ эта книжонка. Но что особенно странно видѣть въ данномъ мѣстѣ книги, такъ это—полное отсутствіе указанія греческой литературы: тутъ фигурируютъ: *Зильбернагель*, *Вальтеръ*, *Чижманъ*, *Пихлеръ*, профессоръ *Лебедезь*, самъ г. Суворовъ въ книгѣ: Объемъ дисциплинарнаго суда и Питципіосъ—предатель и отщепенецъ восточной церкви въ его французской книгѣ: *L'eglise orientale*,

Rome. 1855. Неужели для интересовъ русской юридической школы и для общества нужнѣе обстоятельно знать устройство римско-католической церкви послѣ ея отдѣленія отъ восточной православной (каковому въ книгѣ г. Суворова удѣлена цѣлая глава стр. 91—105), нежели современное устройство греко-восточной православной церкви? Ни съ теоретической, ни съ практической точки зрѣнія нельзя никакъ отвѣчать утвердительно на этотъ вопросъ. Во всей силѣ такой же упрекъ читатель имѣеть право представить г. Суворову и относительно изложенія имъ устройства православныхъ автокефальныхъ церквей: кипрской, сербской, болгарской, румынской, черногорской и сербско-карловицкой въ Австро-Венгрии. Такое множество православныхъ церквей, отличающихся весьма характерными особенностями въ управленіи при единствѣ основныхъ его началъ съ управленіемъ русской церкви, заняло въ книгѣ г. Суворова лишь *восемь* страницъ (§ 38, стр. 119—126). При этомъ главнымъ источникомъ для самаго автора служилъ профессоръ Е. Е. Голубинскій въ его книгѣ: Краткій очеркъ исторіи православныхъ церквей. М. 1878 г. и странно сказать: Archiv für katholischen Kirchenrecht. Это источникъ — для исторіи устройства славянской—сербской церкви. На какомъ основаніи этотъ совершенно католическій журналъ предпочтенъ г. Суворовымъ національной сербской исторической и канонической литературѣ—это совершенно непонятно, непонятно это такъ же, какъ непонятно было бы, еслибы г. Суворовъ сталъ излагать исторію устройства и права церкви русской по кирхенрехтамъ Вальтера или Феринга, минуя русскую литературу и русскіе первоисточники. Нѣтъ, на нашъ взглядъ курсъ русскаго церковнаго права совершенно возможенъ безъ внесенія въ него элементовъ римско-католическаго и протестантскаго права, но совершенно невозможенъ безъ вполне обстоятельнаго изложенія прошлаго и современнаго устройства и дисциплины какъ церкви греко-восточной, такъ и церквей славянскихъ православныхъ. Какъ курсъ католическаго церковнаго права былъ бы не полонъ безъ совмѣстнаго курса протестантскаго (въ обширномъ смыслѣ) и наоборотъ; точно также и курсъ русскаго церковнаго права крайне недостаточенъ безъ совмѣстнаго курса прочихъ православныхъ церквей: здѣсь такая же тѣсная связь, такое же, такъ-сказать, кров-

ное родство, какъ тамъ. Это два рода: восточная и западная церкви; все остальное суть семьи тотъ и другой родъ составляющія. Курсъ же г. Суворова, представляющій сравнительное изложеніе правъ римско-католической, протестантской, русской и весьма краткое — восточныхъ православныхъ церквей, есть не естественное, а совершенно искусственное сочетаніе разнородныхъ семей съ презрѣніемъ къ кровнымъ русскимъ родственникамъ. Такое неестественное сочетаніе разнородныхъ элементовъ въ книгѣ г. Суворова и даетъ себя знать весьма явственно, сообщая книгѣ какую-то безжизненность, отвлеченность. Свѣдѣній здѣсь много, но они внутренне не связаны; это простой агрегатъ, а не органическое цѣлое. Читатель встрѣтитъ тутъ элементарныя свѣдѣнія о самыхъ разнообразныхъ прѣвахъ самыхъ разнородныхъ христіанскихъ обществъ и не вынесетъ никакого опредѣленнаго впечатлѣнія, никакихъ обобщеній, никакой проникающей все цѣлое, въ его деталяхъ единой опредѣленной идеи. Можетъ-быть съ точки зрѣнія какой-нибудь высшей педагогикіи такія учебныя книги и очень хороши и цѣлесообразны: но признаемся, мы не знаемъ и не понимаемъ такой педагогикіи. Тутъ — обильная пища для памяти, но никакой для мышленія. Но неужели курсы наукъ должны походить на лекконы, хотя бы и юридическіе?

Но, что болѣе всего непріятно дѣйствуетъ на русскаго читателя въ книгѣ г. Суворова, такъ это совсѣмъ не русскій, не національно-церковный, а какой-то нѣмецко-церковный духъ и направленіе ее проникающіе.

Этотъ духъ и это направленіе даютъ себя знать уже во внѣшнемъ построеніи цѣлой книги: она построена совершенно по нѣмецкимъ кирхенрехамъ Вальтера, Гиншіуса и Феринга. Какъ у этихъ нѣмцевъ, такъ и въ книгѣ г. Суворова на первомъ мѣстѣ (послѣ раздѣленія церквей) разсматривается устройство римской церкви, затѣмъ протестантскихъ, далѣе церкви восточной, славянскихъ и русской: совершенно въ такой же системѣ расположенъ курсъ церковнаго права Феринга (Fr. Vering, Lehrbuch d. katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts. 1861). Что для католика-канониста римская церковь должна стоять на первомъ планѣ въ ряду восточныхъ и протестантскихъ церквей, причѣмъ послѣднія должны своими несовершен-

ствами, своимъ разстроенымъ состояніемъ рѣзко отъвѣять совершенству и благоустройству первой — это совершенно естественно и совершенно понятно. Но въ русскомъ канонистѣ, проф. высшей юридической школы это уже совершенно непонятно; это что-то совершенно неестественно. Для русскаго канониста прямое дѣло поставить во главѣ восточную церковь и по сравненію съ ней разсматривать частныя, ее составляющія, и уже затѣмъ—если ставить дѣло широко — взять во вниманіе и западную церковь съ ея развѣтвленіями. Мы, православные канонисты: русскіе, греки, сербы и проч., не говоря уже о нашемъ обществѣ, такъ мало знаемъ свое церковное право, такъ мало цѣнимъ его, что наша прямая обязанность здѣсь сосредоточивать всѣ свои силы, а не раскидываться по разнымъ странамъ западной Европы и ея вѣроисповѣданіямъ. Пусть нѣмцы дѣлаютъ свое, пора и намъ за свое приняться, какъ это уже давно и сдѣлано русскими учеными въ другихъ специальностяхъ. Направить сюда свои усилія при обработкѣ цѣлаго курса для г. Суворова имѣлся весьма сильный мотивъ и въ самой канонической отечественной литературѣ, особенно за послѣднее время. Обширные труды А. С. Павлова направлены исключительно на эту область; при всей громадной эрудиціи своей онъ не работаетъ для нѣмцевъ, пропагандируя въ Россіи ихъ идеи; есть и еще болѣе близкая побудительная причина для г. Суворова работать въ этомъ направленіи: это—появленіе за самое послѣднее время попытокъ въ русской литературѣ къ цѣльному систематическому изложенію права церковнаго въ строгомъ духѣ восточно-православной церкви. Разумѣемъ книги: проф. *Лашкарева*: Право церковное въ его основахъ, видахъ и источникахъ. Кіевъ. 1886 г. и пр. *И. Бердникова*: Краткій курсъ церковнаго права православной греко-россійской церкви. Казань. 1888 г. Г. Суворовъ довольно холодно и высокомерно отозвался въ своей книгѣ объ этихъ попыткахъ русскихъ канонистовъ, какъ „не ставшихъ еще въ уровень съ научными требованіями“ (стр. 15). Отставъ весьма суровый: названныя попытки отнюдь не представляютъ такихъ крупныхъ недостатковъ съ научной точки зрѣнія, чтобы о нихъ такъ сурово отзываться, а съ нѣкоторыхъ сторонъ онѣ и весьма почетны: онѣ имѣютъ право на вниманіе къ себѣ, потому что каждая—въ своемъ родѣ служить службу рус-

своей канонической наукой. Книга г. Дашкарева въ первыхъ двухъ главахъ своихъ представляетъ превосходно обработанное ученіе о церковномъ правѣ, основанное на тщательномъ самостоятельномъ изученіи первоисточниковъ права греко-восточной православной церкви. Почтенный проф. высказалъ весьма вѣрную, глубокую и здоровую мысль, что изученіе права православной церкви должно быть поставлено—не говоря о ближайшихъ церковныхъ первоисточникахъ—на *почетъ античной юриспруденціи*. Эта послѣдняя должна служить оправой для церковно-юридическаго матеріала, а никакъ не принципы современной формальной юстиціи и излюбленныя теоріи канонистовъ католическихъ и протестантскихъ. Слѣдующія строки изъ этой книги, надѣмся, съ честью могутъ быть процитированы для какого угодно притязательнаго ученаго: „не считаемъ себя вправѣ — говорить г. Дашкаревъ — входить въ разсужденія о примѣнимости или непримѣнимости современныхъ принциповъ юстиціи формальной къ другимъ отраслямъ дѣйствующаго права народа русскаго. Но непримѣнимость ихъ къ той отрасли этого права, какую представляетъ собою право церкви православной, ясна сама собою. Какъ извѣстно, наука права, имѣя дѣло съ законами права, не влагаетъ свои начала въ данный матеріалъ, а извлекаетъ ихъ изъ самыхъ законовъ. Только при этомъ условіи она вноситъ свѣтъ въ изучаемую ею область фактовъ. Примѣненіе къ нашей церковной юстиціи принциповъ юстиціи формальной, можетъ быть, и бываетъ *только въ обходъ тѣхъ трудностей* какія неизбежно соединяются съ самостоятельнымъ изученіемъ предмета. Мало пользы, а много вреда приносить примѣненіе къ праву нашей церкви и излюбленныя теоріи канонистовъ католическихъ и протестантскихъ. Пригодныя для права, какъ оно формулировалось на западѣ въ вѣка сравнительно позднѣйшіе при особыхъ историческихъ условіяхъ, теоріи эти, вносимыя въ право церкви православной скорѣе искажаютъ, чѣмъ уясняютъ дѣйствительный смыслъ нашихъ церковныхъ законовъ. Право нашей православной церкви не есть продуктъ только древней жизни, *но и продуктъ древней науки*. И *христіанскіе юсудари—законодатели того времени, и древніе отцы церкви* имѣли свои научныя принципы, свои морально-политическія теоріи, которыя и выразились съ замѣчательно послѣдовательностью въ православномъ правѣ церковномъ. Съ точки зрѣнія

этихъ именно принциповъ и этихъ теорій только и можетъ быть освящена надлежащимъ образомъ область названнаго права.— Соответственно этому наука права церкви православной, чтобы быть достойною своего имени, должна болѣе или менѣе отрѣшиться насъ отъ установившихся въ настоящее время юридическихъ принциповъ и теорій, возвращать къ воззрѣнιάмъ и принципамъ міра античнаго, — воскрешать для насъ самую науку древняго права, насколько право церковное между прочимъ обязано и ей своимъ содержаніемъ. Въ ряду другихъ юридическихъ наукъ, имѣющихъ дѣло съ матеріаломъ современнымъ, она должна уметь пзносить изъ своихъ сопроищницъ *ветхая ветхія и ветхія предъ лицомъ новыхъ*“ (стр. 10—11). Предоставляемъ судить читателямъ и прежде всего самому г. Суворову — есть ли что либо въ этомъ весьма опредѣленномъ воззрѣніи русскаго канониста что либо стоящее ниже уровня современной юриспруденціи? Но это воззрѣніе послѣдовательно и полно развито въ книгѣ г. Лашкарева. Имѣлъ ли посему право г. Суворовъ въ своей книгѣ не только такъ рѣзко отзываться о русскаихъ канонистахъ, но и просто *инорировать* это воззрѣніе? Не наоборотъ ли? Не лучше ли бы поступилъ онъ, еслибы первые шесть своихъ параграфовъ (стр. 1 — 19) преобразовалъ приспособительно къ первымъ двумъ главамъ названной книги профессора Лашкарева? Впрочемъ о вкусахъ не спорять...

Книга проф. *Бердникова*: Краткій курсъ церковнаго права представляетъ собою въ равной мѣрѣ, что и книга проф. Лашкарева, отрадное явленіе въ русской канонической литературѣ только совсѣмъ съ другой стороны. Авторъ въ ней преслѣдуетъ не ученую цѣль, а представляетъ учащемуся юношеству краткій учебникъ церковнаго права, предваряя объ этомъ читателя совершенно ясно и просто и притомъ съ такою скромностію, которая вызываетъ невольню симпатію и уваженіе къ почтенному профессору. „Настоящій курсъ церковнаго права — говоритъ онъ въ предисловіи — въ главномъ его составѣ былъ два раза литографированъ мною въ *качество пособія и руководства* моимъ слушателямъ, студентамъ юридическаго факультета императорскаго казанскаго университета въ *приготовленіи къ экзаменамъ*. Чтобы избавить и себя отъ напрасныхъ хлопотъ, сопряженныхъ съ ежегоднымъ перелитографированіемъ курса и

въ тоже время сдѣлать его болѣе доступнымъ для нихъ, я рѣшился издать его печатно". Какъ видно отсюда, авторъ ограничилъ сферу распространенія своей книги весьма тѣсными предѣлами—предѣлами своей университетской аудиторіи и мы увѣрены, что авторскій трудъ почтеннаго профессора уже нашелъ горячую признательность въ сердцахъ питомцевъ казанскаго университета. Но книга г. Бердникова съ признательностію будетъ принята и за стѣнами его аудиторіи каждымъ, кто имѣетъ какой-либо поводъ совѣтоваться съ дѣйствующимъ церковнымъ правомъ: это послѣднее изложено у него довольно полно, точно и совершенно удобопонятно. Вообще на сколько можно предъявлять требованія къ краткому курсу, книга г. Бердникова удовлетворяетъ этимъ требованіямъ. Есть въ книгѣ г. Бердникова и нѣкоторыя выдающіяся достоинства, свидѣтельствующія сколько о его педагогической опытности, столько и объ индивидуальномъ его свойствѣ какъ писателя, его талантѣ. Свидѣтельствомъ первой служитъ спокойный, объективный тонъ рѣчи, продолжающійся чрезъ всю книгу. Авторъ всюду говоритъ спокойнымъ дѣловымъ языкомъ, высказываетъ ясно и опредѣленно положеніе за положеніемъ, не вдаваясь въ излишества, въ разглагольствованія. Онъ безукоризненно расчленяетъ общее и родовое на части и виды и т. д., такъ что не говоря о дѣленіи на главы и параграфы и эти послѣдніе можно самому читателю расчленять на положенія и ставить темой каждое изъ нихъ. Свидѣтельствомъ втораго служитъ языкъ и стиль автора: точность, ясность, округленность рѣчи не измѣняютъ ему въ теченіи цѣлой книги. Не въ обиду таланту г. Суворова („каждому свое“) будь сказано, въ книгѣ г. Бердникова не найдешь напр. такихъ фразъ и выраженій: „патріарху константинопольскому принадлежало право вторженія въ управленіе русской митрополіи“... „Власть царя надъ русскою церковью патріархи (константинопольскіе) представляли какъ нѣчто совершенно необходимое, какъ одинъ изъ догматовъ православной церкви“... „Въ той роли, которую игралъ на соборѣ Іаковъ (это не кто иной, а праведный Іаковъ, братъ Господень!) и въ томъ отношеніи, въ которое Петръ ставилъ себя къ Іакову, выразилось несомненно уваженіе къ послѣднему какъ къ родственнику Іисуса Христа“ (какъ будто рѣчь идетъ о какомъ-либо изъ засѣданій въ современномъ намъ земскомъ

собрани) ²⁾! А такими неосторожными фразами и выраженіями изобилуетъ книга г. Суворова. Спора не можетъ быть въ томъ, что курсъ г. Суворова весьма значительно превосходитъ курсъ г. Бердникова: г. Суворовъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ восполнилъ своего предшественника и въ этомъ — его заслуга. Историческій элементъ въ книгѣ г. Суворова сильнѣе чѣмъ въ книгѣ г. Бердникова, у котораго онъ положительно слабъ и недостаточенъ. И исторія устройства и права церкви древней, церкви западной и церкви русской у г. Суворова изложены много полнѣе и соотвѣтственнѣе требованіямъ современной науки, чѣмъ у г. Бердникова. Остается г. Суворову съ такою же обстоятельностью изложить исторіи устройства и права въ церквахъ восточной и славянскихъ и тогда его курсъ права будетъ шагомъ впередъ, но и только. Къ чему же такое презрительное отношеніе г. Суворова къ его русскимъ соработникамъ на одномъ поприщѣ?

Одною изъ задачъ, которыя берется разрѣшить г. Суворовъ въ разсматриваемой книгѣ, служитъ выясненіе и опредѣленіе понятій въ области церковнаго права, остающихся доселѣ въ нашемъ обществѣ „сбивчивыми и неопредѣленными“ (см. предисловіе). Въ книгѣ г. Суворова дѣйствительно и встрѣчаются мѣста — въ которыхъ замѣтны напряженныя усилія его, направленныя къ уясненію и опредѣленію нѣкоторыхъ понятій.

Такъ въ самомъ началѣ своей книги авторъ усиливается объяснить понятія *церкви* и *церковнаго права*.

Въ понятія церкви авторъ различаетъ слѣдующія главныя стороны: идеальную, историческую и юридическую. Церковь идеальная — *предметъ вѣры* — есть „невидимый союзъ истинно-вѣрующихъ исполнителей воли Бога по ученію Христа, то царство Божіе, въ которомъ господствуетъ воля Бога, какъ царя и влстителя, руководящаго и преобразующаго какъ внутренней міръ отдѣльнаго человѣка, такъ и цѣлыя народныя массы, и о которомъ нельзя сказать, что *оно тутъ или тамъ* (Лук. XVII, 20, 21; Мѣ. XII)“ ³⁾. Церковь *историческая* есть „исторически образовавшееся вѣроисповѣдное направленіе“, которое „сохраняя

²⁾ См. въ книгѣ г. Суворова стр. 34, 131, 132.

³⁾ Стр. 3.

и проявляя присущую христіанству тенденцію всемірнаго распространенія“ въ тоже время носить въ устройствѣ, христіанской дѣятельности, мышленіи свои характерныя особенности, образующіяся нерѣдко и подъ дѣйствіемъ національных нравовъ, которыя и отличаютъ его отъ другихъ вѣроисповѣдныхъ направленій. Такъ что „въ дѣйствительности христіанскій религіозный союзъ распался на нѣсколько союзовъ или церквей, изъ которыхъ важнѣйшее историческое значеніе имѣютъ: церковь восточно-католическая или православная, церковь западно-католическая, или римская, и церковь евангельская въ двухъ ея главныхъ вѣтвяхъ — протестантской и реформатской“ ⁴⁾. Церковь, какъ юридическая сущность, есть общество и учрежденіе. Какъ общество, она состоитъ изъ отдѣльныхъ членовъ, которые связаны между собою извѣстными отношеніями, порождаемыми ихъ жизнью въ церкви, и кромѣ того имѣетъ организацію съ извѣстною сферою дѣятельности для каждаго органа. Какъ учрежденіе, церковь предполагаетъ рядъ мѣръ, направляемыхъ къ осуществленію ея задачъ, и совокупность средствъ, служащихъ той же самой цѣли“ ⁵⁾. Не имѣя ничего возразить противъ такого различенія сторонъ въ общей сущности церкви Христовой, *поскольку дѣлается таковое въ интересахъ школьнаго уясненія предмета научныхъ занятій*, мы находимъ страннымъ, почему авторъ не оговорился, что таковое различеніе имѣетъ мѣсто только въ представленіи, но не въ самой дѣйствительности; ибо въ дѣйствительности въ жизни церкви Христовой въ каждый моментъ ея существованія всѣ эти стороны взаимно проникаются, но отнюдь не проявляются вонѣ каждая отдѣльно и независимо отъ другой. Нельзя напр. сказать о русской церкви въ настоящемъ ея положеніи, что она состоитъ только изъ наличнаго числа православныхъ христіанъ живущихъ въ Россіи: ибо она въ то же время есть и церковь *каволическая*, какъ имѣющая *въ дѣйствительности* въ средѣ своей представителей самыхъ разнообразныхъ національностей (въ ней члены: и русскіе, и греки, и нѣмцы, и японцы, болгаре, сербы, евреи и т. д.) и имѣющая способность сочленивъ съ собою и вчленивъ въ свое тѣло каж-

⁴⁾ Стр. 5...6.

⁵⁾ Стр. 5.

даго человѣка безотносительно къ его національности, возрасту, общественному положенію и всѣмъ прочимъ условіямъ земнаго и гражданскаго существованія. Она есть въ то же время всеобщій союзъ вѣрующихъ во Христа, Имъ какъ Единымъ и безусловнымъ Главою управляемый, такъ что этотъ союзъ или общество вмѣщаетъ въ себя не живущихъ только въ сей жизни членовъ, но и давно и недавно умершихъ въ мирѣ съ нею: въ православно-каеолической и въ римско-католической церкви это общеніе живыхъ съ умершими въ особенности обнаруживается *жизненно и реально*. Это не отвлеченное *умопредставляемое* такъ сказать общеніе: нѣтъ, оно совершенно *реально*, насколько реальна вообще дѣятельность человѣческаго духа, проявляющаяся вовнѣ, оно—болѣе реально иногда нежели общеніе живаго съ живымъ. Да, у искренно-вѣрующаго православнаго, равно какъ и католика, духовно-церковный союзъ со святымъ, котораго онъ призываетъ ежедневно въ своей молитвѣ, и съ умершимъ родственникомъ или другомъ, объ упокоеніи котораго онъ молится, церковное общеніе выражается болѣе реально, чѣмъ общеніе съ громаднымъ большинствомъ живыхъ единовѣрцевъ принадлежащихъ одной съ нимъ епархіи, даже одному съ нимъ, приходу, о коихъ онъ можетъ однако же ничего не знать. Нельзя точно также представлять и юридическую сторону церкви существующею какъ бы саму по себѣ безъ проникновенія ея вышеуказанными сторонами. Повторяемъ, что въ видахъ школьнаго уясненія предмета такое различеніе можетъ быть допускаемо: но и здѣсь должна быть соблюдаема мѣра. Такъ, издавна уже принято соотвѣтственно тремъ вышеуказаннымъ сторонамъ въ понятіи церкви распредѣлять ученіе о ней по тремъ курсамъ наукъ: догматиче, исторіи и права, причеиъ первый имѣеть въ виду церковь преимущественно какъ царство Божіе, второй—судьбы ея на землѣ, третій формы организаци и внутренней порядоки дѣятельности и отношеній членовъ церкви, опредѣляемыя законами церковно-государственными. Но эта специализация, это раздѣленіе научнаго матеріала отнюди не должны заходить такъ далеко, чтобы эти три спеціальныя сферы разрабатывались въ строгой замкнутости. Плохой былъ бы тотъ догматистъ, который замкнулъ бы для себя доступъ въ сферу церковной исторіи, равно какъ худо поступилъ бы и ка-

нонисть, еслибы отрѣзалъ для себя доступъ въ догматику. Посему-то и трудно найти въ литературѣ каноническаго права такой курсъ, въ которомъ бы не рекомендовались въ качествѣ вспомогательныхъ наукъ какъ разъ догматика и церковная исторія. Г. Суворовъ совсѣмъ умалчиваетъ объ этихъ вспомогательныхъ наукахъ и какъ-то странно-энергически настаиваетъ на необходимости отличенія церкви въ юридическомъ смыслѣ отъ церкви догматической и исторической. „Церковь въ юридическомъ смыслѣ — говоритъ онъ — должна быть отличаема не только отъ церкви какъ предмета вѣры, въ смыслѣ невидимаго царства Божія, но и отъ церкви въ историческомъ смыслѣ“ (стр. 6). „Для понятія церкви въ юридическомъ смыслѣ *существенно* устройство, объединяющія формы котораго должны обнять религиозное общеніе, съ тѣмъ чтобы послѣднее получило возможность имѣть и проявлять *свою волю, какъ* единое и определенное юридическое *цѣлое*“ (Тамъ же). Не думаемъ, чтобы вышеозначенное умолчаніе и сейчасъ приведенныя положенія со стороны г. Суворова были случайны и ненамѣренны. Напротивъ въ томъ выражается принципиальное воззрѣніе г. Суворова, рѣзко различающееся отъ принципиальныхъ воззрѣній на церковное право г. Бердникова и др. академическихъ профессоровъ. Дѣло въ томъ, что по своимъ принципиальнымъ воззрѣніямъ на право и церковь какъ юридическую сущность г. Суворовъ является поклонникомъ съ одной стороны извѣстнаго нѣмецкаго канониста *Шульте* и съ другой—*Р. Зомы*. Шульте, какъ извѣстно, центръ тяжести въ своей системѣ римско-католическаго права полагалъ въ томъ, чтобы строго и точно въ каноническомъ матеріалѣ выдѣлить то, что носитъ въ строгомъ смыслѣ *юридическую* природу отъ того, что относится къ церковной догматикѣ, нравственности, мистагогикѣ. Заслуга его въ этомъ отношеніи почтенна: ибо до него дѣйствительно не строго наблюдалось это различіе и въ курсы церковнаго права заносился матеріалъ, который усложнялъ только познаніе собственно права церковнаго. Р. Зомъ пошелъ дальше Шульте: разсматривая природу собственно церковнаго права онъ пришелъ къ убѣжденію, что отдѣльно взятая церковь не имѣетъ силы создавать право, что таковыми являются дисциплинарныя положенія, мо-

лучившія санкцію государства ⁴⁾. Г. Суворовъ правда отрицаетъ свое родство съ послѣднимъ (въ полемикѣ съ г. Бердниковымъ) но оно несомнѣнно есть, г. Суворовъ только не раздѣляетъ нѣкоторыхъ крайностей своего учителя, въ сущности дѣла оставаясь вѣрнымъ ему. Насколько удачнымъ оказалось это родство г. Суворова съ вышеозначенными нѣмецкими канонистами въ преодоленіи ихъ разныхъ трудностей въ обработкѣ курса церковнаго права, это мы постепенно будемъ видѣть воочию при разсматриваніи дальнѣйшихъ страницъ его книги.

Такъ, вліяніе вышеозначеннаго воззрѣнія сказалось, и при этомъ не весьма выгодно для уясненія существа дѣла, уже въ слѣдующемъ параграфѣ, трактующемъ *объ объективномъ церковномъ правѣ* (стр. 7—11). Усилія г. Суворова здѣсь направлены къ тому, чтобы выяснитъ и доказать, что „церковное право, порождаемое самою церковью (*jus internum*) есть въ собственномъ смыслѣ *право*, т.-е. что положенія его носятъ черты дѣйствительно *юридическихъ нормъ*. Насколько не ясна и не тверда въ этомъ пунктѣ логика автора—это можно видѣть изъ слѣдующихъ положеній, которыя составляютъ сущность аргументаціи его за доказываемый тезисъ. Авторъ соглашается прежде всего съ тѣмъ положеніемъ своихъ оппонентовъ, что „церковно-правовыя нормы, сами по себѣ, не имѣютъ вынужденности, а получаютъ такую лишь вслѣдствіе государственнаго предписанія и принужденія“ (стр. 8). Но, оговаривается авторъ, „высшая гарантія права заключается не въ силѣ и не въ страхѣ, а въ томъ стремленіи къ справедливому и должному, въ томъ чувствѣ почтенія къ высшему авторитету, которыя вытекаютъ изъ этическихъ требованій человѣческой природы... *Принужденіе не есть субстанціальный элементъ въ понятіи права, а служитъ лишь внѣшнею гарантіею осуществленія права*“ (стр. 9). Высказавъ такое положеніе, авторъ должно быть самъ испугался своей смѣлости и потому началъ вслѣдъ за тѣмъ рядъ оговорокъ: во 1-хъ, „церковныя нормы не безусловно лишены внѣшней гарантіи ихъ исполненія... Исполненію *моральныхъ* обязанностей церковь *учитъ*, исполненія же церковно-правовыхъ нормъ

⁴⁾ Впрочемъ. эту мысль высказалъ еще Шульце, но Р. Зому принадлежитъ честь воляго раскрытія ея.

достигаетъ, въ случаѣ надобности, *примѣненіемъ дисциплинарныхъ мѣръ*“ (Слѣдовательно, церковно-правовыя нормы сами по себѣ имѣютъ вынужденность?). Во 2-хъ, исторія и дѣйствительная жизнь настоящаго времени свидѣтельствуютъ, что возможно существованіе *крѣпкому* церковнаго порядка безъ принудительной поддержки со стороны государства“. Въ доказательство—ссылка на первые три вѣка христіанства и на положеніе римско-католической церкви въ Сѣверо-американскихъ Штатахъ въ настоящее время. Въ 3-хъ, при оцѣнкѣ историческаго факта признанія христіанства въ римской имперіи должно обращать вниманіе не на ту только сторону этого признанія, которая состоитъ въ приданіи императорской санкціи тому, что раньше не имѣло ея, и въ сообщеніи юридической силы тому, что доселѣ было слабо, но и на то, что императоры были *вынуждены* ходомъ событій и силою вещей къ этому признанію, и что сами они признали силу церковныхъ нормъ, *подчинившись имъ* съ тѣмъ, чтобы проводить ихъ въ жизнь мѣрами государственнаго принужденія. Утверждать, что церковное право не есть право, какъ нѣчто само по себѣ безсильное, значитъ забывать, что сила церковныхъ нормъ засвидѣтельствована, къ сожалѣнію слишкомъ краснорѣчиво, исторією человѣчества, именно разнообразными проявленіями религіозной нетерпимости, поддержанной государствомъ, какъ *исполнителямъ* церковныхъ велѣній“. Говоря за тѣмъ о положеніи римско-католиковъ въ Соединенныхъ Штатахъ авторъ замѣчаетъ: „уже теперь не считается невозможнымъ, что католики, составивъ большинство въ конгрессѣ, будутъ стремиться къ измѣненію конституціи въ смыслѣ признанія католицизма привилегированною религією, и, какъ скоро это случится, еще разъ подтвердится та истина, что государственное признаніе можетъ означать не сообщеніе только безсильному силы, но и *подчиненіе государства церковнымъ нормамъ*“ (стр. 11). Повидимому и приведенныхъ аргументовъ достаточно было бы для доказательства того, что г. Суворовъ хотѣлъ доказать, или лучше сказать для того, чтобы вполне обнаружить свою въ семъ отношеніи неустойчивость: но онъ сдѣлалъ и еще шагъ далѣе. „Наконецъ, при разсмотрѣніи вопроса объ юридическомъ или неюридическомъ характерѣ нормъ церковнаго права—говорить г. Суворовъ—должно обратить особенное вниманіе на, *ид-*

могуще монарха въ церкви. Только католицизму свойственно принципиальное отрицаніе *церковной власти* монарха какъ мірянина... Въ церквахъ, представляющихъ собою самостоятельные юридическіе организмы... монархъ, какъ *глава народа* есть вмѣстѣ и глава народной церкви, какъ юридического порядка... Церковное правообразованіе, какъ и *всякое другое правообразованіе*, совершается среди народа и въ территориальныхъ границахъ государства; поэтому въ церковномъ правообразованіи, какъ и во *всякомъ другомъ*, монархъ есть верховный субъектъ правообразованія, а не обыкновенный мірянинъ, который бы подчинялся законамъ, устанавливаемымъ духовною іерархіею, состоящею изъ его подданныхъ“ (стр. 11). Такъ-то по пословицѣ и вышло, что г. Суворовъ началъ рѣчь о здравіи, а кончилъ за упокой. Началась рѣчь съ того, что церковно-правовыя нормы хотя бы и не имѣли государственнаго признанія—суть правовыя: потому что принужденіе не есть субстанціальный элементъ въ понятіи права. Потомъ явились доказательства, что церковно-правовыя нормы имѣютъ внутреннюю, самостоятельную принудимость и притомъ настолько сильную и вѣркую, что въ состояніи подчинять себѣ народы и государства и ставить государей въ положеніе *исполнителей*. Окончилась же вся эта матерія утвержденіемъ, что эти церковно-правовыя нормы правовыя потому, что исходятъ отъ монарха, т.-е. изъ того же источника, изъ коего выходитъ всякое правообразованіе вообще. Вышло такимъ образомъ то, что церковнаго права собственно нѣтъ, а есть только право государственное по дѣламъ церковнымъ или религіознымъ. Это ли требовалось доказать?! Не правда ли—логично, читатель!

Г. Суворову въ дѣйствительности не было никакой нужды прибѣгать для доказательства юридического характера церковныхъ нормъ къ такимъ страннымъ положеніямъ, что „принужденіе не есть субстанціальный элементъ права“, что церковныя нормы не имѣютъ принудимости: ложность этихъ положеній очевидна для каждаго, какъ скоро онъ обратится къ какому-либо конкретному или дѣйствительному правовому положенію, будетъ то гражданскій законъ или церковное правило. Еслибы законы и правила отдавались на добрую волю каждаго, не обезпечиваясь со внѣ въ исполненіи: то къ чему тогда государство и церковь наполнять органами правительственной власти? Что имъ

оставалось бы дѣлать? Учить, убѣждать, совѣтовать? Въ дѣйствительности же видится совсѣмъ не то. Не говоря о другихъ правительственныхъ органахъ, даже такая незначительно уполномоченная персона, какъ персона благочиннаго, въ предѣлахъ своего вѣдомства дѣйствуетъ совершенно начальнически съ *требованіемъ*, а не съ наставленіемъ или прошеніемъ: и дѣйствуетъ совершенно правильно. Въмѣсто всѣхъ околичностей г. Суворову стоило бы сразу выставить положеніе, что и „въ церкви монархъ есть верховный субъектъ правообразования“, какъ и въ государствѣ, тогда и дѣлу конецъ, тѣмъ паче, что это его положеніе не случайная обмолвка, а одинъ изъ главныхъ тезисовъ цѣлой книги. Г. Суворовъ посвящаетъ раскрытію этого тезиса нѣсколько отдѣловъ, къ разсмотрѣнію ихъ и перейдемъ.

Нисколько не маскируясь, г. Суворовъ въ этихъ отдѣлахъ выдаетъ себя самымъ крайнимъ цезаропапистомъ, хотя почему-то и не находитъ удобнымъ дать своей якобы новой и ему принадлежащей теоріи юридическаго церковнаго устройства это наименованіе. Сущность цезаропапизма, какъ извѣстно, состоитъ въ усвоеніи цезарю, царю или императору, абсолютной, папски-церковной власти. Давно уже римско-католическіе богословы и канонисты злорадно выставляли на видъ исповѣдникамъ православной церкви какъ на крайнюю несостоятельность восточныхъ православныхъ церквей, на иго этого цезаропапизма, подавляющаго-де всякую жизнь церкви, стѣсняющаго свободу духовно-религіозной жизни грубымъ деспотизмомъ свѣтскихъ государей, въ особенности русскаго. Г. Суворовъ въ настоящей книгѣ этотъ цезаропапизмъ возводитъ въ идею и усиливается доказать и разъяснить, что въ этой идеѣ заключается суть православія и превосходство его предъ католицизмомъ, съ яростію нападая на русскихъ богослововъ и канонистовъ, не признающихъ этой идеи. Свою теорію г. Суворовъ раскрываетъ въ слѣдующей постепенности. Изображая развитіе церковнаго устройства отъ IV в. до раздѣленія церквей авторъ указываетъ въ частности слѣдующіе факторы, изъ жизнедѣятельности коихъ слагался тогда церковный организмъ: 1) церковно-приходскую общину; 2) епископа; 3) пресвитеріумъ и вспомогательныя должности при епископѣ; 4) мірскаго элемента въ церковныхъ дѣлахъ; 5) провинціальныя или митрополитскія соборы и митропо-

литовъ; 6) патріарховъ; 7) вселенскіе соборы; 8) высшую *церковную* власть императора; 9) римскаго епископа (стр. 39—78). Высшая церковная власть императора характеризуется слѣдующимъ образомъ: „ни высшіе епископы христіанской церкви, власть которыхъ, важдаго въ отдѣльности, простиралась лишь на извѣстный территоріальный округъ, ни вселенскіе соборы, какъ институтъ *чрезвычайнаго* характера, а не постояннаго церковнаго устройства, возникшіи притомъ *благодаря только христіанскимъ императорамъ*, по мотивамъ установленія религіозно-догматическихъ истинъ христіанства, не могли быть олицетвореніемъ одной общецерковной, общепризнанной и *постоянной* власти, пекущейся о цѣлой церкви, издающей законы и распоряженія для всего христіанства и возстановляющей нарушенное право въ церкви. Церковная централизація не могла остановиться на образованіи патріархатовъ: для церкви, какъ церкви католической, всеобщей, обнимающей всю совокупность христіанскихъ общинъ и совпадающей съ предѣлами всемірной римской имперіи, точно также *должны* были существовать извѣстный видимый центръ единства, *centrum unitatis*, къ которому бы направлялись важнѣйшія церковныя дѣла, и отъ котораго исходили бы *важнѣйшія церковныя распоряженія*, какъ не могла обойтись безъ центральной власти сама римская имперія. Вселенскій соборъ устанавливалъ нормы вѣры, а также нормы дисциплинарнаго порядка по тѣмъ отношеніямъ, или сторонамъ церковной жизни, которыя въ данный моментъ требовали регулированія; но нужно было, чтобы императоръ созвалъ вселенскій соборъ и утвердилъ его постановленія. Уже при первомъ христіанскомъ императорѣ *стало ясно*, что *centrum unitatis* для церкви *есть императорская власть*: императоръ разсматривался какъ Богомъ поставленный *общій епископъ* (?) который имѣетъ *преимущественное* попеченіе о церкви Божіей и, при возникновеніи разногласій созываетъ соборы изъ служителей Божіихъ... Какъ высшая *церковная* власть императоръ издавалъ *церковные законы* ?) и наблюдалъ за исполненіемъ церковныхъ нормъ, обязывая патріарховъ публиковать *императорскіе церковные законы* въ подчиненныхъ имъ провинціяхъ путемъ рассылки митрополи-

?) Разумѣются новеллы импер. Юстиніана.

тамъ текста новоизданныхъ законовъ. Императоръ былъ *стисшимъ* судьей, къ которому обращались осужденные по церковнымъ дѣламъ... Императоръ *могъ* по своему усмотрѣнію замѣстить вакантную епископскую каведру... Церковный историкъ Сократъ въ V столѣтіи имѣлъ полное право сказать, что съ тѣхъ поръ какъ императоры сдѣлались христіанами, *церковныя дѣла стали зависеть отъ нихъ* и что величайшіе соборы составлялись и составляются по ихъ усмотрѣнію“⁵⁾). Читатель, предваренный предисловіемъ г. Суворова, можетъ быть подумаетъ, читая приведенныя строки изъ книги его, что высказанныя въ нихъ положенія снабжены надлежащимъ „ученымъ аппаратомъ“, на чемъ-нибудь основаны? Онъ допуститъ большую ошибку если это подумаетъ: тутъ только Томассинъ, Гиншіусъ, историкъ Евсевій въ его панегиричѣ имп. Константину и нѣсколько цитатъ изъ Манси. А между тѣмъ какія положенія высказываются! Да, г. Суворовъ иногда обнаруживаетъ великую храбрость. Но послѣдующее далѣе въ развитіи идеи цезаропапизма, насаждаемой въ отечественной юридической школѣ⁶⁾). Въ періодъ времени послѣ

⁵⁾ Стр. 62—65.

⁶⁾ Почитаемъ излишнимъ входить въ опроверженіе приведенныхъ выше положеній г. Суворова, изображающихъ, по его мнѣнію, дѣйствительное и юридическое положеніе императоровъ въ церкви въ эпоху вселенскихъ соборовъ. Ложность этихъ положеній очевидна каждому, нѣсколько знакомому съ каноническими и историческими источниками. О какой-нибудь необходимости *centrum unitatis* въ вѣкъ Константина Великаго никто не думалъ, напротивъ святоотеческій взглядъ на этотъ предметъ былъ совсѣмъ другой. Въ посланіи отцевъ Карзагенскаго собора къ Целестину римскому епископу отъ 419 г. слѣдовательно 100 л. спустя послѣ Константина Великаго читаемъ между прочимъ слѣдующее: «отцы судили, что ни для единыя области не оскудѣваетъ благодать Святаго Духа, чрезъ которую правда іереемъ Христовыми и зрится разумно, и содержится твердо, и иначе когда каждому, аще настоятъ сомнѣніе о справедливости рѣшенія ближайшихъ судей, позволено пристуати къ соборамъ своей области и даже ко Вселенскому собору. Развѣ есть кто-либо, который бы повѣрилъ что Богъ нашъ можетъ единому токмо нѣкоему вдохнути правоту суда, а безчисленнымъ іереемъ, сошедшимся на соборъ, откажетъ въ ономъ?» (Посл. Карз. Соб. къ Целест. кн. правилъ). Г. Суворовъ утверждаетъ, что императоръ былъ высшимъ судьей въ дѣлахъ церковныхъ; а вотъ что высказалъ императоръ Константинъ Великій по поводу нѣкоторыхъ духовныхъ лицъ искавшихъ у него суда: «для этихъ обвиненій будетъ свое время — день великаго суда... а мнѣ, человеку, не подобаетъ брать на себя выслушиваніе дѣлъ, въ которыхъ и обвиняющіе и обвиняемые суть священники» (Созаменъ, Ц. И. Кн. 1, гл. XVII; Феодоритъ, Ц. И. К. 1,

раздѣленія церкви въ восточной церкви, по словамъ г. Суворова, „высшая церковная власть принадлежала византійскому императору, отъ котораго исходили законы и распоряженія по дѣламъ церковнымъ, но при которомъ дѣйствовалъ также патріархъ съ синодомъ. Обычный правительственный порядокъ за время существованія византійской имперіи состоялъ въ томъ, что церковные вопросы *обсуждались и рѣшались патріаршимъ синодомъ* (?) на которомъ подъ предѣдательствомъ патріарха, носившаго титулъ вселенскаго, присутствовали митрополиты, а также всѣ находившіеся въ данный моментъ въ Константинополѣ епископы и затѣмъ свѣтскіе сановники и судьи, а по обсужденіи синодомъ, утверждались императоромъ; иногда же императоромъ издавались законы и распоряженія непосредственно, безъ предшествующаго синодальнаго обсужденія. По разрушеніи восточной имперіи, патріархъ остался главою не только православной церкви въ предѣлахъ бывшей имперіи, но и политическимъ главою греческаго и вообще православнаго народа и т. д.“ (стр. 115). Какъ относился султанъ или вообще правительство Турціи къ церкви восточной, ставшей теперь подъ главенствомъ патріарха, г. Суворовъ обстоятельно не говоритъ о семъ, но однако же не преминулъ вставить слѣдующее замѣчаніе: „при тѣхъ безпорядкахъ, злоупотребленіяхъ и партійныхъ

гл. XI). Еслибы императоръ былъ высшимъ судьей, какъ могли бы отцы II-го Вселенскаго собора издать такое постановленіе: «аще кто презрѣвъ вышеустановленное, дерзнетъ или *слухъ* царскій утрудати, или суди мірскихъ начальниковъ, или вселенскій соборъ безпокоити къ оскорбленію чести всѣхъ епископовъ области: таковій отнюдь да не будетъ приеяземъ со своею жалобю, яко нанесшій оскорбленіе правиламъ и нарушившій церковное благочиніе» (пр. 6). Не могъ бы подобнаго же постановленія сдѣлать и тѣмъ наче какой-либо помѣстный соборъ, а между тѣмъ въ 12 правилѣ Антиохійскаго собора читаемъ: «аще же сихъ (т.-е. соборъ множайшихъ епископовъ) пренебрегши, *царю стужати будетъ: таковій не удостоивается никакого прощенія*, да не будетъ мѣста его защищенію, и да не имѣетъ онъ надежды возстановленія». См. пр. 12. Всел. IV собора, опредѣляющее совершенную независимость административной власти собора отъ распоряженій императорскихъ. Что каноническимъ порядкомъ избранія и посвященія во епископа почиталось за это время избраніе клиромъ, народомъ и соборомъ епископовъ — это явствуетъ и изъ множества каноновъ и даже новеллъ Юстиніана: то же что г. Суворовъ говоритъ въ приведенномъ выше мѣстѣ его книги—есть его собственное недоразумѣніе.

столкновеніяхъ, которыми къ сожалѣнію, исполнена исторія константинопольскаго патріархата со времени завоеванія Константинополя турками, нерѣдко турецкому правительству приходилось выступать въ *качествѣ высшаго рѣшающаго судьи* даже по такимъ вопросамъ, которые совершенно чужды всякаго политическаго характера, напр. по церковной обрядности“ (стр. 116). Кратокъ въ данномъ мѣстѣ г. Суворовъ; самъ не договариваетъ, а только наводитъ читателя на выводъ, что послѣ разрушенія Константинополя *высшую церковную власть* въ восточной церкви занялъ султанъ и вообще турецкое правительство. По логикѣ г. Суворова этотъ выводъ вытекаетъ изъ его вышеприведенной тирады съ необходимостію...

Гл. VI (стр. 127—152) носящая заглавіе: „развитіе устройства русской православной церкви“ по основной тенденціи своей могла бы быть озаглавлена такъ: развитіе идеи цезаропапизма въ русской церкви. Въ процессѣ развитія этой идеи выступаютъ три момента: 1) въ первый періодъ существованія русской церкви высшая власть надъ нею принадлежала византійскому императору и патріарху константинопольскому: власть царя (т.-е. византійскаго императора)—говоря словами г. Суворова—надъ русскою церковію патріархи представляли, какъ иѣчто совершенно необходимое, какъ одинъ изъ догматовъ православной вѣры“ (стр. 131—132). 2) Уже въ теченіе этого періода въ русскомъ народѣ готовится преемникъ византійскому императору по части церковнаго верховенства, это—великій князь московскій. Собственно власть княжеская стала заявляться церковною уже въ удѣльный періодъ, но довольно еще слабо, вообще—выражаясь подлинными словами г. Суворова—такъ: „участіе князей въ дѣлахъ церковнаго правительства выражалось въ различныхъ актахъ: въ замѣщеніи высшихъ духовно-іерархическихъ каедръ, въ учрежденіи новыхъ епархій, въ перемѣщеніи епископскихъ каедръ изъ одного города въ другой. Такіе даже акты, какъ перенесеніе мощей, канонизація святыхъ, по лѣтописнымъ свидѣтельствамъ, или ставятся въ зависимость отъ согласія князей, или даже прямо представляются послѣдствіемъ предписанія или приказа князей. Но какъ ни замѣтно выражалось иногда вліяніе княжеской власти на церковныя дѣла, при политической раздробленности Руси на удѣльные княжества, ми-

трополить съ соборомъ епископовъ, огражденный высшимъ авторитетомъ *императора и патріарха* византійскихъ, стоялъ болѣе прочно и въ большей степени имѣлъ значеніе центра русскаго церковнаго устройства, чѣмъ власть великокняжеская, безсильная поддержать свой авторитетъ въ удѣльныхъ княжествахъ“. Преемникомъ высшей церковной власти византійскаго императора въ русской церкви является московскій царь; но будемъ опять говорить словами г. Суворова: „съ порваніемъ зависимости отъ Константинополя—читаемъ на стр. 141—для русской церкви наступилъ періодъ существованія на византійскихъ основахъ съ *высшею церковною властію* московскаго царя, какъ преемника византійскихъ императоровъ. Царская власть въ дѣлахъ церковныхъ не имѣла того значенія, чтобы все въ дѣйствительности дѣлалось по царскому указанію и приказу; но она вообще простиралась на всѣ стороны церковной жизни, *такъ что нельзя указать какую-либо область, или какой-либо родъ дѣлъ церковныхъ, которыя принципиально изъяты были бы изъ компетенціи царской власти*“. 3) Третій и окончательный моментъ своего развитія идея цезаропапизма переживаетъ въ церковно-реформаторской дѣятельности Петра Великаго и съ тѣхъ поръ по настоящее время. „Во всѣхъ своихъ мѣропріятіяхъ (Петръ Великій) исходилъ изъ идеи служенія государству и въ этомъ отношеніи предупредилъ западно-европейскихъ коронованныхъ представителей этой идеи, какъ Фридрихъ Великій прусскій и Иосифъ II австрійскій, на нѣсколько десятковъ лѣтъ. Научною подкладкою для этой идеи на западѣ служили естественное право и, въ примѣненіи къ церкви, территориализмъ... Ни Петръ Великій, ни его преемники не забываютъ *византійской* идеи служенія *церкви* и защиты ея, блюстительства вѣры, благочестія и церковнаго порядка; но эта византійская идея въ западно-европейскомъ естественномъ правѣ почерпнула для себя ту энергію, которой ей недоставало въ московскомъ государствѣ, гдѣ государь дѣйствовалъ болѣе по обязанности, чѣмъ по праву. Эта энергія выразилась уже въ манифестъ объ учрежденіи духовной коллегіи 25 января 1721 года, въ которомъ говорится, что государь, вводя усовершенствованія во всѣхъ областяхъ народ-

ной жизни, не могъ не обратить вниманія и на духовную область съ ея „многими нестроеніями и великою въ дѣлахъ ея скудостью“.. Какъ *высшая церковная* власть, озабоченная правильнымъ удовлетвореніемъ церковныхъ дѣлъ, *императоры* настаивали на безотлагательномъ изданіи исправленнаго славянскаго перевода Библии и дѣлали выговоръ синоду за рѣшеніе дѣлъ не по канонамъ, а по произвольнымъ соображеніямъ, обращались къ синоду съ повелѣніями, наравнѣ съ государственными учрежденіями* (стр. 151).

Полагаемъ, что приведенными выписками изъ книги г. Суворова съ полною ясностію устанавливается его *теорія юридическаго устройства православной церкви* восточной—древней и русской. Въ этомъ устройствѣ есть существенная сходная черта съ устройствомъ церкви римской—это монархическій принципъ—необходимый моментъ въ той и другой, какъ *centrum unitatis*. Различіе только въ томъ, что въ римской церкви олицетвореніемъ этого принципа служитъ епископъ римскій, а въ православной церкви императоръ или царь. Послѣдній не есть органъ верховной власти только государства, но—церкви, для которой и въ которой онъ — *общій епископъ*: власть его здѣсь есть власть церковная, священная какъ и власть каждаго изъ епископовъ, только *высшая*, чѣмъ каждому изъ послѣднихъ принадлежащая. Естественно возникаетъ вопросъ: на какихъ же основаніяхъ г. Суворовъ утверждаетъ высшую церковную власть императору? Римско-католическіе богословы, а за ними и канонисты, какъ извѣстно, основываютъ высшую власть своего папы на приматствѣ апостола Петра, на божественномъ правѣ и конечно поступаютъ съ формальной стороны по крайней мѣрѣ рационально. Самъ Основатель церкви, говорятъ они, поставилъ въ церкви своей князя апостоловъ, просто—апостоловъ, пророковъ, учителей, пастырей и т. д. и эти установленія должны существовать въ церкви вѣчно. Г. Суворовъ для своей теоріи въ этомъ божественномъ правѣ основаній не изыскиваетъ и дѣлаетъ точно также очень хорошо; потому что ихъ тамъ дѣйствительно нѣтъ. Не дѣлаетъ этого можетъ быть и по другимъ, а именно *юридическимъ* соображеніямъ: ибо относительно Св. Писанія или вообще божественнаго права въ наукѣ не одинако рѣшается вопросъ: признавать ли предписанія его *юридическими*, или только *нравственными* (см.

стр. 203 и слѣд.). Для своей теоріи г. Суворовъ нашелъ основаніе болѣе юридическое, именно *историческую давность*. И византійскіе императоры имѣли высшую церковную власть, и великіе князья и цари древней Руси, и протестантскіе государи, и Фридрихъ и Іосифъ II и т. д. Выходить, слѣдовательно, ясно, что императоръ російскій есть прямой наслѣдникъ византійскихъ императоровъ и своихъ предковъ—наслѣдникъ высшей церковной власти. Охотно склоняемся предъ защитникомъ права давности, но позволимъ себѣ обратиться къ нему съ нѣкоторыми недоразумѣніями, навѣянными его же защитой, и недоразумѣніями притомъ часто юридическаго характера. Во 1-хъ самъ г. Суворовъ умаляетъ *количественную мѣру* этой давности и *качественную цѣнность* самого этого давностнаго права, когда говоритъ о византійскихъ императорахъ, что они „облекали осуществленіе своей высшей власти *въ форму эксцесса*, рѣдко доходили до яснаго и спокойнаго сознанія принадлежащей имъ по праву церковной власти, дѣйствуя скорѣе *по традиціямъ языческой римской имперіи*, чѣмъ въ силу сознаннаго принципа христіанской императорской власти. Тѣмъ *менше* могли быть проникнуты идеею власти московскіе цари, не имѣвшіе за собою историческаго прошлаго римской имперіи, болѣе открытые религіозно-нравственному вліянію, чѣмъ римскіе цезари, и болѣе склонные, чѣмъ эти послѣдніе, производить свои дѣйствія изъ *чувства нравственнаго долга и обязанности*, внушаемой духовною іерархіею“ (стр. 143). Если византійскіе императоры проявляли надъ церковію не церковную власть, а власть языческихъ императоровъ, если и цари московскіе даже *тѣмъ менше* могли проявлять власть, потому что не имѣли за собой и прошлаго языческой римской имперіи: то откуда же ведетъ свое начало давность примѣненія императорами *собственно церковной* власти? Не иначе стало быть какъ съ Петра Великаго. Во 2-хъ, право давности, по общему правилу, имѣетъ силу при одномъ непремѣнномъ условіи—при *безспорности* владѣнія правомъ: но въ самой же книгѣ г. Суворова находимъ упоминаніе о римскихъ епископахъ, оспаривавшихъ у византійскихъ императоровъ право вмѣшиваться въ церковныя дѣла (см. стр. 64)¹⁰).

¹⁰) Мы уже не говоримъ о томъ, что г. Суворовымъ благоразумно умолчаны

Наконецъ и самъ лично г. Суворовъ весьма неодобрительно отзывается о мѣропріятіяхъ византійскихъ императоровъ „не только въ формѣ эксцессовъ“, но даже и въ формѣ (совершенно обычной, ординарной) эдиктовъ, осуществлявшихъ свою высшую церковную власть, когда говоритъ: „(этимъ) они усиливали лишь религіозную смуту, не говоря о нарушеніи свободы совѣсти въ лицахъ не раздѣлявшихъ императорскаго взгляда“ (стр. 66). Изъ сего, повидимому, ясно открывается, насколько доброкачественно то давностное право, которымъ хочетъ пожаловать цезаропапистическая теорія г. Суворова православныхъ русскихъ государей.

Въ своихъ ссылкахъ и изысканіяхъ въ прошломъ г. Суворовъ какъ-то систематически устраняется отъ сферы источниковъ, имѣющей ближайшее отношеніе къ церковному устройству, блуждая по сторонамъ, пользуясь лишь отдаленными и окольными путями. Онъ устраняется отъ сферы *канонико-юридическихъ источниковъ*. Онъ почти не обращается къ канонамъ и даже къ византійскому гражданскому законодательству для уясненія тѣхъ принциповъ, на коихъ основывалось устройство церкви и отношеніе къ ней государства и главы его — императора. Нѣтъ, онъ преимущественно вращается въ сферѣ частной дѣятельности тѣхъ или другихъ императоровъ, тѣхъ или иныхъ патріарховъ и т. п. Онъ любитъ ссылаться на *факты*, личные воззрѣнія нѣкоторыхъ императоровъ, даже на воззрѣнія частныхъ лицъ — теоретиковъ-канонистовъ среднихъ вѣковъ Византіи. Но развѣ на этихъ частныхъ примѣрахъ можно строить зданіе какого-либо юридическаго института? Развѣ рѣдкость, что въ своей дѣятельности самый правдивый, самый строгій легитимистъ является сознательно или безсознательно противорѣчащимъ своимъ убѣжденіямъ, закону, который онъ высоко цѣнитъ? Развѣ рѣдкость даже и то, что самъ же законодатель въ своей личной дѣятельности становится въ противорѣчіе собственнымъ своимъ законамъ, собственнымъ своимъ принципамъ, вѣрности коимъ онъ обязываетъ своихъ подданныхъ? Для г. Суворова весьма близокъ былъ одинъ изъ разительнѣйшихъ примѣровъ таковаго противорѣчія, это — примѣръ знаменитаго императора Юстиніана

довольно общезвѣстные случаи столкновенія между византійскими императорами и константинопольскими патріархами.

Великаго. Ни одинъ изъ христіанскихъ императоровъ не высказывалъ съ такою классическою ясностію въ своемъ законодательствѣ различія между государственною и церковною властію, между царствомъ и священствомъ, между сферою церковнаго и сферою государственнаго вѣдомства, между отношеніемъ той и другой изъ этихъ сферъ, какъ это высказалъ Юстиніанъ въ знаменитомъ эпилогѣ своей шестой новеллы¹¹⁾. Но въ тоже время едва ли кто изъ императоровъ въ личной дѣятельности своей наиболѣе нарушалъ этотъ, съ такою ясностію выраженный принципъ разнородности двухъ сферъ и властей, истекающихъ изъ одного Божественнаго источника и слѣдовательно въ одинаковой мѣрѣ неприкосновенныхъ?

Но спрашивается теперь, неужели для историка-юриста важнѣе эти фактическія увлоненія отъ нормы, эти эксцессы, чѣмъ самыя нормы, идеи и принципы, ясно возвѣщаемыя законодательствомъ? Зачѣмъ же г. Суворовъ совершенно обходитъ принципы гражданскаго греко-римскаго права и занимается біографіями императоровъ, ихъ перепискою, случайною дѣятельностію, показаніями разныхъ писателей историковъ и на основаніи этого матеріала старается выдумать принципы и выдавать ихъ за принципы и идеи, завѣщанныя якобы исторіею настоящему времени? Совершенно непонятно.

Важный промахъ юридическаго мышленія допущенъ по нашему мнѣнію г. Суворовымъ въ основномъ положеніи его цезаропапистической теоріи, что *власть христіанскихъ императоровъ, въ той или иной мѣрѣ ими проявляемая въ церковныхъ дѣлахъ, есть власть церковная*. Власть императорская есть всегда

¹¹⁾ Почтаемъ нужнымъ привести слова этой новеллы и при томъ въ переводѣ нашей Кормчей книги въ доказательство того, что принципы здѣсь выраженные были достояніемъ не грековъ только, но и русскихъ людей: «великая паче иныхъ, иже въ челоуѣцѣхъ, еста дара Божія, отъ вышняго дарована челоуѣколюбія, Божія, священничества же и царство: ово убо божественнымъ служа, се же челоуѣческими владѣя и пейіся: отъ единого же и тогожде начала обоа провсходять, челоуѣческое украшающе житіе, яжеже ничто же тако бываеътъ посвѣшнѣе царствоу сего ради, яко же святительская честь: о обонхъ самѣхъ тѣхъ присно вси Богови молятея. Аще бо они непорочни будутъ во всемъ, и къ Богу имутъ державеніе, и праведно и подобно украшати (т.-е. устроить) начнутъ преданнѣи имъ грады и сущая похъ нимъ, будетъ согласіе нѣкое благо, все еже добро челоуѣчестѣй даруя жизни» (Кормч. гл. 42).

власть *государственная* и по своему источнику и по своему характеру. Только по средневѣковой католической теоріи двухъ мечей власть императорская почиталась истекающею изъ церкви или точнѣе изъ божественнаго полномочія римскаго папы, общающаго императорамъ мечъ гражданскій, имѣющаго право слѣдить за примѣненіемъ въ дѣлу этого меча и въ случаѣ нужды отнимающаго и жалующаго этотъ мечъ другому, болѣе достойному носителю. Но православная церковь, греческая и русская, никогда не знала и не проповѣдывала ничего подобнаго. Въ своемъ торжественномъ актѣ св. мѣропомазанія и коронованія православная церковь молитъ Бога объ усугубленіи благодати Божіей на монархъ, потребной для осуществленія великой власти, свыше имъ даруемой самымъ актомъ наследованія. Самъ по себѣ священный актъ коронованія не привноситъ въ *полномочія императорской власти* ничего: она остается такою же послѣ него, какою была до него. Кажется, это извѣстно и понятно каждому русскому подданному. И это воззрѣніе православной церкви совершенно согласно съ истиннымъ ученіемъ и заповѣдями Самого Основателя церкви Господа: устанавливая въ церкви Своей апостоловъ, Онъ не поручалъ имъ поставлять въ церкви ни князей, ни королей, никакихъ мірскихъ начальниковъ, но заповѣдывалъ воздавать все должное кесарю. Не препоручилъ Онъ имъ и никакой мірской власти, а только власть учить, крестить, блюсти заповѣданное имъ и т. п. Вѣрная этимъ заповѣдямъ Своего Основателя, церковь Христова отъ начала и до сего дня дѣйствительно и дѣйствуетъ сими полномочіями, и сообщаетъ ихъ опредѣленнымъ лицамъ, опредѣленнымъ актомъ порученія—священною хиротоніею. Этимъ актомъ она сообщаетъ полномочія епископскія, пресвитерскія и діакопскія—это полномочія по истинѣ церковныя, какъ исходящія изъ церкви. Способъ приобрѣтенія ихъ—одинъ для всѣхъ—это священная хиротонія. Изъ исторіи церкви православной и г. Суворову извѣстно, полагаемъ, что такимъ же актомъ получали полномочія *церковной власти* какъ простые міряне, такъ и члены императорской и королевской семьи¹³⁾. Какой же церковный актъ уважаетъ г. Су-

¹³⁾ Такъ въ 886 г. возведенъ былъ въ патріарха константинопольскаго Стефанъ, братъ императора Льва Мудраго; такъ получилъ санъ архіепископа св. Савва, сынъ перваго сербскаго государя Стефана Немани.

воровъ, коимъ бы христіанскій императоръ уполномочивался правами церковной власти? Такого акта нѣтъ, а посему, прежде чѣмъ утверждать, что власть императора въ дѣлахъ церкви есть власть церковная, нужно указать или выдумать какой-либо внѣшній актъ, изображающій моментъ уполномоченія.

И по характеру своему власть императора въ дѣлахъ церковныхъ есть власть чисто государственная, не церковная. Дѣйствуетъ ли государь и здѣсь въ качествѣ законодателя, онъ дѣйствуетъ какъ императоръ, а отнюдь не какъ патріархъ, или иной какой церковноіерархическій институтъ. Предметъ и содержаніе закона не оказываютъ при этомъ вліянія на характеръ издаваемого имъ акта. Новелла Юстиніана, устанавливающая правила о построеніи церквей, или объ избраніи въ должность епископа есть такая же новелла, какъ и каждая иная новелла, трактующая о какомъ-либо чисто гражданскомъ правѣ: никто не назоветъ ее канономъ или церковнымъ правомъ за то только, что она разсуждаетъ о церковномъ предметѣ. Дѣйствуетъ ли государь своею *утверждающею* властью, опять эта власть — власть государственная, нисколько не измѣняющая своего характера отъ того, что преористомъ утвержденія служить рѣшеніе церковнаго судилища или какого-либо церковно-правительственнаго учрежденія по дѣлу церковному. Г. Суворова смущаетъ въ данномъ случаѣ то обстоятельство, что христіанскій императоръ участвуетъ въ управленіи церковномъ и участвуетъ съ весьма большимъ значеніемъ именно такъ, какъ надлежитъ соответственно сану императора, и вотъ г. Суворовъ заключаетъ, что власть императора *переходитъ изъ государственной* въ церковную, и онъ въ этихъ случаяхъ уже не олицетвореніе высшей *государственной* власти, а наивысшій представитель церковной іерархіи, наивысшій даже вселенскаго собора. Вотъ разсужденіе г. Суворова на эту тему: „нельзя не указать — говоритъ онъ — на одинъ слабый пунктъ въ русскихъ богословскихъ построеніяхъ. Признавая должности епископа, пресвитера и діакона за богоустановленные въ церкви институты, богословы не обращаютъ вниманія на ту высшую власть, которою управляется *церковь въ юридическомъ смыслѣ* — власть императорскую. Если въ церковномъ правѣ должна быть рѣчь объ институтахъ божественнаго *права*, то здравый смыслъ пра-

вославнога русскаго челоуѣка не можетъ примириться съ такимъ школьнымъ построениемъ, въ силу котораго современная діаконская должность, имѣющая исключительно богослужебное значеніе, именно *содѣйствующая*—какъ говорятъ — *благодѣтельную* церковнаго богослуженія и *въ массѣ приходскихъ церквей несуществующая* (какой странный языкъ у г. Суворова!) разсматривается какъ богоучрежденный институтъ церковнаго права, а власть императора, *преемника* Константина, Θεодосіевъ и Юстиніана (кто вѣтъ *преемникъ*?), пекущагося о церкви и регулирующаго церковную жизнь по всѣмъ направленіямъ, принимается за силу внѣшнюю, постороннюю для церкви, какъ институтъ свѣтскаго, а не церковнаго права. Власть императора, какъ главы государства есть конечно институтъ государственнаго, слѣдовательно свѣтскаго права. Но въ лицѣ же императора сосредоточивается и высшая церковная власть. Для того, чтобы рѣшиться отрицать эту истину, нужно или отрицать то, что въ дѣйствительности русская православная церковь *въ юридическомъ смыслѣ* управляется императорскою властью, или признавать это управленіе за *узурпацію* (?) Но отрицать первое значило бы отрицать очевидный фактъ... признавать послѣднее, значило бы утверждать, что церковь восточная за все время ея историческаго существованія въ христіанскомъ государствѣ, начиная съ Константина Великаго не только находилась *подъ давленіемъ* чуждой, посторонней ей силы, но и управлялась этою силою. Для христіанина представляла бы несомнѣнно величайшій соблазнъ та мысль, что въ цѣломъ рядѣ прошедшихъ вѣковъ церковь управлялась *не по Господню учрежденію*“ (стр. 207 — 208 примѣч.). Вотъ до какихъ странныхъ и соблазнительныхъ мыслей можно договориться вмѣстѣ съ г. Суворовымъ, стоя на его точкѣ зрѣнія церкви *въ юридическомъ смыслѣ*. Но, признаемся, прочитавъ эту страницу въ книгѣ г. Суворова, мы не только не вдались ни въ какой соблазнъ въ своей христіанской совѣсти, но просто подивились наивности мышленія г. Суворова, причемъ намъ невольно припомнился слѣдующій анекдотъ о покойномъ Негусѣ Іоаннѣ Абиссинскомъ (выслушанный или вычитанный—не помнимъ). Къ сему повелителю Абиссиніи изъ Россіи было прислано въ даръ дорогое священническое облаченіе вѣроятно для его придворной церкви. Но Іоанну оно очень попра-

вилось и онъ по недоразумѣнію сочелъ его подаркомъ лично для себя; взявъ, да въ него и нарядился и вышелъ въ такомъ видѣ за богослуженіе. Г. Суворовъ жалуется на русскихъ богослововъ, что они даже въ діаконѣ признаютъ институтъ церковнаго *права* и забываютъ помѣстить въ члены церковной іерархіи государя императора. О чемъ же онъ хлопочетъ? Ну какія такія права и преимущества своей іерархіи русская церковь можетъ пожаловать государю, котораго знаетъ весь свѣтъ, чтобы увеличить прерогативы его власти? Не будетъ ли просто смѣшно украшать санъ императора скромными преимуществами власти и чести какой-либо изъ трехъ степеней православной іерархіи?! Съ другой стороны для насъ представляется весьма страннымъ и сужденіе г. Суворова о діаконской должности въ настоящее время. Если эта должность имѣетъ въ настоящее время исключительно *богослужебное значеніе*, отсюда никакъ не слѣдуетъ, что ее нужно исключать изъ числа церковно-правовыхъ институтовъ. Развѣ содѣйствіе во время богослуженія пресвитеру, на какое уполномочивается *исключительно* діаконъ, не содержитъ въ себѣ совокупность *правъ* въ точномъ смыслѣ этого слова, *правъ* исключительно принадлежащихъ діакону? Конечно, съ извѣстныхъ точекъ зрѣнія эти права *не значителны*, но едва ли для г. профессора права, каковымъ состоитъ г. Суворовъ, подобныя точки зрѣнія настолько обязательны, что уважая ихъ, онъ готовъ церковное установленіе діаконствъ исключить изъ числа церковно-правовыхъ институтовъ.

Мы полагаемъ, что еслибы г. Суворовъ отнесся съ подобающимъ вниманіемъ къ тексту основныхъ законовъ Россійскаго государства, изображающихъ отношеніе къ церкви православной Россійскаго Императора, то онъ не наговорилъ бы вышепоказанныхъ странностей. Ст. 41, этихъ положеній гласитъ: „*Императоръ, престоломъ россійскимъ обладающій, самъ лично не можетъ исповѣдывать никакой иной вѣры, кромѣ православной; и по саму своему и дому есть верховный покровитель и защитникъ церкви, блюститель ея догматовъ и всего правовѣрія*“. Вникая тщательно въ слова и духъ этого закона, полагаемъ, не только богословскій или юридическій, но и простой „здравый смыслъ русскаго народа“ не увидитъ никоимъ образомъ ни того, что „русская церковь находится подъ давленіемъ чуждой,

посторонней ей силы⁴, ни того, что она „управляется не по учрежденію Господню“. Императоръ здѣсь совершенно ясно мыслится и именуется исповѣдникомъ православной вѣры, и по своему *саму* (т.-е. какъ императоръ) и по своему *долгу* (т.-е. какъ исповѣдникъ православной вѣры) есть *верховный покровитель* и *защитникъ* церкви и т. д. Термины *покровительство*, *защита*, *блюстительство* характеризуютъ и исчерпываютъ содержание *дома* Императора, какъ *исповѣдника* православной вѣры, а терминомъ „верховный“ отличается и характеризуется исповѣдникъ—*императоръ*. Изъ исторіи права и практики церкви, и изъ современнаго состоянія ея хорошо извѣстно, что ни покровительство, ни защита, ни блюстительство церкви никогда не почитались противорѣчащими учрежденію Господню о церкви, какъ скоро таковыя оказывались ей со стороны не только вѣрныхъ чадъ ея, но даже и иновѣрныхъ. Изъ исторіи церкви первыхъ трехъ вѣковъ извѣстенъ случай обращенія церкви съ просьбою къ императору Авреліану о помощи противъ Павла Самосатскаго: и никто не считалъ ни этого обращенія, ни этой защиты, оказанной церкви *языческимъ* императоромъ, дѣйствіями противными учрежденію Господню¹³). Когда Русь находилась подъ игомъ татаръ, митрополиты московскіе обращались къ ханамъ съ просьбою ярлыками укрѣпить права ихъ власти: и никто не считалъ такого отношенія татарскихъ хановъ къ православной церкви противнымъ учрежденію Господню. Верховное правительство Порту до сихъ поръ выдаетъ каждому вновь рукополагаемому епископу брать, утверждающій его права: и точно также никому въ голову не приходило упрекать Восточную церковь, что она управляется не по учрежденію Господню. Только по церковно-юридической теоріи г. Суворова выходитъ, что и Авреліанъ, и татарскіе ханы, и турецкій султанъ управляютъ православною церковію и посему должны быть зачислены въ штатъ ея іерархіи наравнѣ съ епископомъ, пресвитеромъ и

¹³) Слово Евсевія, Ц. Н. Кн. VII, гл. 30: «поелику (Павелъ) и не думалъ выходить изъ церковнаго дома, то обратились съ просьбою къ Авреліану, который рѣшилъ дѣло весьма справедливо, — предписалъ передать домъ тѣмъ, съ кѣмъ италійскіе и римскіе епископы имѣютъ переписку объ ученіи вѣры. Тогда-то уже вышеупомянутый мужъ съ величайшимъ стыдомъ изгнанъ былъ изъ церкви мірскою властію».

діакономъ. И исторія и здравый смыслъ каждаго православнаго христіанина ясно говорятъ и должны говорить, что въ качествѣ исповѣдника своей вѣры и онъ долженъ исполнять по мѣрѣ сихъ своихъ и соотвѣтственно званію своему долгъ покровительства и защиты церкви. Что же касается историка-канониста, то для него есть и весьма близкая аналогія и отличный комментарий къ разсматриваемому закону въ такъ называемомъ *институтѣ церковнаго патроната*. Разсматриваемый нами законъ характеризуетъ отношеніе къ церкви и права императора по управленію церковному совершенно сходно съ отношеніемъ и правами патрона къ управленію покровительствуемой имъ церкви. Странно, какъ опустилъ изъ виду эту аналогію г. Суворовъ, такъ хорошо знакомый съ каноническимъ правомъ западной церкви.

Вообще въ своемъ курсѣ церковнаго права г. Суворовъ заплатилъ щедрую подать современной нѣмецкой наукѣ каноническаго права, не только слѣдуя по пятамъ ея безъ самостоятельной провѣрки въ области исторіи устройства и права Вселенской церкви, не только въ схематизаціи и систематизаціи права, но даже и въ предубѣжденіяхъ ея противъ русской и всей православной церкви.

И. Заозерскій.

БЕРНАРДЪ КЛЕРВОССКІЙ,

КАКЪ ЦЕРКОВНЫЙ ДѢЯТЕЛЬ И ПРОПОВѢДНИКЪ.

Дѣятельность Бернарда Клервосскаго обнимаетъ почти всю первую половину XII вѣка. Это было время втораго крестоваго похода, время борьбы свѣтской и духовной власти за инвеституру,—борьбы съ ересями—Абеляра, Арнольда Бресчянскаго, Петра де-Брюи, время замѣчательной борьбы двухъ претендентовъ на папскій престолъ—Анаклета и Иннокентія; въ богословской и проповѣднической литературѣ это было время зарожденія тѣхъ двухъ направленій—схоластическаго и мистическаго, которыя проходятъ всѣ средніе вѣка. Въ церковно-исторической жизни Бернардъ принималъ самое дѣятельное участіе; въ области литературно-богословской онъ былъ отцомъ средневѣковаго мистицизма; такъ что очеркъ жизни и дѣятельности Бернарда будетъ очеркомъ важнѣйшихъ событій той эпохи, а характеристика его проповѣдническихъ и литературныхъ трудовъ можетъ замѣнить отчасти характеристику всего того направленія, къ которому онъ принадлежалъ и былъ однимъ изъ главныхъ его представителей.

Въ русской литературѣ очень мало извѣстно объ этомъ замѣчательномъ богословѣ и проповѣдникѣ. Стасюлевичъ въ „Москвитянинѣ“ (1853 г., т. III) далъ только жизнеописаніе Бернарда и изложилъ его дѣятельность, имѣвшую значеніе, главнымъ образомъ, для гражданской жизни. Три отрывка изъ біографовъ Бернарда, его современниковъ, помѣщенные, въ переводѣ съ латин-

скаго въ III томѣ „Исторія среднихъ вѣковъ“ (того же автора), не представляютъ ничего новаго, сравнительно съ вышеуказанной статьей въ „Москвитянинѣ“. Отрывки эти подобраны опять на ту же тему: они относятся исключительно только къ жизни Бернарда и ничего не говорятъ о его литературной дѣятельности. Совершенно иное въ западной литературѣ. Можно указать много изслѣдованій и монографій о Бернардѣ изъ настоящаго, прошлаго и даже XVII столѣтія, какъ во французской, такъ и нѣмецкой литературѣ. Наиболее важныя изъ нихъ намъ извѣстны, потому что служили пособіемъ для настоящаго очерка: „S.-Bernard orateur, par l'abbé Vacandard (1877), Histoire de S.-Bernard. par Ratisbonne (1841), Histoire de la discussion d'Abailard et de S.-Bernard par Demagnin (Strasb. 1840); изъ нѣмецкихъ — изслѣдованіе Неандера: „Der heilige Bernard und seine Zeitalter (Berl. 1813 и 1848) ¹⁾... Только странно, что, несмотря на множество ученыхъ трудовъ такихъ авторитетныхъ историковъ, какъ Неандеръ, Вакандаръ, Ратисбонъ, твердый, устойчивый взглядъ на личность и дѣятельность Бернарда не установился. И въ самое послѣднее время ученые изслѣдователи его жизни и оставшихся литературныхъ произведеній приходятъ къ результатамъ самымъ противорѣчивымъ. Одни, благоговѣя предъ авторитетомъ католической церкви, которая признала Бернарда святымъ, смотря на него, какъ на безупречнаго, какъ на образецъ пастыря и проповѣдника, ставятъ его на ряду съ первѣйшими проповѣдниками Востока и Запада въ ихъ лучшіе періоды. Таковъ взглядъ, напр. Вакандара. Другіе, напротивъ, желаютъ видѣть въ Бернардѣ только честолюбиваго и искуснаго лицемеръ; въ литературномъ отношеніи,—крайняго мистика, нерѣдко совершенно бездарнаго (Clemencet) ²⁾.

¹⁾ Сочиненіемъ Неандера мы впрочемъ пользовались во французскомъ переводѣ (S.-Bernard et son temps. Paris, 1842), по которому и будемъ цитовать его въ своемъ очеркѣ. Считаемъ излишнимъ перечислять здѣсь всѣ другія извѣстныя намъ изслѣдованія, болѣе древнія и уже потерявшія свою важность послѣ появленія указанныхъ въ текстѣ, каковы, наприм. *Bourgoing'a de-Villefore: «Vie de S.-Bernard»*, Paris, 1704; *Lemaister'a* съ такимъ же заглавіемъ, Par. 1649; *Flemeng'a «Vie de monseigneur S.-Bernard»*, 1520 etc. pl.

²⁾ Смотри также—*Repertoire des connaissances usuelles*, Paris, 1838, tom. 5, pag. 405, piece de Bouchitté.

Такия до крайности противорѣчивыя сужденія, на первый взглядъ, приводятъ въ смущеніе. Должно быть, мало данныхъ, спрашиваешь себя, чтобъ на основаніи ихъ можно было высказать рѣшительный отзывъ, какъ о личности Бернарда, такъ и о его произведеніяхъ? При дальнѣйшемъ знакомствѣ убѣждаешься, что не въ этомъ причина. Мы имѣемъ большой томъ проповѣдей Бернарда (по изд. Megne'a), томъ трактатовъ и болѣе 400 писемъ³⁾; въ послѣднихъ отразились всѣ существенные моменты жизни и дѣятельности автора. О частныхъ біографическихъ подробностяхъ мы можемъ судить по оставшимся о немъ біографіямъ, написаннымъ или его современниками, или не долго спустя послѣ его смерти⁴⁾, хотя въ нихъ и много субъективнаго и даже фантастическаго. Противорѣчіе въ конечныхъ выводахъ новыхъ изслѣдователей жизни и проповѣди Бернарда выходитъ отъ того, что каждый авторъ мѣряетъ эту личность на свою мѣрку. Одни смотрятъ на Бернарда съ точки зрѣнія современной намъ гомилетики, современнаго богословія, не примѣняясь къ обстоятельствамъ того времени, къ степени развитія слушателей, къ ихъ понятіямъ, и личность Бернарда становится странною, его письма и мистическія проповѣди не рѣдко даже смѣшными. Другіе смотрятъ на него, какъ на сына своего вѣка, берутъ во вниманіе среду, въ которой онъ жилъ и дѣйствовалъ, сравниваютъ его съ современниками, и личность его представляется необыкновенною, неизмѣримо превышающею всѣхъ современниковъ; мистицизмъ его произведеній кажется естественнымъ, его богословствованіе — глубокимъ.

Эта тенденціозность не позволяетъ авторамъ отнестись объективно къ предмету изслѣдованія. Они говорятъ объ одномъ и томъ же, на основаніи однихъ и тѣхъ же данныхъ; но рассматривая факты подъ различнымъ угломъ зрѣнія и желая высказать въ одномъ сужденіи свое рѣшительное мнѣніе, приходятъ повидимому къ діаметрально противоположнымъ результатамъ. Мало того: каждый изъ нихъ придаетъ освѣщеніе фактамъ съ

³⁾ *Migne*, *Patrologiae cursus completus*, tt. CLXXXII—CLXXXV.

⁴⁾ Вильгельмъ де-С.-Тьері, монахъ Одо-Діогильскій, еп. Оттонъ Фрейзингенскій. Отрывки ихъ произведеній, въ русскомъ переводѣ, помѣщены въ вышеуказанномъ III-мъ томѣ «Исторіи сред. вв.» Стасюлевича.

своей точки зрѣнія, и въ силу этого фактъ представляется въ той или другой окраскѣ.

Объективное и, по возможности, сжатое изложеніе всего, что извѣстно о Бернардѣ, какъ церковномъ дѣятелѣ, богословѣ и проповѣдникѣ, — такова задача нашего очерка.

I.

Бернардъ Клервосскій родился въ 1091 году въ бургундскомъ селеніи Фонтень (Fontaine). Отецъ его Тесцеленъ былъ владѣльцемъ этого села и имѣлъ въ немъ свой родовой замокъ, хотя самъ большую часть времени проводилъ на службѣ при бургундскомъ дворѣ. Онъ былъ военный. Мать Бернарда Алета, тоже изъ дворянскаго рода Монтбаръ (Montbar), была женщина благородная, высоконравственная и глубоко-религіозная. Біографы рассказываютъ о рожденіи Бернарда съ какою-то особенною торжественностію; передаютъ чудесныя предзнаменованія о его широкой будущей дѣятельности на пользу церкви. Предъ его рожденіемъ, говоритъ Вильгельмъ де-С.-Тьерри, Алета увидѣла во снѣ собачку, которая билась и лаяла въ ея чревѣ. Смущенная такимъ сновидѣніемъ, она обратилась къ одному монаху за объясненіемъ его; „будьте спокойны, отвѣтилъ ей монахъ, вы будете матерью вѣрной собаки, которая постоянно на стражѣ дома Господни и лай которой испугаетъ враговъ вѣры; я хочу сказать, что сынъ вашъ будетъ прекраснымъ проповѣдникомъ: его проповѣдь будетъ дѣйственнымъ гѣварствомъ противъ всѣхъ душевныхъ болѣзней“⁵⁾. Это, повидимому, курьезное обстоятельство имѣло однако для Бернарда весьма важное значеніе. Его мать еще прежде его рожденія рѣшилась посвятить его Богу; и всѣ ея заботы были направлены въ послѣдствіи къ тому, чтобы сдѣлать изъ него истиннаго сына католической церкви, развить въ немъ горячую вѣру и привязанность къ молитвѣ и къ храму Божію. Алета имѣла и другихъ дѣтей: два сына старшихъ Бернарда, четыре младшихъ и три дочери; но при воспитаніи ихъ она всего болѣе вниманія обращала на Бернарда.

⁵⁾ *Guillaume de Saint-Thierry. Vie de S.-Bernard, ch. 1-er.* Гдѣ мы не будемъ указывать особаго источника, тамъ будемъ излагать по Вакандару.

Тогда былъ высокій взглядъ на монашескую жизнь. Объ уваженіи къ монастырю свидѣтельствуеъ тотъ фактъ, что въ число членовъ монастырскихъ общинъ записывались очень часто князья и сильные короли; они числились членами общины хотя жили въ міръ и только предъ смертію надѣвали монашескую рясу (*fratres adscripti*) ⁶⁾. Вступленіе въ монашество считалось „вторымъ крещеніемъ“ ⁷⁾. Всеобщее уваженіе къ монашеству представляло нѣкоторыхъ вступать въ монастырь даже не по призванію, а изъ лицемѣрія ⁸⁾. Монастыри на Западѣ имѣли тогда большое общественное значеніе. Всякій преступникъ, къ какому бы онъ ни былъ приговоренъ наказанію, могъ избѣжать кары закона, если его бралъ на поруки себѣ какой-либо аббать монастыря. Гербертъ рассказываетъ такого рода случай изъ жизни самого Бернарда ⁹⁾. Разъ Бернардъ встрѣтилъ Шампанскаго графа Тибо, ведущаго на смертную казнь одного жестокаго преступника. Бернардъ рѣшился принять этого преступника въ свое братство. „Ужели вы думаете спасти этого чловѣка, сказалъ графъ, онъ настоящій демонъ?“ „Да, отвѣчалъ Бернардъ. Но я не оставлю его безъ наказанія. Вы предоставляете ему моментальную смерть; я буду терзать (*crucifigai*) его за преступленіе долгіе годы и заставлю жить въ постоянномъ наказаніи“. Преступникъ дѣйствительно исправился и былъ честнымъ монахомъ въ теченіе 30-ти лѣтъ.

При такомъ значеніи монастыря и монастырской жизни, при такомъ уваженіи къ монашеству, весьма естественно, что Агата постаралась всѣхъ своихъ дѣтей и особенно Бернарда воспитать для монашеской жизни. Ея домъ походилъ на монастырь. Замкнутая жизнь ея семейства текла тихо и набожно; посторонними посвѣтителями были только монахи сосѣдняго монастыря. Строгое соблюденіе постовъ, частыя семейныя молитвы, страннопримство, частое подаваніе милостыни бѣднымъ ¹⁰⁾— всѣ эти обстоятельства сами собой развивали въ дѣтяхъ религіозность.

⁶⁾ Histoire de S.-Bernard et de son siècle, par Neander (traduite), 1842, p. 2.

⁷⁾ Ibid.

⁸⁾ Ibid.

⁹⁾ De miraculis, lib. II, cap. 15.

¹⁰⁾ Neander, Histoire de S.-Bernard et son siècle, pag. 4 5.

Но считая Бернарда предназначеннымъ къ высокой дѣятельности, Алета видѣла недостаточность для него домашняго воспитанія, тѣмъ болѣе, что ея заботъ требовали и другія дѣти. 8 или 9 лѣтъ Бернардъ былъ отданъ въ школу при соборной церкви Шатильена (на Сенѣ). Съ этого момента начинается уже регулярное воспитаніе и обученіе Бернарда, хотя заботы матери и здѣсь не оставляютъ его. Она слѣдитъ за его поведеніемъ и издали. Вообще образъ Алеты рисуется для насъ по біографіямъ Бернарда въ такихъ же чертахъ, какъ образъ Моники, Анфусы и Нонны.

Въ школѣ Шатильёнской Бернардъ скоро выдвинулся изъ среды своихъ сверстниковъ. Стремленіе къ труду, прилежаніе къ наукамъ доставили ему первое мѣсто. Онъ выдѣлялся и по поведенію. Въ то время, какъ другія дѣти, освободившись отъ занятій, заводили обычныя игры, Бернардъ уходилъ отъ нихъ, отыскивая себѣ уютное мѣстечко, куда не проникалъ бы ихъ шумъ, и здѣсь размышлялъ: свободное теченіе его представленій естественно направлялось къ предметамъ священнымъ и божественнымъ; такъ настроены были его мысли еще подъ вліяніемъ домашнихъ материнскихъ заботъ. Всѣ науки, преподававшіяся въ тогдашнихъ школахъ, не могли пошатнуть въ Бернардѣ этого благочестиваго, аскетическаго настроенія. Школа Шатильёнская была одна изъ лучшихъ въ южной Франціи. По своей программѣ она походила на наши духовныя семинаріи. Науки, входившія въ „Trivium“ и „Quadrivium“, преподавались въ ней сполна и только уже послѣ нихъ — Священное Писаніе; прежде чѣмъ воспитанникъ не проходилъ Trivium'a и Quadrivium'a, ему не дозволялось слушать богословія и читать Священнаго Писанія; Trivium и Quadrivium были подготовительною ступенью къ богословскимъ созерцаніямъ. Въ составъ Trivium'a входили — грамматика, риторика и діалектика, — науки свѣтскія; но онѣ были поставлены такъ, что способствовали развитію, главнымъ образомъ, богословскихъ знаній и религіознаго расположенія. Грамматика учила правильно читать и переписывать Священное Писаніе; риторика стремилась научить пониманію отцовъ церкви; діалектика развивала способности силлогистическія, необходимыя для борьбы съ разными лжеученіями. Эта послѣдняя наука была въ почетѣ и уваженіи у высшихъ классовъ общества; по замѣчанію

тогдашнихъ схолаховъ, діалектика по отношенію къ грамматикѣ и риторикѣ была тоже, что крѣпко сжатый кулакъ по отношенію къ раскрытой рукѣ. Рабанъ-Мавръ называлъ ее „наукою наукъ“. „знаніемъ знаній“. По составу своему она походила на современную намъ логику. Въ діалектикѣ излагалось ученіе о родѣ, видѣ, различіи, свойствѣ, случайности;—ученіе о категоріяхъ;—ученіе о доказательствахъ (силлогизмъ);—правила дѣленій и опредѣленій; наконецъ, — опроверженіе софизмовъ¹¹⁾. Все это Бернардъ изучилъ и все это весьма пригодилося ему потомъ въ борьбѣ съ Абеяромъ, Арнольдомъ Бресчанскимъ, Петромъ де-Брюи и друг. Въ „*Quadrivium*“ входили науки математическія (арифметика, геометрія, астрономія) и музыка. На математику смотрѣли тогда такъ, что она должна рѣшать тайны, а не научныя проблемы. Отдававшіеся этой наукѣ старались изучить тайныя свойства чиселъ. Мистическое изученіе чиселъ считалось ключемъ къ разумнѣю Библии. „Кто не знаетъ силы чиселъ, говорить Рабанъ-Мавръ, тотъ не въ состояніи понять многихъ мѣстъ Священнаго Писанія, смыслъ котораго—таинствененъ“¹²⁾. Такое преподаваніе этихъ наукъ глубоко повліяло на мистическое направленіе Бернарда и сильно отразилось, какъ увидимъ ниже, въ его толкованіяхъ Священнаго Писанія и церковныхъ обрядовъ. Музыка, которой никто не имѣлъ права не знать въ средніе вѣка, служила для развитія церковнаго пѣнія и тоже способствовала возвышенію религіознаго настроенія.

Но всѣ эти такъ-называемыя гуманныя науки были, по выраженію Вакандара, только портикомъ храма, святилищемъ котораго было богословіе и Священное Писаніе. Бернардъ давно уже ждалъ позволенія слушать уроки богословія, и по окончаніи *Quadrivium*'а предался ему со всѣмъ жаромъ. Методъ преподаванія схолаховъ былъ, правда, не совсѣмъ благопріятенъ для развитія богословской науки. Изъ уваженія къ традиціямъ, они не смѣли вводить въ толкованія элемента философскаго. Толкованіе какого-либо текста было простою копіаціею мѣстъ изъ святоотеческихъ твореній, относящихся къ нему. Лучшій богословъ былъ тотъ, кто при помощи этихъ мѣстъ выводилъ смыслъ

¹¹⁾ *Léon Maître*, *Les écoles episcopales et monastiques de l'Occident*, pag. 210.

¹²⁾ *Léon Maître*, въ указанномъ сочиненіи.

буквальный, аллегорическій и мистическій разсматриваемаго текста ¹³⁾. Но въ Бернадѣ такія толкованія развили любовь къ твореніямъ отцовъ и учителей церкви, преданность авторитету церковнаго преданія—качества такъ необходимыя для него впоследствии, въ борьбѣ противъ новаторовъ школы Абельяра. Библия сдѣлалась для него самою дорогою книгою; ея изученія онъ уже не оставлялъ послѣ этого до самой своей смерти. Не извѣстно въ точности, сколько лѣтъ Бернадъ провелъ въ Шатильёнской школѣ. Но по окончаніи ея полнаго курса онъ возвратился въ свой отцовскій замокъ (de Fontaine).

Теперь для него настало время рѣшить свою судьбу выбрать тотъ или другой путь жизни. Монашество, свѣтская карьера съ разгульной жизнью, или ученая слава? вотъ вопросъ, который предстояло ему рѣшить. Къ свѣтской карьерѣ онъ былъ очень способенъ по своимъ умственнымъ и физическимъ дарованіямъ, туда же клонила и знатность его происхожденія. Но мы видѣли, что сердце его было склонно болѣе къ созерцательной, монашеской жизни. Ему вторилъ и голосъ матери. Судьба Бернарда почти была уже рѣшена. Но вотъ, нечаянно умираетъ его мать. Друзья Бернарда и ближайшіе родственники, которые всегда желали склонить его къ свѣтской карьерѣ, теперь ободрились. Они начали прельщать блестящаго юношу сначала свѣтскими, преимущественно чувственными удовольствіями. Однако чувственность Бернарда не привлекала; въ его природѣ и воспитаніи не было задатковъ, располагавшихъ къ чувственнымъ удовольствіямъ. Друзья поколебали немного его твердую рѣшимость лишь тогда, когда стали прельщать его славой ученаго. Бернадъ задумался. Есть мнѣніе, что онъ на время даже отдался исключительно свѣтской наукѣ ¹⁴⁾... Склоняли Бернарда также и въ военную службу. Карьера военнаго была почетна въ то время и очень выгодна въ матеріальномъ отношеніи. Мы уже сказали выше, что отецъ Бернарда, Тесцелень, несъ военную службу при бургундскомъ дворѣ. Два старшіе брата Бернарда послѣдовали за своимъ отцомъ и разумѣется, увлекали за

¹³⁾ Ib. pag. 240.

¹⁴⁾ Repertoire des connaissances usuelles, Paris, 1838, t. 5, pag. 404, pièce de Bouchitté.

собой Бернарда. Чтобъ расположить къ военному званію, они брали его, въ качествѣ простаго спутника, въ легкіе военные походы. Въ одинъ изъ такихъ случаевъ, во время осады Грансея (Granseu), Бернардъ и рѣшилъ окончательно свою судьбу. Онъ шелъ въ лагерь своихъ братьевъ, такъ рассказываетъ одинъ изъ біографовъ-современниковъ; на пути встрѣтилась церковь; образъ матери невольно предсталъ предъ его сознаниемъ; онъ вспомнилъ ея наставленія... вошелъ въ церковь, повергся предъ алтаремъ; началъ съ горячими слезами просить у Бога прощенія за свою нерѣшительность. Во время молитвы послышался голосъ, ободрившій его въ рѣшеніи на монашескій обѣтъ; и это былъ голосъ его матери. Послѣ такого торжественнаго случая рѣшенія Бернарда уже ничто не могло поколебать. Онъ далъ окончательно монашескій обѣтъ и сдѣлался горячимъ проповѣдникомъ монашества.

Съ этого момента начинается дѣятельная жизнь Бернарда. Рѣшившись самъ сдѣлаться монахомъ онъ захотѣлъ увлечь за собой и нѣкоторыхъ изъ своихъ родственниковъ и друзей. 22 лѣтній юноша начинаетъ проповѣдывать о пользѣ монашества. И несмотря на молодыя лѣта, его проповѣдь была, можно сказать, заразительна. Скоро около Бернарда собралось до 30 человекъ. У нихъ образовалось своего рода братство, община, главою которой, естественно, былъ Бернардъ. Всѣ члены этой общины жили по строгимъ правиламъ воздержанія. Ежедневно ходили въ церковь на молитву; а во время свободное отъ молитвы слушали проповѣдь своего учителя. Дѣло спасенія было единственнымъ сюжетомъ его поученій. Онъ говорилъ имъ о ничтожествѣ земныхъ радостей, о нищетѣ земной жизни; о вѣчномъ блаженствѣ или мученіи послѣ смерти. Его слушали съ увлеченіемъ, которое еще болѣе воодушевляло проповѣдника. Краснорѣчіе Бернарда, говоритъ Вильгельмъ де С. Тьері (¹⁵), порывало всѣ узы, привязывавшія слушателей къ міру. Разъ услышавши трудно было отъ него удалиться; съ такимъ увлеченіемъ говорилъ онъ! Матери не отпускали своихъ дѣтей слушать его проповѣди, жены — своихъ мужей и каждый — своего друга, боясь чтобъ они не увлеклись словомъ и примѣромъ Бернарда.

¹⁵) Guillaume de Saint-Thierry, ch. 3.

Но эта жизнь общины Бернарда была только еще переходною ступеню къ монашеству. Община помѣщалась теперь въ домъ шатильёнскаго капитула; при шатильёнскоѣ же церкви было бѣлое духовенство. Нужно было избрать монастырь. Долго надъ этимъ думать не пришлось, потому что ближайшій монастырь — Сито держался очень строгихъ правилъ и еще твердо помнилъ наставленіи своего основателя Роберта. Туда и рѣшились вступить. — Предъ такимъ рѣшительнымъ шагомъ, сдѣлавши который уже нельзя было возвратиться назадъ, нѣкоторые члены общины попросили у Бернарда позволенія отлучиться на короткое время въ свои семейства для устройства семейныхъ дѣлъ. Отпуская ихъ Бернардъ все усилія употребилъ на то, чтобъ предостеречь ихъ отъ соблазновъ имѣющихъ при этомъ представиться. Самъ же во время ихъ отсутствія постарался привлечь къ себѣ новыхъ прозелитовъ. Черезъ нѣсколько дней они вступили въ монастырь Сито (Citeaux), гдѣ приняли ихъ съ распростертыми объятіями.

Начался новый періодъ жизни Бернарда. Предъ этимъ въ продолженіе полугода онъ былъ руководителемъ своего кружка; теперь самъ сдѣлался послушникомъ. Тяжело ему было отказываться отъ проповѣди, въ которой изливалъ свои мысли и чувствованія предъ своими слушателями въ Шатильёнѣ. За то онъ теперь серьезнѣе оглянулся на себя, прилежнѣе занялся изученіемъ Священнаго Писанія и отеческихъ твореній, ревностнѣе отдался молитвѣ и самоумерщвленію. Это была для него вторая школа, школа практическая, которая сдѣлала его хорошимъ знаткомъ челоуѣческой души, еще болѣе развила въ немъ мистико-аскетическое направленіе, презрѣніе ко всему мірскому, и чрезъ все это вліяніе его слова сдѣлала еще болѣе сильными.

Современные Бернарду біографы рисуютъ его подвижничество въ этотъ періодъ жизни очень яркими красками.

Въ монастырской кельѣ Бернардъ все время свободное отъ богослуженія, чтенія Священнаго Писанія и отцевъ церкви проводилъ въ молчаніи, въ самонаблюденіи и въ размышленіи о Богѣ. Молчаніе, уединеніе и самонаблюденіе — это первая ступень въ подготовленіи къ общественной проповѣди у всѣхъ величайшихъ проповѣдниковъ. Это мы видимъ на примѣрѣ — Ва-

снїя Великаго, Григорїя Богослова, Іоанна Златоустаго и др. Въ 89 письмѣ Бернардь самъ высказываетъ, какое благотворное вліяніе на его душу производило это его уединеніе и молчаніе: „o beata solitudo! o sola beatitudo!“ — восклицаетъ онъ. Весь внѣшній міръ какъ бы не существовалъ для него. Онъ порвалъ даже самую дорогія для обыкновеннаго человѣка привязанности: прервалъ сношенія со всеми своими ближайшими родственниками, которые оставались еще въ мірѣ, потому что это препятствовало его подвижничеству. Благодаря постоянному направленію мыслей своихъ къ Богу, онъ чувствовалъ на себѣ какое-то особенное присутствіе божественной благодати. Но разъ послѣ продолжительнаго разговора со своими родными, постѣившими его уединеніе, онъ почувствовалъ, что божественная благодать его оставила. 25 дней усиленно, со слезами молился онъ Богу о прощеніи своего грѣха, и только послѣ такой продолжительной молитвы снова почувствовалъ себя въ прежнемъ состояніи. Послѣ этого Бернардь окончательно рѣшиль не развлекаться болѣе мірскими разговорами. При новыхъ посѣщенїяхъ родственниковъ, не желая послушаться своего настоятеля, который приказывалъ ему выйти на свиданіе, онъ являлся въ прїемную, заткнувши уши павлею и покрывъ лицо свое капюшономъ, чтобъ никого не видѣть и не слышать. И онъ дѣйствительно никого не видѣлъ и не слышалъ, и только казался участвующимъ въ разговорахъ, вставляя иногда совершенно не относящїяся къ содержанію разговора нравственныя сентенціи. Самозамкнутость Бернарда доходила до того, что онъ не замѣчалъ иногда самыхъ близкихъ къ нему предметовъ, не обращалъ вниманія на внѣшнія явленія, проходящія предъ его глазами. Впрочемъ это было отчасти уже послѣдствіемъ его самоистязаній. Онъ стремился убить въ себѣ всякія похотѣнія; стремился уничтожить даже чувствительность тѣла. И дѣйствительно, въ нѣкоторой степени достигъ этого. Онъ не чувствовалъ вкуса явствъ, которыя употреблялъ впрочемъ въ невѣроятно-маломъ количествѣ. Одинъ разъ нечаянно выпилъ деревяннаго масла вмѣсто вина, и не зналъ своей ошибки, пока ему не сказали объ ней. Проведши цѣлый годъ въ своей кельѣ, онъ не зналъ формы ея потолка; тысячу разъ входилъ въ монастырскую капеллу и не зналъ сколько оконъ у ея портала; на вопросъ объ

этомъ онъ говорилъ, что никогда не замѣчалъ ихъ. Эта само-замкнутость осталась у него и на всю послѣдующую жизнь. Будучи уже аббатомъ Клерво, Бернардъ пожелалъ разъ навѣстить пріора Картезіанскаго монастыря (de la Grande-Chartreuse). Дорога предстояла длинная. Онъ попросилъ себѣ лошади у одного клюнійскаго монаха. По пріѣздѣ въ Картезію, Бернардъ былъ принятъ съ уваженіемъ и почетомъ, но неволью у всѣхъ присутствовавшихъ при встрѣчѣ возбудилъ смѣхъ противоположною своего костюма сбрую своей лошади: его платье было ужасно бѣдно, а сбруя лошади необыкновенно роскошна. Пріоръ Гигонъ (Guigues) высказалъ Бернарду открыто свое удивленіе; тогда Бернардъ и самъ удивился, въ первый разъ только теперь обративъ вниманіе на сбрую своей лошади, хотя проѣхалъ на ней длинную дорогу. Въ одной изъ своихъ гомлій Бернардъ самъ прекрасно излагаетъ свой взглядъ на уединеніе духовное и тѣлесное. „Если вы чувствуете нужду, говорить онъ, и желаніе обручить свою душу Богу, то, по примѣру голубицы,—образца чистоты, живите уединенно. Думайте только о Богѣ и о духовномъ съ Нимъ единеніи. Пусть не будетъ ничего общаго между вами и мірскими людьми. Забудьте даже свой народъ, отеческій домъ, и тогда Царь (небесный) плѣнится вашею красотою. О, душа святая, будь одна, чтобы сохраниться всецѣло для одного того, котораго ты избрала себѣ въ супруга. Бѣгите отъ народа, бѣгите даже отъ своихъ родственниковъ; да что я говорю?—Оставьте въ сторонѣ своихъ друзей, своихъ искреннихъ и своихъ слугъ. Знайте одного только своего супруга, который не отдастся вашей любви въ присутствіи другихъ. Удалитесь (въ уединеніе) не тѣломъ только, но духомъ, умомъ, сердцемъ и разумъніемъ, ибо вы имѣете предъ собой Христа Бога, Который духъ и который требуетъ уединенія болѣе духовнаго, чѣмъ тѣлеснаго... А знаете ли, въ чемъ оно состоитъ? Оно состоитъ въ возвышеніи своихъ мыслей надъ всѣмъ обыкновеннымъ, житейскимъ, въ отрѣшенности отъ вещей этого міра, въ презрѣніи къ тому, что чтить толпа, въ избѣганіи ссоръ и въ забвеніи обидъ. Если вы не исполняете всего этого, то тѣлесное ваше уединеніе не имѣетъ никакого значенія. При нѣкоторыхъ условіяхъ можно соблюдать уединеніе даже и среди толпы; нужно только не обращать на нее своего любопытства и не осуждать

безразсудно ближняго“ ¹⁶⁾). Этотъ нравственный урокъ, обращенный Бернардомъ къ братіи своего монастыря, имъ самимъ былъ выполненъ въ точности.

Второе средство для сближенія съ Богомъ и для возбужденія любви къ Нему у Бернарда была молитва. „Только въ молитвѣ, говорилъ онъ, человекъ упивается виномъ, опьяняющимъ душу“. И онъ дѣйствительно ежедневно, въ опредѣленные часы, молился до тѣхъ поръ, пока, вслѣдствіе продолжительнаго напряженія, не чувствовалъ въ себѣ особеннаго возбужденія, которое Вакандаръ называетъ „созерцаніемъ Бога Слова“. Этотъ моментъ возбужденія Бернардъ такъ выражаетъ въ одной изъ своихъ рѣчей: „въ началѣ молитвы чувствуешь свое сердце сухимъ, но послѣ небольшой настойчивости благодать приходитъ вдругъ, грудь колыхается и сердце наполняется потокомъ благочестія“ ¹⁷⁾). Вслѣдствіи, на поприщѣ своей пастырской дѣятельности, предъ проповѣдью и предъ всякимъ другимъ важнымъ дѣломъ онъ подкрѣплялся молитвою. Въ первой рѣчи на праздникъ „Всѣхъ святыхъ“ онъ говоритъ: „братья мои, ваша трапеза готова, все сварено и время садиться за столъ; будемте же насыщать наши души... Но гдѣ найти хлѣбъ для душъ нашихъ на этой пустынной землѣ въ этомъ мѣстѣ скорби, въ этой неизмѣримой пустынѣ? Просите, сказалъ Господь, и получите“.—Наставленія о молитвѣ были любимую темою его рѣчей и особенно—рѣчей на „Пѣснь пѣсней“: „молитесь, говоритъ онъ въ 26 рѣчи, безпрестанно... Стучите въ дверь Того, Который открываетъ, и Онъ поспѣшитъ открыть ее, потому что Онъ призываетъ васъ стучать“ ¹⁸⁾).

Изложенные до сихъ поръ приемы подвижничества Бернарда: затворничество, молчаніе и молитва служили подготовительными средствами для будущей дѣятельности на церковной каедрѣ и вообще въ церковной жизни. Но это были средства только нравственной подготовки. Развитие и усовершенствованіе его теоретическихъ способностей, его интеллекта состояло въ изученіи Священнаго Писанія и св. отцовъ. Отъ молитвы онъ переходилъ

¹⁶⁾ In Cant. serm. 9.

¹⁷⁾ Ibidem.

¹⁸⁾ In Cant. serm. 26.

къ чтенію и къ изученію Библии и этому новому занятію отдавался опять весь, всѣмъ своимъ существомъ. Онъ повторялъ священные тексты, заучивалъ ихъ и размышлялъ надъ ними постоянно; твердилъ ихъ даже тогда, когда копалъ гряды въ огородъ или работалъ киркою на полѣ. Впослѣдствіи обычною фразою его о своемъ ученіи было: „я не зналъ другихъ учителей, кромѣ дубовъ или буковъ“. Это не значитъ, какъ въ устахъ другихъ церковныхъ писателей, что онъ научился познавать Бога изъ разсматриванія красоты видимой природы. Онъ не былъ любителемъ изящныхъ картинъ природы. Аскетизмъ его заходилъ далеко. Мы видѣли даже, что онъ и неспособенъ былъ, благодаря постоянному самоуглубленію и притупленію внѣшнихъ чувствъ, съ наслажденіемъ созерцать природу и восхищаться ея красотами. Поэтому то, замѣчаетъ Вакандаръ, въ его произведеніяхъ и нѣтъ такого богатства образовъ, заимствованныхъ изъ видимой природы, какъ это мы находимъ у другихъ проповѣдниковъ (Вакандаръ приводитъ въ примѣръ Франциска). Вышеприведенное изреченіе Бернарда только то и означаетъ, что мы уже сказали о немъ. Въ немъ онъ самъ о себѣ говоритъ, что не только въ монастырской кельѣ, но и среди полевыхъ работъ, подъ звукъ шелеста дубовыхъ и буковыхъ листьевъ, онъ изучалъ Священное Писаніе и назидался имъ.

Первою, наиболѣе предпочтительною книгою для Бернарда, была Библия. Онъ изучалъ ее всю жизнь. Но изучалъ довольно своеобразно. Боссюеть, напр., говоритъ о себѣ, что онъ старательно изучалъ тѣ мѣста, которые сами по себѣ удобопонятны и уяснены другими. Мѣста же темныя, неуясненные и неуяснимыя онъ опускалъ, имѣя въ виду ограниченность человѣческаго познанія. Совершенно иначе поступалъ Бернадъ. Къ Священному Писанію онъ относился съ такимъ же, если еще не съ большимъ уваженіемъ, какъ и Боссюеть; сознавалъ, что всего въ Библии невозможно понять. Но изучалъ, несмотря на это, всѣхъ каноническихъ авторовъ одного за другимъ. Для уразумѣнія ихъ не обращался ни къ какимъ комментаріямъ, а старался собственными силами проникнуть въ глубины пророческихъ умозрѣній. Онъ не презиралъ, какъ мы увидимъ сейчасъ, святоотеческихъ комментаріевъ, но находилъ особенное удовольствіе уяснять себѣ собственными силами темныя мѣста Писаній

черезъ снесеніе ихъ съ другими текстами библейскихъ же авторовъ. Прочитавши съ утра въ Библии какой-либо текстъ, Бернардъ цѣлый день вдумывался въ него, разлагалъ на части, отыскивалъ сокровенный смыслъ въ каждомъ отдѣльномъ словѣ; благодаря этому, въ его памяти такъ рельефное напечатлѣвалось разсматриваемое мѣсто, что не забывалось послѣ этого уже въ продолженіе всей жизни. Вакандаръ говоритъ, что едва-ли какой-либо другой отецъ церкви зналъ такъ хорошо Библию, какъ Бернардъ; никто не усвоилъ себѣ и не воспроизвелъ въ своихъ письменахъ въ такой степени библейскаго стиля, какъ онъ. Священные тексты такъ перемѣшиваются съ его собственными словами, что составляютъ какъ бы одно цѣлое. Одинъ критикъ его произведеній говоритъ, что его рѣчь почти вся составлена изъ библейскихъ текстовъ, такъ что, въ случаѣ потери библейскаго текста, его можно бы было восстановить по произведеніямъ только Бернарда ¹⁹⁾. Изъ книгъ Священнаго Писанія онъ первое предпочтеніе отдавалъ Евангелію, затѣмъ слѣдовали псалмы, посланія ап. Павла, книги „Премудростей“ и „Пѣснь Пѣсней“.

Изъ литературы церковныхъ писателей и святыхъ отцовъ Бернардъ обращалъ особенное вниманіе на сочиненія Оригена, блаж. Августина, Амвросія Медиоланскаго и Григорія Великаго, папы римскаго.

На первый взглядъ кажется страннымъ: какъ Оригенъ попалъ въ число избранныйшихъ церковныхъ писателей Бернарда? Многія мнѣнія его осуждены церковію. И самъ Бернардъ въ одной изъ своихъ рѣчей называетъ его „безстыднымъ лжецомъ“ (*—impudenti mendacio*) ²⁰⁾; а въ другомъ мѣстѣ напоминаетъ своимъ слушателямъ объ осужденіи его церковію и совѣтуетъ остерегаться ²¹⁾. Но тѣмъ не менѣе, близкое знакомство Бернарда съ сочиненіями Оригена и вліяніе послѣдняго на перваго въ экзегизисѣ—несомнѣнны. Отстаивая эту мысль, Беранже утверждалъ, что Бернардъ слѣдовалъ Оригену не только въ истолкованіи Свящ. Писанія, но воспроизвелъ въ своихъ рѣчахъ даже всѣ

¹⁹⁾ Sixte de Siemie (Préface générale de Mabillon).

²⁰⁾ In cant. serm. 54.

²¹⁾ Sermo de diversis 34.

ошибки Оригеновой теории о происхождении душъ. Это мнѣніе, разумѣется, крайность; оно высказано со стороны Беранже въ жару полемики ²²⁾). Неоспоримо только то, что Бернардь въ своихъ толкованіяхъ на „Пѣснь Пѣсней“ пользовался толкованіями на ту же самую книгу Оригена. Это ясно изъ сходства толкованій. Дѣя и вообще экзегетическій методъ Бернарда имѣеть сходство съ методомъ Оригена: у того и другаго смыслъ аллегорическій занимаетъ преимущественное мѣсто. Хотя мы и сказали выше, что нѣкоторыя мысли Оригена были осуждены церковію, однако произведенія его, не заключающія ложныхъ ученій, пользовались весьма большимъ уваженіемъ въ то время на Западѣ. Гомиліи Оригена были занесены въ проповѣдническіе сборники нѣкоторыхъ монастырей на ряду съ святоотеческими произведеніями. Авторитетъ же церковной практики имѣлъ для Бернарда весьма большое значеніе; и мы видимъ, что, осуждая въ своихъ рѣчахъ ложныя мысли Оригена, Бернардь тотчасъ же высказываетъ, что это однако не мѣшаетъ изучать его: „согласимся, говоритъ онъ, что авторъ (Оригенъ) иногда способенъ заблуждаться, что онъ менѣе трезвъ, чѣмъ краснорѣчивъ, это его дѣло, а не наше; нашъ долгъ бодрствовать надъ собой, чтобъ его слова не ввели насъ въ заблужденіе“ ²³⁾).

Блаженный Августинъ—самый авторитетный писатель для западной церкви. Вліяніе его тамъ чрезвычайно громадно. На немъ воспитались не только всѣ знаменитые проповѣдники средних вѣковъ, вліяніе его чувствуется даже на такихъ корифеяхъ новой западной проповѣди, какъ Боссюетъ и Фенелонъ. Уничтожьте Августина, говоритъ Вакандаръ, и вы уничтожите главный источникъ, откуда почерпали свое краснорѣчіе Ансельмъ, Тома и разсматриваемый нами Бернардь. Отзываясь объ Амвросіѣ Медиоланскомъ и Августинѣ, Бернардь называетъ ихъ столпами, „которые поддерживаютъ церковь. Хотя бы они ошибались, хотя бы говорили истину, я сознаю, что всегда пойду за ними“ ²⁴⁾). Въ другомъ мѣстѣ онъ называетъ бл. Августина „молотомъ

²²⁾ Apologie L'Abélard. Беранже писалъ противъ Бернарда въ защиту Абелара.

²³⁾ Sermo de diversis 34.

²⁴⁾ Письмо къ Гюгону настоятелю мон. св. Виктора.

еретиковъ“²⁵). Читая такое глубокое уваженіе къ этому первоклассному писателю, Бернардъ, разумѣется, читалъ и перечитывалъ его труды, результатомъ чего и оказалось, что онъ не только пользовался мыслями Августина, но повторялъ въ своихъ рѣчахъ и трактатахъ нерѣдко даже и подлинныя его выраженія. Въ подтвержденіе этой мысли можно указать на письмо Бернарда къ Гюгону (Gugues), настоятелю монастыря св. Виктора, содержаніемъ котораго служитъ разсужденіе о дѣйствительности крещенія: главные пункты его заимствованы у Августина. Въ трактатѣ „о благодати и свободной волѣ (De gratia et libero arbitrio) Бернарда существенныя страницы почерпнуты изъ такого же сочиненія Августина. Наконецъ, въ нѣкоторыхъ своихъ рѣчахъ, напр. во 2, 3 и 4 на праздникъ „Всѣхъ святыхъ“, въ 5 рѣчи на посвященіе храма, онъ возобновилъ заблужденіе Августина во взглядѣ на загробное существованіе душъ праведныхъ до всеобщаго воскресенія.

О привязанности Бернарда къ Амвросію Медиоланскому мы уже имѣли случай привести одно мѣсто изъ письма къ Гюгону, гдѣ Бернардъ называетъ Амвросія „столпомъ церкви“. Амвросій Медиоланскій производилъ глубокое впечатлѣніе на Бернарда своею практическою дѣятельностію, своею борьбою противъ аріанства, которому покровительствовали въ его время византійскіе наслѣдники Константина Великаго. Благодаря своимъ усиліямъ, Амвросій удержалъ въ православіи Граціана и Θεодосія и освободилъ Валентиніана II изъ-подъ губительныхъ вліяній его матери Густины, зараженной аріанствомъ. Этотъ образъ безстрашнаго борца за православіе глубоко запагъ въ сознаніе Бернарда и ободрялъ его потомъ въ подобныхъ же обстоятельствахъ: въ борьбѣ съ Абеяромъ и послѣдователями. Въ литературномъ отношеніи Амвросій повліялъ на Бернарда преимущественно съ стилистической стороны: слогъ того и другаго такъ сходенъ, что нерѣдко, основываясь на стилистическихъ данныхъ, знатоки этого дѣла приписывали одну и ту же рѣчь тому и другому автору. Тотъ и другой за свой стиль заслужили одинаковый эпитетъ — „mellifluis doctor“. Амвросія называлъ такъ Эразмъ, а Бернарда — Теофилъ Рейнодъ.

²⁵) In cant. serm. 86.

Пятымъ учителемъ Бернарда въ уединіи Сито былъ, какъ мы выше сказали, Григорій Великій, папа римскій, ученикъ Бенедикта. У Григорія Бернардъ научился управлять монастырскою жизнью, любить монастырь, а также усвоилъ его общіе нравственные принципы²⁶⁾. Общаго въ произведеніяхъ Бернарда и Григорія находятъ немало, хотя первый и не цитуетъ своего источника, что впрочемъ естественно. Благодаря своему особенному методу изученія, Бернардъ творенія церковныхъ писателей усвоилъ себѣ такъ, что послѣ уже невольно пользовался ихъ мыслями и выраженіями, самъ не замѣчая того, что высказываетъ чужое. Бонаventura столько сходства нашелъ между Григоріемъ Великимъ и Бернардомъ, что не усумнился назвать послѣдняго „вторымъ Григоріемъ“²⁷⁾.

Всѣ перечисленные нами досихъ поръ церковные писатели были главными учителями Бернарда въ уединеніи Сито. Но несомнѣнно, что онъ читалъ и изучалъ и другихъ, потому что вліяніе ихъ замѣтно въ его произведеніяхъ. Въ своемъ ученіи о природѣ, служеніи и іерархіи ангеловъ Бернардъ живо напоминаетъ Діонисія Ареопагита. Въ своихъ письмахъ и трактатахъ онъ нерѣдко ссылается на блаженнаго Іеронима²⁸⁾, св. Анастасія²⁹⁾, св. Исидора и др.

Мы остановились подробно на этомъ періодѣ жизни Бернарда, т.-е. на періодѣ новаціатства въ Сито, потому что этотъ періодъ имѣлъ весьма большое вліяніе на его послѣдующую жизнь и дѣятельность. Здѣсь образовалось его аскетическое направленіе практической жизни, а на чтеніи избранныхъ имъ церковныхъ писателей развилось мистическое настроеніе мысли. Бернардъ провелъ въ Сито, въ кельѣ новаціата, около двухъ съ половиною лѣтъ, съ 22 и до 25 года своей жизни, когда устанавливаются опредѣленные взгляды на жизнь, опредѣляются теоретическія убѣжденія: это былъ періодъ его возмужалости. Впослѣдствіи, когда Бернардъ сдѣлался аббатомъ монастыря и можно даже сказать, руководителемъ всей западной церковной жизни,

²⁶⁾ Нравственный элементъ въ проповѣдяхъ того и другаго занимаетъ весьма видное мѣсто.

²⁷⁾ Saint Bonaventure: de deductione artium ad Theologiam.

²⁸⁾ 322 письмо.

²⁹⁾ Письмо къ Инок. II объ ошибкахъ Абельра.

тогда у него уже мало было времени, чтобы работать надъ собой. „Его ученость обширна, образованность выше всякаго-сравненія“, говоритъ одинъ изъ его современниковъ³⁰⁾; и эту ученость, эту образованность Бернардъ приобрѣлъ главнымъ образомъ въ Сито.

Сито былъ небольшой монастырь. Когда Бернардъ вступилъ въ него со своею общиною—богѣе чѣмъ въ 30 человекъ, то онъ уже почти наполнился. Однако примѣру Бернарда и его единомысленниковъ послѣдовали и другіе. Монастырь не сталъ вмѣщать въ себя своихъ прозелитовъ. Уже сдѣлали нѣсколько колоній, образовали нѣсколько новыхъ монастырей. Но вновь поступающіе въ Сито все увеличивались и увеличивались. Ихъ привлекала святость жизни монаховъ этого монастыря, которые строго выполняли уставъ Бенедикта, и отчасти уже начинавшійся авторитетъ Бернарда. Предположено было основать еще монастырь въ малозвѣстной до тѣхъ поръ „долинѣ Полыни“ (vallis Absinthialis), названной такъ, по мнѣнію Вильгельма де-С.-Тьерри, за то, что въ ней было очень много разбойниковъ. Мѣсто было совершенно пустынное и бесплодное. Нужно было большое самообладаніе, чтобъ поселиться въ этомъ страшномъ мѣстѣ, громадную настойчивость и трудъ, чтобъ достать себѣ пищу въ этой пустынѣ. Взоры Стефана, настоятеля Сито, остановились на Бернардѣ. Онъ былъ молодъ (25 годъ), но опытный глазъ аббата подмѣтилъ уже въ этомъ юномъ тѣлѣ твердый духъ. Предположено было сдѣлать Бернарда настоятелемъ новаго монастыря, тѣмъ болѣе, что своими подвигами онъ уже приобрѣлъ себѣ славу даже и внѣ монастырскихъ стѣнъ.

Для благословенія на аббатство Бернарду пришлось ѣхать къ Вильгельму, епископу Шампо, знаменитому діалектику своего времени. Вильгельмъ принялъ Бернарда очень радушно, и они сдѣлались съ тѣхъ поръ друзьями. Эта дружба имѣла немало-важное значеніе въ судьбѣ Бернарда. Черезъ Вильгельма Бернардъ приобрѣлъ большую извѣстность. Вильгельмъ де-С.-Тьерри говоритъ, что вслѣдствіе этого знакомства и дружбы Бернарда стали уважать во всемъ шалонскомъ округѣ.

³⁰⁾ Abb. Vibaldi, ep. 148; «Москвитянинъ» 1853 г., III т., 3 отд. ст. Стасюлевича.

Въ управленіи вновь образованнымъ монастыремъ Бернардь вполне оправдалъ возлагаемыя на него надежды. Строгость дисциплины въ его монастырѣ была безпримѣрна; и самъ онъ во всемъ подзвалъ примѣръ. Мы сказали, мѣстность, куда выселилась община Бернарда, была бесплодна; нужно было добывать пропитаніе большимъ трудомъ. Еще въ нелѣ Сито силы Бернарда были истощены „отъ поста, бдѣнія, холода, труда и тяжкихъ упражненій“²¹⁾; но онъ хотѣлъ быть первымъ среди своихъ подчиненныхъ въ дневныхъ и ночныхъ работахъ; братія съ трудомъ отговаривала его отъ этихъ непосильныхъ занятій²²⁾ ради сбереженія его здоровья. Онъ отчасти уступалъ просьбамъ: отъ трудныхъ работъ онъ отказался; но все-таки не могъ сидѣть безъ дѣла, когда братія работала. Не въ состояніи будучи работать плугомъ, онъ рылъ землю въ огородѣ, рубилъ дрова, носилъ ихъ²³⁾ и пр. По примѣру такого трудолюбиваго и строгаго настоятеля, и монахи строго выполняли свои обязанности. Вильгельмъ де-С.-Тьерри, посѣтивъ монастырь Бернарда, вотъ какъ рассказываетъ свое первое впечатлѣніе: „среди дня тамъ тишина ночи, слышенъ только стукъ работы и по временамъ славословіе Бога. Ни о чемъ не относящемся къ дѣлу не говорить“²⁴⁾. Но скудная природа той мѣстности плохо сначала вознаграждала ихъ трудолюбіе. За неимѣніемъ хлѣба монахи принуждены были питаться иногда дубовыми листьями и другими малопитательными злаками²⁵⁾. Не легко было Бернарду при такихъ условіяхъ поддерживать въ монахахъ безропотную покорность волю Божіей и вѣрность данному обѣту. Единственно только его сильнымъ нравственнымъ вліяніемъ и можно объяснить успѣшный исходъ этой борьбы съ природой. Черезъ нѣсколько лѣтъ „vallis Absinthialis“ преобразилась, и ее стали называть „clava vallis“, по-французски — „clairvaux“, такъ объясняетъ это названіе Вильгельмъ де-С.-Тьерри.

²¹⁾ Вильгельмъ де-С.-Тьерри: Стасюлевичъ: «Исторія средн. вѣковъ», т. III, стр. 368.

²²⁾ Стасюлевичъ. Истор., т. III, стр. 373.

²³⁾ Ib. стр. 369.

²⁴⁾ Ib. 373.

²⁵⁾ Ib. 372.

Молва о святости жизни Бернарда и его монаховъ распространилась далеко. Не смотря на бѣдность монастыря, въ него начали вступать новые члены. Число монаховъ въ Клерво все увеличивалось и увеличивалось, такъ что чрезъ нѣсколько лѣтъ онъ уже не могъ вмѣщать въ себѣ вновь поступающихъ; принужденъ былъ выселять изъ среды своей для образованія новыхъ монастырей. Эти новые монастыри считали Клерво своей метрополіей, а его аббата своимъ главнымъ начальникомъ. Къ концу жизни Бернарда такихъ монастырей образовалось болѣе сотни и не только во Франціи, но даже въ Италіи, Испаніи и Англии. Что такъ сильно привлекало въ клервосскій монастырь? Очевидно, строгая жизнь его монаховъ и святость настоятеля. Вильгельмъ де-С.-Тьерри подробно описываетъ аскетическіе подвиги Бернарда въ этотъ періодъ его жизни. Мы упомянемъ только главное. Бернардъ носилъ вериги до тѣхъ поръ, пока ихъ не замѣтили у него. Пища его была все время самая простая: отваръ изъ овощей, молоко и мучная кашка; да и этой пищи онъ употреблялъ очень малое количество. При постоянномъ трудѣ такое скудное питаніе не могло должнымъ образомъ поддерживать его здоровья. Онъ постоянно страдалъ желудкомъ; желудокъ не переваривалъ даже и той легкой пищи, которою онъ питался. Однако болѣзнь не отвлекала его отъ храма и даже не останавливала на пути самоумерщвленія. Здоровье Бернарда постепенно упадало. И онъ очень бы рано померъ, еслибы не подмѣтилъ упадка его силъ и не позаботился объ немъ вышеупомянутый его другъ Вильгельмъ, епископъ Шампо. Вильгельмъ предложилъ Бернарду лѣчиться и при помощи братіи монастыря, съ трудомъ склонилъ его принять это предложеніе. Бернардъ двѣли годъ прожилъ въ небольшомъ домикѣ, построенномъ по приказанію Вильгельма внѣ монастырскихъ стѣнъ,—оставивши монастырскій уставъ и слѣдуя совѣтамъ приставленнаго къ нему лѣкаря. Онъ такъ свыкъ съ монастырскимъ уставомъ, что ему очень непріятными казались указанія врача, несогласныя съ этимъ уставомъ. „Я, говорилъ онъ, которому до сихъ поръ повиновались разумныя существа, подчиненъ теперь волѣ неразумнаго животнаго“. Въ теченіе этого года здоровье его нѣсколько поправилось и онъ съ новою силою предался своимъ подвигамъ.

Такъ спокойно текла жизнь Бернарда до 1130 г. Онъ весь отдавался своему монастырю. Въ 1127 году онъ заявляетъ въ одномъ письмѣ къ кардиналу и легату папскаго престола Петру, что не любитъ выходить изъ своего монастыря ²⁶⁾. Иногда привлекали его нѣкоторыя обстоятельства въ жизни другихъ монастырей; и онъ отзывался на нихъ письменно. Такихъ писемъ дошло до насъ 93. Но мы будемъ говорить о нихъ въ специальномъ отдѣлѣ библиографіи. А теперь перейдемъ къ его общецерковной и общественной дѣятельности.

Едва ли какой-либо государственный человѣкъ послужилъ столько для государства, говоритъ Вакандаръ, сколько Бернардъ послужилъ для церкви. Онъ боролся противъ схизмы Петра Лионскаго, противъ ересей — Абеяра, Гильберта Пуатьерскаго, Генриціанъ. Онъ возбудилъ второй крестовый походъ: послалъ 100 тысячъ крестоносцевъ въ Палестину, самъ не ходя туда. Во внутренней жизни церкви Бернардъ былъ — реформаторомъ монашества, совѣтникомъ папъ, руководителемъ епископовъ и низшаго клира.

Въ началѣ 1130 года (14 февраля) умеръ папа Гонорій ²⁷⁾. 19 кардиналовъ избрали на его мѣсто одного изъ своей среды, Григорія, подъ именемъ Иннокентія II. Большинство же кардиналовъ и клиръ, собравшись въ Латеранъ, избрали монаха Петра Лионскаго, одного изъ самыхъ богатыхъ и вліятельныхъ лицъ въ Римѣ; — избрали подъ именемъ Анаклета II. Сторону Анаклета приняли всѣ знатныя свѣтскія особы города Рима: Рожеръ — герцогъ Сициліи, Генрихъ I англійскій и Лотарь — императоръ нѣмецкій. Сторону Иннокентія — тогдашняя политическая Франція, т.-е. та часть Франціи, на которую простиралась власть Людовика VII-го (а это была только $\frac{1}{3}$ всей этнографической Франціи) ²⁸⁾. Положеніе Иннокентія такимъ образомъ было весьма шаткое. Только одно преимущество было на его сторонѣ

²⁶⁾ Письмо 17.

²⁷⁾ Съ Гоноріемъ Бернардъ имѣлъ сношенія по дѣлу парижскаго епископа Стефана, котораго Людовикъ VI лишилъ кафедры. Но отношенія ихъ были натянуты: «*Non omnes ecclesiae Honorii tempore laesum*», говоритъ Бернардъ въ 46 письмѣ.

²⁸⁾ Большинство историковъ впрочемъ утверждаютъ, что вся Франція была на сторонѣ Иннокентія. Но зачѣмъ было бы убѣждать Бернарду Генриха и Лотаря, говорить Стаслевичъ, еслибы они уже и такъ были за Иннокентія?

и одна невыгода Анаклета. Послѣдній былъ еврейскаго происхожденія ³⁹⁾ и велъ разгульную жизнь; между тѣмъ Иннокентій былъ извѣстенъ строгостію и святостію своего поведенія, поэтому простой народъ вездѣ былъ на его сторонѣ.

Не имѣя сильныхъ союзниковъ въ Римѣ, Иннокентій принужденъ былъ бѣжать въ Пизу, единственный итальянскій городъ, который былъ вполнѣ на его сторонѣ. Оттуда онъ направился во Францію и просилъ Бернарда склонить Людовика VII и всѣхъ французскихъ епископовъ отстаивать его избраніе. Людовикъ VII, по просьбѣ Бернарда, собралъ соборъ въ Этампѣ. Бернардъ былъ руководителемъ на этомъ соборѣ. Всѣ епископы склонились на его рѣшеніе, когда онъ сообщилъ имъ о ходѣ избранія, о репутаціи Иннокентія и заключилъ, что онъ долженъ быть истиннымъ папою.

Уладивъ дѣло Иннокентія во Франціи, Бернардъ пошелъ навстрѣчу Генриху I англійскому, въ Нормандію. Предъ Генрихомъ такъ же, какъ и на соборѣ въ Этампѣ, онъ изложилъ всю исторію избранія Иннокентія и просилъ Генриха принять его сторону.— „Чего вы боитесь?“—обратился онъ къ Генриху, когда замѣтилъ его колебаніе,— „боитесь совершить грѣхъ, признавъ Иннокентія? Подумайте лучше о другихъ своихъ грѣхахъ; а этотъ грѣхъ я беру на себя“. Послѣднія слова имѣли рѣшающее значеніе. Генрихъ I былъ побѣжденъ. Онъ самъ пошелъ навстрѣчу Иннокентію въ Шатрѣ.

Послѣ этого вмѣстѣ съ Иннокентіемъ II Бернардъ отправился на свиданіе съ германскимъ императоромъ въ Люттихъ. Здѣсь предстояло очень трудное дѣло. Лотарь просилъ возвратить ему право инвеституры и только подъ этимъ условіемъ соглашался признать Иннокентія. Однако Бернардъ уладилъ дѣло какъ нельзя лучше въ пользу Иннокентія и церкви. Иннокентій, будучи весьма доволенъ Бернардомъ, просилъ уже докончить его дѣло, то-есть уничтожить окончательно схизму. И Бернарду пришлось потрудиться надъ этимъ до 1138 г.

Послѣ свиданія съ Лотаремъ онъ былъ на соборѣ въ Реймсѣ. Потомъ отправился съ папою въ Римъ, такъ какъ Лотарь обѣщался придти туда на защиту Иннокентія,—и дѣйствительно при-

³⁹⁾ «Москвит.» 1853 г., т. III, отд. 3 (Стасюлевичъ).

шелъ съ войскомъ; но разногласіа его съ своимъ сыномъ Конрадомъ скоро заставили возвратиться въ Германію. Бернарду отправился туда же и помирилъ отца съ сыномъ. Затѣмъ мы видимъ его на соборѣ въ Пизѣ (1134 г.), которымъ онъ управляетъ;—въ Миланѣ, гдѣ онъ усмиряетъ волненіе и склоняетъ весь городъ на сторону Иннокентія II, тогда какъ прежде этотъ городъ былъ за Анаклета. Біографъ ⁴⁰⁾ рассказываетъ, что въ Миланѣ Бернарду былъ отправленъ съ знаменитыми учеными того времени — Гвидо Пизанскимъ, Матѣемъ Альбанскимъ и Готеридомъ еп. Шартра. Но все вниманіе города было обращено только на Бернарда. Ему изъ города народъ вышелъ навстрѣчу кланялся до земли, цѣловалъ его ноги. Рассказывается о чудесахъ, которыя онъ совершилъ здѣсь. Народъ положительно принялъ его за пророка; и Бернарду едва избѣжалъ устраиваемыхъ въ честь его овацій.

Благодаря стараніямъ Бернарда — Германія, Англія, Испанія, почти вся Италія признали право на папскій престолъ за Иннокентіемъ II. На сторонѣ Анаклета остались только Сицилія, во главѣ съ Рожеромъ, и Аквитанія, руководимая Герардомъ, епископомъ ангулемскимъ.

Сначала Бернарду похвалъ во Францію, чтобъ покончить дѣло въ Аквитаніи. Герарду былъ легатомъ Гонорія II въ Аквитаніи. Этого же достоинства онъ просилъ себѣ и у Иннокентія II, но не получилъ его согласія, и потому перешелъ на сторону Анаклета. Пользуясь смутами, онъ занялъ еще новую архіепископскую кафедру въ Бордо, и такимъ образомъ, совмѣстилъ въ своемъ лицѣ три должности—легата, архіепископа и епископа. Онъ увлекъ за собою графа пуатьерскаго, Вильгельма IX, и многихъ епископовъ. Бернарду обратился прежде всего съ окружнымъ посланіемъ къ епископамъ принявшимъ схизму, въ которомъ указывалъ имъ на дурное поведеніе и претензіи Герарда. „Посмотрите на его гордость, писалъ онъ, и его любовь къ богатствамъ. Думаете ли вы, что онъ безъ расчета исполняетъ должность легата? Онъ льститъ себя надеждою, что къ его области пана присоединитъ еще Францію и Бургундію. Онъ захочетъ, чтобъ къ нему присоединили Мидію, Персію... Сарматію и всѣ

⁴⁰⁾ Арнольдъ, абб. Боньяльскій (переводъ «Истор. ср. вв.» Стасюлевича).

мѣста, куда можетъ ступить его нога. О, человекъ безъ стыда и безъ сердца! Онъ не видитъ, что служить предметомъ посмѣянія для всѣхъ тѣхъ, которые его окружаютъ. Онъ изъ алтара дѣлаетъ мѣсто аукціона...“⁴¹⁾). Епископы, къ которымъ обращено было это посланіе, перешли на сторону Иннокентія. Но это мало помогло дѣлу. Вильгельмъ пуатьерскій прогналъ ихъ съ кафедръ и опредѣлилъ новыхъ. Тогда Бернардь лично явился къ Вильгельму, представилъ ему все дѣло въ надлежащемъ свѣтѣ, объяснилъ зло, какое происходитъ отъ схизмы, пригрозилъ его примѣромъ Дауана и Авирона. Графъ призналъ права Иннокентія, но все таки не соглашался возстановить епископовъ. Тогда Бернардь обратился къ другому средству. Во время мессы, за которою присутствовалъ и графъ Вильгельмъ, онъ вышелъ къ послѣднему съ освященнымъ хлѣбомъ на дискосѣ и оказалъ: „вотъ мы просили тебя до сихъ поръ, но ты презиралъ насъ... Теперь Сынъ Дѣвы приходитъ къ тебѣ, глава и Господь церкви, Тотъ, Котораго ты преслѣдуешь; вотъ твой судья, во имя котораго всякое колѣно преклонится небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ... Его ты такъ же отринешь?“ Графъ былъ пораженъ такой выходкой Бернарда. Онъ безъ чувствъ упалъ. Слуги его подняли, но онъ снова упалъ. Бернардь коснулся его ногою и приказалъ встать и продолжалъ: „вотъ предъ тобой епископъ изъ Пуатье, котораго ты прогналъ съ кафедръ, иди и помирись съ нимъ“... Краснорѣчіе Бернарда сдѣлало чудо; Вильгельмъ во всемъ ему повиновался, а Герардь скоро умеръ и Аквитанія признала Иннокентія.

Не съ меньшимъ успѣхомъ Бернардь окончилъ дѣло въ Сициліи, съ Рожеромъ. Послѣдній предложилъ рѣшить дѣло Иннокентія II и Анаклета диспутомъ. Со стороны Анаклета выставилъ Петра пизанскаго, самаго искуснѣйшаго ритора и діалектика того времени. Иннокентій II долженъ былъ представить своего защитника. Рожеръ не сомнѣвался въ исходѣ диспута; Петру пизанскому не находили равнаго въ діалектикѣ; диспутъ съ его стороны былъ хитрою уловкою; это было уже послѣднее средство борьбы противъ Иннокентія II. Иннокентій обратился къ Бернаруду и получилъ отъ него согласіе. Диспутъ состоялся

⁴¹⁾ Epist. 126.

при весьма торжественной обстановкѣ. Самъ Рожеръ въ княжеской мантии сидѣлъ въ президентскомъ креслѣ, окруженный стражею. Первый говорилъ Петръ пизанскій; говорилъ по всѣмъ правиламъ искусства; доказывая важность избранія Анаклета, онъ каждую мысль свою подкрѣплялъ ссылкой на церковные каноны. Бернардъ появля, съ кѣмъ ему приходится имѣть дѣло. „Я знаю, что ты человѣкъ ученый, отвѣчалъ онъ на рѣчь своего противника. Угодно было бы Богу, еслибы ты защищалъ дѣло болѣе справедливое. Что касается насъ, людей деревенскихъ, привыкшихъ болѣе владѣть заступомъ, чѣмъ спорить, мы стали бы хранить молчаніе, еслибы интересъ вѣры не заставлялъ говорить. Сегодня любовь заставляетъ насъ взять слово, потому что Петръ ліонскій разрываетъ тунику Господню, — ту тунику, которой во время страстей не осмѣлились разорвать ни язычникъ, ни іудей“. Затѣмъ Бернардъ говорилъ, что въ церкви Христовой должна быть одна вѣра, одинъ Господь, одно крещеніе. Спасеніе только въ одной истинной церкви, какъ и въ Ветхомъ Заветѣ спаслись только находившіеся въ ковчегѣ. „Если ковчегъ Петра ліонскаго отъ Бога, то ковчегъ Иннокентія долженъ погибнуть. Церковь восточная уже идетъ на погибель. Теперь погибнетъ почти вся и западная: Франція, Германія, Иберія, Англія, всѣ цивилизованныя страны будутъ поглощены океаномъ. Всѣ религіозныя ордена: камальдульцы, картезіанцы, клонійцы, граммоны, систерцины, премонстраны и столько другихъ братствъ, которыя даютъ убѣжище рабамъ и рабынямъ Божиимъ,—все это поватится заразъ въ бездну. Епископы, аббаты и всѣ церковныя власти, съ „осельнымъ“ жерновомъ на шеѣ, сдѣлаются добычею всепожирающихъ воиновъ. Только одинъ изъ всѣхъ земныхъ принцевъ, одинъ король Рожеръ вошелъ въ ковчегъ и одинъ онъ, слѣдовательно, будетъ жить благополучно, когда весь міръ будетъ погибать! Но Богу не угодно, чтобы религія всего міра погибла, и чтобы честолюбіе Петра ліонскаго, жизнь котораго всякій знаетъ, восторжествовало!“ Такою смѣлою рѣчью всѣ присутствующіе были сильно возбуждены и смущены. Бернардъ воспользовался этимъ моментомъ. Онъ схватилъ за руку своего противника, Петра пизанскаго, и сказалъ ему поспѣшно: „если ты повѣрилъ мнѣ, то пойдемъ вмѣстѣ въ ковчегъ болѣе надежный“. Петръ пизанскій дѣйствительно перешелъ

на сторону Иннокентія. Но ревностный противникъ Иннокентія, Рожеръ, и послѣ этого остался при своемъ. Скоро дѣло разрѣшилось впрочемъ само собой.

Въ 1138 году Петръ Ліонскій померъ. На мѣсто его былъ избранъ Викторъ. Онъ покорился Бернарду и пришелъ къ нему просить совѣта. Бернардъ склонилъ его сложить тиару перво-священническую къ ногамъ Иннокентія. А самъ послѣ такой продолжительной борьбы возвратился на покой въ свою келью⁴²⁾.

Однако не долго пришлось Бернарду наслаждаться спокойствіемъ. Въ 1140 году онъ выступилъ на новую борьбу, несравненно болѣе опасную, на борьбу съ ересями. „Тогда началось, говорить Стасюлевичъ⁴³⁾, то движеніе, которое разрѣшилось потомъ въ реформацію Западной Европы“.

Знаменитый схоластикъ того времени, Петръ Абеляръ, началъ отстаивать въ догматикѣ принципъ разума и діалектики, а это необходимо влекло за собою отрицаніе нѣкоторыхъ догматовъ. Бернардъ горячо взялся за это дѣло. Познакомившись съ сочиненіями новатора, онъ скоро же завелъ съ нимъ личный сношенія. Первые частныя разсужденія ихъ были малоудачны. Но они познакомили Бернарда съ своимъ протпвникомъ. Вотъ что онъ пишетъ послѣ этого къ Иннокентію II: „супруга Христова проводитъ ночь въ плачѣ, и слезы всегда на ея щекахъ... Ее разрываютъ тѣ, которыхъ она воспитала въ своемъ чревѣ. Нѣтъ ничего болѣе жестокаго, какъ измѣна друга, поцѣлуй Иуды!... Новый богословъ (Абеляръ) устанавливаетъ, подобно Арію, три степеня въ Троицѣ. Какъ Пелагій, онъ подчиняетъ благодать свободной волѣ, и какъ Несторій, раздѣляетъ Христа для того, чтобы исключить человечество Христово изъ ряда Троицы. Не смотря на эти еретическія мысли, онъ льститъ себя надеждою открыть источникъ знанія кардиналамъ и клирикамъ римскаго двора, увлечь тѣхъ, которые должны защищать вѣру“⁴⁴⁾.

Рѣшительное публичное разсужденіе между Бернардомъ и Абеляромъ было на соборѣ Санскомъ (à Sens). Самъ Абеляръ вызвался на это состязаніе. Онъ подалъ жалобу санскому ар-

⁴²⁾ Epist. 317.

⁴³⁾ Москвитянинъ, 1833, т. III, отл. 3.

⁴⁴⁾ Epist. 330.

іепископу о томъ, что на него нападаетъ Бернардь. Послѣдній уклонялся отъ публичнаго спора и согласился только послѣ усиленной просьбы санскаго архіепископа. „Въ назначенный день увидѣли входящаго съ одной стороны города Санъ св. Бернарда; одного, печальнаго, съ опущенными глазами, покрытаго грубымъ платьемъ... съ другой стороны—Абеляра, который гордо держалъ свою голову, шелъ окруженный своими учениками, имѣвшими нахальный и дерзкій видъ. Вездѣ, гдѣ проходилъ св. аббатъ, становились на колѣни, наклоняли головы подъ благословеніе.. Тѣ же, которые были привлекаемы любопытствомъ посмотрѣть на Абеляра, получали впечатлѣніе отталливающее“⁴⁵⁾. Собраніе, въ которомъ предполагался рѣшительный диспутъ, было многочисленно и въ высшей степени разнообразно. Бернардь такъ описываетъ это собраніе въ письмѣ къ Иннокентію II: „собралось множество монаховъ, учителей городскихъ школъ и другихъ ученыхъ, въ присутствіи короля. Голафъ (такъ называется онъ Абеляра) съ высокимъ станомъ, покрытый своею красотою и предшествуемый оруженосцемъ Арнольдомъ Бресчянскимъ, стоялъ гордо... будучи увѣренъ, что Давида нѣтъ у его противниковъ“⁴⁶⁾.

Бернардь предъявилъ Абеляру 17 тезисовъ, извлеченныхъ изъ его сочиненій, и предложилъ ему — или отказаться отъ своихъ ошибокъ, или подтвердить свои новыя мысли доводами изъ Свящ. Писанія и св. отцовъ. Абеляръ не хотѣлъ и слушать этой дилеммы. При самомъ началѣ чтенія 17 положеній онъ протестовалъ противъ собора и апеллировалъ къ папѣ. Соборъ уговаривалъ Абеляра продолжать диспутъ, но когда тотъ отказался, осудилъ его доктрину, основываясь на опроверженіяхъ Бернарда.

Рѣчей, произнесенныхъ Бернардомъ на этомъ соборѣ, мы не имѣемъ. Но мы можемъ судить о его опроверженіяхъ по письмамъ къ Иннокентію, въ которыхъ онъ излагалъ, вѣроятно, тѣ же самые доводы, что и на соборѣ. Изъ понятія о рожденіи и исхожденіи Абеляръ вывелъ свое ученіе о тринчности и объ отношеніи лицъ св. Троицы. По его мнѣнію, св. Духъ не одной сущности съ Богомъ Отцомъ и Богомъ Сыномъ, хотя сущность

⁴⁵⁾ Ch. de Rémusat, Abélard, часть 1.

⁴⁶⁾ Epist. 189, переведенн. и въ «Москвит.» 1858 г. т. III.

Его такая же точно, какъ и у этихъ двухъ лицъ св. Троицы. Бернадъ говоритъ на это: „если св. Духъ не одной сущности съ Отцомъ и Сыномъ, то откуда же онъ происходитъ? Можетъ быть, изъ ничего, какъ всѣ сотворенныя вещи? Если онъ не происходитъ изъ сущности, то долженъ быть сотворенъ; иначе, какое же третье рѣшеніе этого вопроса? Абельяръ говоритъ, еслибы Духъ былъ рожденъ изъ сущности Отца, то Отецъ имѣлъ бы двухъ сыновей... Какое тонкое различіе! Человѣкъ признаетъ, что св. Духъ сосущественъ Отцу и Сыну и однако отрицаетъ, что онъ исходитъ изъ сущности Отца и Сына“⁴⁷⁾... Рѣчь не особенно доказательная. Вся сила ея въ вопросительныхъ и восклицательныхъ знакахъ. Однако она дѣйствовала на воображеніе.

Абельяръ отрицалъ искупленіе въ смыслѣ католическомъ. Онъ училъ, что дьяволъ никогда не имѣлъ силы надъ человѣкомъ. Поэтому не отъ чего было и искуплять человѣка. Страданія и смерть Иисуса Христа были только примѣромъ, урокомъ любви. Бернадъ отвѣчалъ на это: вся исторія показываетъ, что падшій человѣкъ былъ рабъ грѣха... „Господь принялъ незаслуженную смерть, Тотъ, Который не долженъ былъ ничего, спасти того, кто былъ подвергнутъ власти смерти и господству дьявола“⁴⁸⁾. Далѣе идутъ очень характерныя разсужденія противъ педагогическаго ученія Абельяра о свободѣ воли и отношеніи ея къ благодати. Бернадъ старается доказать, что одно только искупленіе Христова даетъ спасеніе человѣку и никакія другія заслуги уже не нужны для этого. „Но какому праву, говоритъ онъ, требовать отъ человѣка второй выкупъ? Человѣкъ былъ долженъ и заплатилъ. Ибо если одинъ умеръ за всѣхъ, и если всѣ умерли въ одномъ, значитъ, удовлетвореніе одного было зачтено всѣмъ, такъ какъ одинъ понесъ грѣхи всѣхъ... Въ самомъ дѣлѣ, еслибы я былъ проданъ безъ участія съ моей стороны, почему бы я не могъ быть и выкупленъ точно такъ же? Если мнѣ скажутъ: „твой отецъ тебя поработилъ“, я имъ отвѣчу: „мой братъ выкупилъ меня“. Отчего оправданію непрійти изовня, если преступленіе такъ пришло? Какъ всѣ умерли въ

⁴⁷⁾ Epist. 190.

⁴⁸⁾ Ib., т. е. письмо 190.

Адамъ, такъ всё ожить во Христѣ. Если одному принадлежу я по плоти, то другому по вѣрѣ“⁴⁹). Это мѣсто письма, хотя и навѣяно твореніями блаж. Августина, однако вполне характеристично и для Бернарда. На эту тираду можно смотрѣть, какъ на типичный образецъ его разсужденія и его рѣчи. Такіе простые доводы не только побѣждали противника, они служили вмѣстѣ съ тѣмъ популяризаціи католическихъ догматовъ. Мы имѣемъ цѣлый трактатъ Бернарда, направленный прямо противъ Абеяра, подъ заглавіемъ: „о благодати и свободной волѣ“; но разсмотримъ его въ отдѣлѣ бібліографіи.

Судъ собора санскаго былъ утвержденъ въ Римѣ. Абеяръ отправился въ Италію подать папѣ аппелляцію. Но на дорогѣ, въ клюнійскомъ монастырѣ, нечаянно былъ склоненъ Петромъ Венераблемъ въ монашество. Его увлекательная натура, какъ горячо прежде отдавалась ереси, такъ же горячо отдалась теперь монашеской жизни. Но подвижничество продолжалось не долго: Абеяръ померъ 1142 г. 20 апрѣля.

Между тѣмъ его послѣдователи Арнольдъ Бресчанскій и Гильбертъ де-Порре еще сѣяли нѣкоторое время разногласія. Правда, Арнольдъ, немного спустя, „погибъ, по выраженію Вакандара, подъ развалинами республики, которую онъ основалъ“. А Гильбертъ де-Порре, осужденный на Реймскомъ соборѣ и побѣжденный, несмотря на свою діалектику, въ состязаніи съ Бернардомъ, принужденъ былъ публично, въ присутствіи папы Евгенія III, сжечь свои сочиненія.

Въ южной Франціи между тѣмъ образовалась новая ересь, которая представляла изъ себя отголоски Манихейскаго ученія. Генрихъ, ученикъ Петра де-Брюи, былъ ея насадителемъ. Впослѣдствіи эта ересь выродилась въ секту альбигойцевъ. Ересь генриціанъ вредна была въ томъ отношеніи, что возстановляла народъ противъ клира и способствовала чрезвычайной распущенности нравовъ. Папскій легатъ Альберикъ, посланный на борьбу съ этой сектой, взялъ себѣ въ помощники между прочимъ и Бернарда. Но de-facto Бернардъ пришлось быть главнымъ дѣятелемъ въ борьбѣ съ новою ересью. Слава его уже распространилась къ тому времени въ Лангедокъ. Его прини-

⁴⁹) Epist. 190.

мали вездѣ, „какъ ангела Божія“. Въ Тулузѣ Бернардъ проповѣдывалъ нѣсколько дней, и такъ возбудилъ народъ, что Генрихъ и его послѣдователи не смѣли показаться толпѣ. Биографы приписываютъ такой быстрый успѣхъ проповѣди чудесамъ Бернарда и рассказываютъ о нихъ на каждомъ его шагу. Генрихъ былъ схваченъ возбужденною толпою и осужденъ на заключеніе до смерти.

Въ другихъ городахъ проповѣдь Бернарда произвела не меньшій успѣхъ. Городъ Альби былъ зараженъ ересью такъ сильно, что въ церковь на богослуженіе въ самые большіе праздники являлось не болѣе 30 человекъ. Но при первомъ появленіи Бернарда на церковной кафедрѣ почти весь городъ собрался слушать его; и онъ одною своею рѣчью убѣдилъ слушателей отъ заблужденій. Такимъ образомъ, во всемъ Лангедокѣ ересь была заглушена усиліями почти одного Бернарда.

Мы приступаемъ къ послѣднему общественному дѣлу въ жизни Бернарда. Къ проповѣди его о второмъ крестовомъ походѣ. Въ западные исторіи до послѣдняго времени приписывали инициативу въ этомъ дѣлѣ Бернарду и считали его главнымъ двигателемъ 100-тысячной арміи на Востокъ. Но Стасюлевичъ доказываетъ на основаніи достовѣрныхъ данныхъ, что Бернардъ хладнокровно относился къ этому походу и скорѣе былъ противъ его. Лицо самое близкое къ Бернарду, его секретарь, Готфридъ Клервосскій говоритъ: „мы можемъ положительно доказать, что Бернардъ не былъ главнымъ виновникомъ втораго крестоваго похода“⁵⁰⁾. Самъ Бернардъ, когда походъ оказался неудачнымъ, только по одному своему смиренію принялъ на себя клеветы за его послѣдствія⁵¹⁾. Весь народъ желалъ этого похода; страсти его такъ были возбуждены подъ вліяніемъ рассказовъ пилигримовъ, что стали убивать даже евреевъ, жившихъ въ Западной Европѣ. Въ 363 письмѣ Бернардъ убѣждаетъ нѣмцевъ и французовъ оставить такую безграничную ревность. Этимъ же энтузіазмомъ объясняется и тотъ чрезвычайный успѣхъ проповѣди Бернарда о крестовомъ походѣ, который онъ имѣлъ даже въ Германіи, гдѣ говорилъ на непонятномъ для народа языкѣ.

⁵⁰⁾ «Москвит.» 1853 г., т. III, отд. 3.

⁵¹⁾ De consideratione, lib. II, cap. 1.

Первый подалъ мысль о крестовомъ походѣ французскій король Людовикъ VII. У него были свои личныя побужденія. Крестовымъ походомъ онъ хотѣлъ загладить одинъ свой безчеловѣчный поступокъ во внутренней политикѣ (пожаръ де-Витри), который лежалъ на его совѣсти. Людовикъ выразилъ свое намѣреніе папѣ Евгенію III. Папы всегда потворствовали крестовымъ походамъ изъ цѣлей своей политики. Крестовые походы ослабляли власть свѣтскихъ князей въ Западной Европѣ и увеличивали вліяніе папскаго престола на Востокъ. Евгеній III обратился къ Бернарду и принудилъ его проповѣдывать походъ.

Людовикъ VII созвалъ соборъ въ Везеле (Vezelay), на которомъ Бернардъ долженъ былъ говорить рѣчь народу. Собраніе оказалось столь многочисленнымъ, что не нашли никакого зданія для помѣщенія, и оно состоялось въ полѣ, подъ открытомъ небомъ. Среди поля на возвышеніе взошли только Людовикъ VII и Бернардъ. Не дошла до насъ рѣчь, произнесенная здѣсь Бернардомъ. Но мы можемъ воспроизвести ея мысли по письму, имѣющему тотъ же предметъ и обращенному къ клиру и народу церкви французской. „Враги креста, говорить въ немъ Бернардъ, готовы ринуться на градъ Бога живаго... Что я говорю? О горе! они готовы наводнить и погрять то мѣсто, гдѣ умеръ за насъ Господь. Что дѣлаете вы, рабы креста? Отдадите-ли вы святилище собакамъ, а драгоценность псамъ“? Затѣмъ напоминаетъ о первомъ крестовомъ походѣ, за который получили прощеніе грѣховъ ихъ отцы. Говорить, что Богъ могъ бы однимъ словомъ защитить свой городъ, но Онъ испытываетъ людей, не найдется ли въ нихъ мужество защищать его. „Крестовый походъ, восклицаетъ Бернардъ, для васъ средство спасенія! Не есть-ли это драгоценный случай вполне достойный божественной доброты, когда Всемогущій удостоиваетъ призвать въ услуженіе Себѣ наравнѣ съ праведниками—человѣко-убійць, воровъ, развратниковъ, клятво-преступниковъ, людей обремененныхъ всѣми родами преступленій? Онъ желаетъ быть вашимъ должникомъ съ тою цѣлію, чтобы доставить вамъ въ награду прощеніе“⁵³⁾... Народъ не далъ кончить рѣчи Бернарду: всѣ закричали—„крестовъ, крестовъ“! и проповѣдникъ началъ раз-

⁵³⁾ Epist. 363.

давать кресты. Но желающихъ получить крестъ было такъ много, что не хватило для всѣхъ заранѣе приготовленныхъ крестовъ. Бернардъ разорвалъ свою верхнюю одежду на кресты и продолжалъ раздавать⁵³⁾. Такимъ образомъ, Франція была поднята на крестовый походъ.

Изъ Везеле Бернардъ отправился въ Германію къ императору Конраду. Сохранился подробный „дневникъ“ его путешествія и проповѣди въ Германіи. Но рассказъ обильно разукрашенъ повѣствованіями о чудесахъ. Самое убѣжденіе Конрада къ походу представляется нѣкотораго рода чудомъ. Нѣсколько дней Бернардъ напрасно уговаривалъ императора. Конрадъ не поддавался. Тогда Бернардъ употребилъ свое обычное средство: воспользовался торжественнымъ моментомъ. Въ праздникъ Іоанна Божьего, при громадномъ стеченіи народа въ храмъ, во время назначенное для проповѣди, Бернардъ вышелъ на кафедру, въ рельефныхъ чертахъ изобразилъ передъ слушателями картину страшнаго суда и отъ лица Іисуса Христа обратился къ императору съ такими словами: „о, человекъ! что я долженъ сдѣлать для тебя и чего не сдѣлалъ“? За этими словами проповѣдникъ перечислилъ всѣ благодѣянія царствованія Конрада, въ которыхъ онъ самъ видѣлъ помощь Божію. „Я знаю благодѣянія, восхвалилъ императоръ, и отнынѣ не буду неблагодаренъ. Я готовъ служить Ему“. Народъ же давно былъ готовъ присоединиться къ императору.

Мы уже упоминали, что походъ не удался. Пренебреженіе дисциплиною и безпорядки поведенія крестоносцевъ были причиною неудачи, по свидѣтельству Оттона де-Фризингъ. Однако всѣ упреки за неуспѣхъ предпріятія обрушились на Бернарда. Мы говорили также о впечатлѣніи, какое произвела на него эта неудача и эти упреки современниковъ. „Для меня не важно, что меня осуждаютъ люди, которые хорошимъ называютъ худое, а худымъ хорошее. Если мнѣ дано выбрать, то я лучше желаю, чтобы людскіе крики направлялись противъ меня, чѣмъ противъ Бога. Тѣмъ лучше, если Господу угодно употребить меня вмѣсто щита. Я согласенъ быть обезчещеннымъ людьми, только бы

⁵³⁾ Аббатъ Арнольдъ и монахъ Оддо-Діогильскій, перев. Стасюлевича, III т. «Ист. ср. вв.» стр. 375—377; 383.

слово Божіе не злословилось“⁵⁴)... писалъ Бернардь Евгению III.

Проповѣдь о походѣ была послѣднимъ выступленіемъ Бернарда на поприще всенародной жизни. Послѣ этого онъ замкнулся въ свой монастырь и въ немъ провелъ свои послѣдніе годы.

До сихъ поръ мы говорили о внѣшней церковной дѣятельности Бернарда: о борьбѣ его съ расколомъ, съ ересями и проч. Но чтобъ нарисовать его полный образъ, необходимо сказать нѣсколько словъ объ отношеніяхъ его къ папству, къ епископамъ, къ низшему духовенству, монашеству и въ частности, къ своему монастырю.

По отношенію къ папамъ Бернардь выражалъ полную покорность и привязанность, хотя не боялся также и обличать ихъ въ неправильныхъ поступкахъ. Его письма къ Иннокентію II свидѣтельствуютъ о большомъ нравственномъ вліяніи на „викаріевъ Христа“, какъ выражается Вакандаръ. Трактатъ⁵⁵ „De consideratione“ еще и въ настоящее время служитъ настольною книгою папъ⁵⁶). Въ немъ начертанъ Бернардомъ для своего друга и бывшего ученика, Евгения III, идеалъ первосвященника. Папское достоинство, по представленію Бернарда, выше всего на землѣ. „Ваша грудь, говоритъ онъ папамъ, — фонтанъ, изъ котораго имѣетъ право пить весь міръ“⁵⁶). Но при этомъ просить „не забывать, что церковь римская не госпожа, но мать другихъ церквей, — не забывать, что папа не господинъ епископовъ, но одинъ изъ нихъ“⁵⁷).

По отношенію къ епископамъ Бернардь былъ постояннымъ и горячимъ защитникомъ ихъ правъ противъ притязаній римскаго двора и французскаго короля. Дѣло Стефана, епископа парижскаго, достаточно подтверждаетъ ту и другую мысль. Въслѣдствіе личныхъ непріятностей Людовикъ VI принудилъ Стефана удалиться съ еяедръ; но послѣдній наложилъ на Людовика интердиктъ. Людовикъ жаловался папѣ Гонорію II и просилъ разрѣшить его отъ интердикта. Папа уступилъ королю. По этому

⁵⁴) De consideratione, lib. III, cap. 1.

⁵⁵) Vacandard, ouvrage cité, pag. 487.

⁵⁶) De consideratione.

⁵⁷) Ibidem.

поводу Бернардъ писалъ два письма: Людовику VI и Гонорію. Въ первомъ (45-е) ужасно смѣло требуетъ отъ короля возвратить катедру Стефану, во второмъ же (46-е) упрекаетъ папу въ потворствѣ свѣтской власти; здѣсь-то и высказана была та замѣчательная фраза, которую мы приводили выше (въ примѣчаніи) и которая характеризуетъ его отношенія къ папамъ: „*Honorem ecclesiae. Honorii tempore laesum*“⁵⁸).

Отстаивая права епископовъ и низшаго духовенства, Бернардъ не щадилъ своихъ обличеній и противъ нихъ самихъ, если подмѣчалъ за ними пороки. А пороковъ въ духовенствѣ тогда было, вѣроятно не мало. Обличенія Бернарда уже слишкомъ рѣзки. Онъ обличаетъ— симонію, невоздержность и роскошь. Особенно рельефно изображаются послѣдніе два порока. Для ближайшаго знакомства съ этимъ необходимо прочитать 33-ю рѣчь на Пѣснь пѣсней, 42-е письмо или „*Tractatus de moribus, sermo de conversione ad clericos*“ и друг. Мы приведемъ нѣсколько болѣе характерныя фразы: „они (духовенство), говоритъ Бернардъ,—слуги Христовы и слуги антихриста... Они живутъ въ почестяхъ, обогащаемые благами Господними. Оттуда этотъ блескъ ихъ свиты, эти скороморохскіе костюмы и весь царскій аппаратъ. Оттуда это золото на сѣдлахъ, на удилахъ, на шпорахъ, и шпоры блестятъ ярче алтарей. Оттуда эти столы съ блюдами и блестящими чашами, эти обѣды, эти попойки, эти гитары, лиры флейты, эти переполненныя вазы, сосуды и бочки съ дорогимъ виномъ“⁵⁹). Отмѣчая требованіе безбрачія въ идеѣ и распутство въ дѣйствительности, Бернардъ говоритъ: „не лучше ли для нихъ жениться, чѣмъ разжигаться внутренно... Очень многіе злоупотребляютъ свободой своего призванія для удовлетворенія плотскихъ вожделѣній; они, пренебрегая бракомъ, предались всевозможному разврату“⁶⁰)... И такія строгія увѣщанія имѣли успѣхъ. Нѣкоторые изъ блага духовенства, слушая подобныя рѣчи, переходили въ монастырь и предавались строгимъ подвигамъ.

Тогда, въ періодъ дѣятельности Бернарда, папы заботились

⁵⁸) Не смотря на серьезность матеріи и тона письма, Бернардъ все-таки не уберегся отъ игры словъ: «*honorem... Honorii*».

⁵⁹) *In cont. serm. 33.*

⁶⁰) *Serm. de conversione ad clericos.*

объ исправленіи блага духовенства. На соборѣ латеранскомъ (1122 г.) было утверждено постановленіе о безбрачїи. Но все подобныя постановленія и самыя соборы съ своими апапостасизмами сдѣлали бы мало, еслибы не помогла этому дѣятельность такихъ лицъ, какъ Бернарду и его современникъ Норберту. Они проводили соборныя постановленія въ жизнь и своею проповѣдію и улучшеніемъ жизни въ своихъ монастыряхъ.

Реставрація монашеской жизни, испортившейся со времени Бенедикта подъ вліяніемъ различныхъ историческихъ условій, была главною задачею дѣятельности Бернарда. Онъ видѣлъ великое общественное значеніе монастырей. Короли и министры воспитывались въ нихъ. Людовикъ VII обучался въ монастырѣ свящ. Діонисія (Saint-Denis), папа Евгений III въ Клерво. Сюзеръ, ближайшій совѣтникъ Людовика VII, имѣлъ учителей монаховъ. Всякаго рода люди встрѣчались въ монастырѣ... Они вносили свои разнообразныя страсти, амбиціи и развратъ. Поэтому нечего удивляться упадку нравственности въ монастыряхъ; скорѣе нужно удивляться проявленію такихъ личностей, какъ Григорій VII, Петръ Амїенскій, Гуговъ Ключійскій, Норберту и Бернарду.

Бернардъ задумалъ возвратить монастырямъ ту строгость, какая установлена была для всего Запада Бенедиктомъ. Своими письмами онъ производитъ реформу въ монастырѣ св. Діонисія и уменьшаетъ чрезмѣрную роскошь Ключійцевъ. Письмо къ Петру Венераблю объ этомъ предметѣ весьма характерно и дорого для оцѣнки монашескихъ нравовъ того времени. Бернардъ обличаетъ Ключійцевъ въ чрезмѣрной роскоши яствъ, въ изысканности одежды и вообще обстановки. „Я самъ, говоритъ онъ, встрѣтилъ одного изъ этихъ аббатовъ, онъ имѣлъ у своего экипажа болѣе 60-ти лошадей (!). Его скорѣе можно было принять за короля, но конечно не за пастыря душъ“. Бернардъ вооружается даже противъ излишняго украшенія храмовъ: „*Dicite, pontifices. in sancto quid facit aurum?*“ обращается онъ къ современнымъ ему монахамъ словами римскаго сатирика ⁴¹⁾. Мысль—высказанная сгоряча, которой онъ и самъ противорѣчитъ въ другихъ мѣстахъ.

⁴¹⁾ Persius, sat. 2, st. 69.

Для монаховъ своего монастыря Бернардъ былъ истиннымъ отцомъ. „Чтобы управлять душами, нужно прежде любить ихъ“, — онъ держался этого принципа. Его душа радовалась съ радующимися и плакала съ плачущими. Онъ строгъ былъ относительно исполненія правилъ, но за то самъ во всемъ подавалъ примѣръ. Хотѣлъ воплотить въ монахахъ свой идеалъ и поэтому ежедневно училъ ихъ; своими поученіями поддерживалъ, укрѣплялъ и возбуждалъ своихъ учениковъ. Три главныхъ добродѣтели внушалъ имъ: чистоту, бѣдность и повиновеніе. И Бернардъ трудился не напрасно. Вотъ какую картину передаетъ намъ Арнольдъ Боньвальскій. Когда Иннокентій II явился посѣтить монастырь Клерво, всѣ монахи встрѣтили его съ деревянными крестами, въ рубищахъ, съ пѣніемъ скромныхъ гимновъ, не осмѣливаясь поднять своихъ глазъ отъ земли. Такой видъ тронулъ Иннокентія и его окружающихъ до слезъ. „Празднованіе этого пріѣзда, прибавляетъ аналитистъ, не было празднествомъ обѣдовъ, а празднествомъ добродѣтелей“⁶³).

Такова была сила вліянія Бернарда!

Изъ всего сказаннаго мы можемъ заключить, что Бернардъ имѣлъ твердый и стойкій характеръ. Направленный воспитаніемъ и обученіемъ въ сторону христіанскаго аскетизма, онъ твердо слѣдовалъ по этому пути всю жизнь. Это былъ истинный сынъ католичества. Католическая доктрина сдѣлала изъ него не только строгаго подвижника, но до извѣстной степени даже фанатика. Въ достиженіи поставленныхъ для себя цѣлей Бернардъ выходилъ иногда за предѣлы справедливости. Иезуитскій духъ можно видѣть уже и въ этомъ истомъ католикѣ: „пусть хитрость отразится хитростью“⁶⁴), пишетъ онъ Евгенію III и совѣтуетъ принять Людовика VII, отлученнаго отъ церкви, потому что онъ тотчасъ же снова можетъ отлучить его. Послѣ втораго отлученія Людовику совѣтуетъ смириться предъ папою⁶⁵), а папѣ — поддерживать нерасположеніе⁶⁶).

Бернардъ скончался 20 августа 1153 года.

⁶³) Arnold гл. 1.

⁶⁴) «Москвитянинъ» 1853 г. т. III, отд. 3, стр. 25.

⁶⁵) Epist. 290.

⁶⁶) Epist. 224.

II.

Сборники произведеній Бернарда Клервосскаго начали появляться съ очень давнихъ подъ. Въ разныхъ европейскихъ библіотекахъ имѣются до пяти сборниковъ XV в., девять XVI и еще болѣе XVII в. Въ настоящее время насчитывается уже болѣе сотни изданій его сочиненій ⁶⁶⁾. Самымъ лучшимъ изъ нихъ считается изданіе Мабильона (Mabillon, 1690 г., in fol.). Минь въ „Patrologiæ cursus completus“, въ CLXXXII — CLXXXV томахъ, содержащихъ произведенія Бернарда, почти безъ всякихъ отступленій слѣдуетъ Мабильону, чего впрочемъ онъ и не скрываетъ ⁶⁷⁾. Но и этого изданія нельзя считать совершенно полнымъ. Въ нѣкоторыхъ письмахъ и рѣчахъ его мы находимъ указанія на другія письма и рѣчи, до насъ не дошедшія ⁶⁸⁾.

За исключеніемъ всѣхъ сомнительныхъ, нынѣ на лицо имѣется 340 рѣчей и гомилій Бернарда, 439 писемъ и 12 богословскихъ трактатовъ. Всѣ эти произведенія на латинскомъ языкѣ, за исключеніемъ нѣкоторыхъ отрывковъ, переведенныхъ на французскій языкъ въ извлеченіяхъ Гильона ⁶⁹⁾.

Характеристическія особенности этихъ произведеній, приемы мистическихъ сближеній, дѣленій, различеній, противоположеній, переходовъ лучше всего видны будутъ изъ обзора содержанія.

Мы начинаемъ свой обзоръ съ проповѣдническихъ трудовъ Бернарда и поведемъ его, за нѣкоторыми исключеніями, въ порядкѣ ихъ расположенія у Миня.

Всѣ 340 рѣчей Бернарда дѣлятся въ „Patrologiæ cursus complet.“ на четыре отдѣла, сообразно ихъ содержанію. Въ первомъ отдѣлѣ поставлены 86 рѣчей, относящихся къ праздникамъ цер-

⁶⁶⁾ Полныя изданія начинаются съ 1475 г.; затѣмъ извѣстны изд. 1481, 1494, 1495, 1501, 1508 гг. и т. д. Смори у Migne'a—Praefacio generalis, 182 vol., 15 pag. и далѣе.

⁶⁷⁾ Объ этомъ заявляется на заглавномъ листѣ указанныхъ томовъ. См. также 87 стр. 182 т., гдѣ Минь о своемъ собраніи говоритъ: «locupletota cursu D. Ioannis Mabillon».

⁶⁸⁾ Напр., въ письмахъ 33, 198, 203, 223, 233, 253, 254 и проч.

⁶⁹⁾ Bibliothèque choisie des pères de l'Eglise, pag. Guillon, 34 и 35 vol.

ковнаго годичнаго круга. Второй отдѣлъ заключаетъ въ себѣ 43 рѣчи въ честь Дѣвы Маріи и святыхъ. Третій — 125 рѣчей о разныхъ предметахъ („De diversis“); и четвертый — 86 рѣчей на книгу Пѣснь Пѣсней. 340 рѣчей — весьма почтенная цѣфра; но по объему онѣ представляютъ изъ себя въ совокупности очень не большое количество. Въ изданіи Мабильона 86 рѣчей первой серіи, напр. занимаютъ только 119 страницъ, такъ что на каждую изъ рѣчей приходится менѣ полуторы страницы ⁷⁰⁾.

Литургическій годъ по изданію Миня начинается семью рѣчами на постъ предъ Рождествомъ Христовымъ ⁷¹⁾. Въ нихъ Бернардь рѣшаетъ вопросы: почему воплотился Богъ Сынъ, а не Богъ. Отецъ или Богъ Духъ, почему Іисусъ Христосъ принялъ человѣческую плоть; обличаетъ слушателей, что они не умѣютъ проводить праздники, не умѣютъ встрѣчать Іисуса Христа: заботятся объ украшеніи своихъ одеждъ, о внѣшнемъ торжествѣ, а не объ очищеніи своихъ душъ. Бернардь различаетъ три пришествія Христа — совершившееся, имѣющее совершиться, т.-е. второе пришествіе, страшный судъ, и „посредствующее“: благодать освящающую, или входъ Іисуса Христа въ душу каждаго избраннаго. Въ заключеніе говоритъ, что безъ воплощенія Бога Слова человѣку не было бы спасенія.

За рѣчами на Филиповъ постъ слѣдуютъ 4 „гомиліи“ ⁷²⁾ на слова св. Луки: „посланъ бысть Гавріилъ“ (Лук. 1, 26..) и дагѣ. Но эти гомиліи мы считаемъ болѣе удобнымъ рассмотреть вмѣстѣ съ рѣчами на праздники въ честь Богородицы, т.-е. во второмъ отдѣлѣ рѣчей.

На навечеріе Рождества имѣются 6 рѣчей, написанныхъ на текстъ мартилолога: „Іисусъ Христосъ Сынъ Божій рождается въ Виолеемѣ Іудейскомъ“. Проповѣдникъ научаетъ слушателей приготовляться къ предстоящему празднеству великаго событія, въ которомъ его мистическій анализъ различаетъ слѣдующія три сочетанія: союзъ Бога и человѣка, дѣвства и матерерожденія, вѣры и разума.

⁷⁰⁾ Страницы и «столбцы» Мабильона принимаются обыкновенно за нѣкотораго рода мѣру.

⁷¹⁾ См. Migne, Patr. Curs. compl., t. 183, 35 pag.

⁷²⁾ Ib. t. 183. 55 стр.

Въ 6 рѣчахъ „на Рождество Христово“ авторъ прославляетъ 4 празднества, совпадающія въ католической церкви въ этотъ день: Иисуса Христа рождающагося, св. Стефана, св. Іоанна Богослова и младенцевъ, убитыхъ въ Вифлеемѣ. Мѣсто, время и обстоятельства рожденія Иисуса Христа даютъ поводъ очень многимъ размышленіямъ и различеніямъ. Говоря о дѣтяхъ, онъ замѣчаетъ ⁷²⁾, что въ ветхомъ завѣтѣ дѣти были спасаемы чрезъ обрѣзаніе, какъ они спасаются чрезъ крещеніе въ новомъ за- вѣтѣ;—мысль не согласная съ точнымъ католическимъ ученіемъ. Крещеніе дѣйствуетъ само чрезъ себя, а обрѣзаніе только по вѣрѣ родителей обрѣзываемаго, между тѣмъ Бернардъ тому и другому приписываетъ одинаковыя дѣйствія, таинству тоже, что и обряду.

Въ трехъ рѣчахъ на „обрѣзаніе“ объясняются всѣ наименованія, какія даются Иисусу Христу Священнымъ Писаніемъ и церковію. Въ 3-хъ на Богоявленіе говорится о вѣрѣ волхвовъ и трехъ явленіяхъ Иисуса Христа: о явленіи волхвамъ (во снѣ), о явленіи при крещеніи и—на бракѣ въ Канѣ. Въ отданіи праздни- ка Богоявленія проводится параллель между обрѣзаніемъ и крещеніемъ.

Двѣ рѣчи на Воскресенье по Богоявленіи говорятъ: одна — о бракѣ въ Канѣ Галилейской историческомъ, а другая — о бракѣ духовномъ.

Изъ двухъ рѣчей на недѣлю блуднаго сына одна говоритъ о предопредѣленіи, а другая представляетъ мистическое толкованіе одного стиха изъ кн. Бытій: „И послалъ Богъ Адаму сѣнь“...

Далѣе слѣдуютъ 7 рѣчей на великій постъ. Главный предметъ ихъ содержанія — постъ, молитва и презрѣніе къ земнымъ бла- гамъ. Эти поученія имѣютъ нѣкоторый историческій интересъ. Они говорятъ о строгости тогдашняго монастырскаго устава и о строгости поста всѣхъ мірянъ. „До сего дня, говоритъ Бер- нардъ своей братіи, мы только одни постились и до часа 9-го. Теперь короли и князья, народъ и клиръ, знатные и простолю- дины, богатые и бѣдные — всѣ будутъ въ теченіе 40 дней по- ститься съ нами до часа вечерняго“. Разсуждая о молитвѣ,

⁷²⁾ Caeteris infantibus tunc quidem circumcissio, unucvero baptismus, sufficit ad Salutem.

проповѣдникъ различаетъ три ея рода, сообразно предметамъ молитвы: требуютъ ли благъ временныхъ, или добродѣтелей, или счастья загробной жизни. Презрѣніе къ земнымъ благамъ должно быть присуще всемъ христіанамъ и въ особенности монашествующимъ, потому что они на землѣ, какъ путешественники, какъ бы мертвые для этого міра, какъ распятыя. Разъясненіе этихъ различеній составляетъ предметъ седьмага гоученія на великій постъ. Въ 1140 г. Бернардомъ составлено 17 новыхъ рѣчей для произнесенія также въ великій постъ. Рѣчи составлены прѣмѣнительно къ 17 стихамъ 90 псалма („Живыи въ помощи Вышняго“ ⁷⁴), хотя онѣ и не представляютъ изъ себя тематизованныхъ словъ или даже комментарий на псаломъ. Каждый стихъ по законамъ простой, иногда механической ассоціаціи наводитъ проповѣдника на благочестивыя и назидательныя размышленія, которыми онъ утѣшаетъ свою братію и воодушевляетъ ее на трудномъ и суровомъ пути поста. Но есть мѣста замѣчательныя по теплотѣ чувства. Вотъ проповѣдникъ яркими красками рисуеъ нравы чернаго и бѣлаго духовенства. „Теперь, говоритъ онъ, язычники и еретики оставили церковь въ мирѣ; но живые ихъ дѣти поражаютъ ее: церковныя должности сдѣлались предметомъ позорнаго торга, мрачнаго ремесла! Начали искать въ святилищѣ не духовныхъ благъ, но богатства и роскоши. Для удовлетворенія только этой страсти постригаются въ монахи, присутствуютъ на богослуженіи, говорятъ мессы, поютъ псалмы. Оспариваютъ другъ у друга безразсудно епископства, архидіаконства ⁷⁵); и это только съ тою цѣлю, чтобы достигнуть возможности расточать церковныя доходы въ излишество и съ свѣтскимъ тщеславіемъ“.

Три рѣчи на „Вербное Воскресеніе“. Изъ нихъ одна говоритъ о почитаніи, какое надо воздавать Искупителю; вторая — объ униженіи и терпѣннн, примѣръ которыхъ подаеъ І. Христосъ; третья — о „тайнствахъ“ и событіяхъ, которыя воспоминаются въ теченіе страстной недѣли.

Въ среду страстной седмицы Бернардъ говоритъ о страстяхъ

⁷⁴) Migne, Patr. curs. compl., t. CLXXIII, 185 pag.

⁷⁵) Archidiaconus должность важная въ то время на Западѣ въ церковномъ управленіи.

Христовыхъ; въ четвергъ — о трехъ „таинствахъ“ (sacramenta): крещеніи, тайной вечери и омовеніи ногъ ⁷⁶). Въ частности, въ этой рѣчи проповѣдникъ излагаетъ кратко свой взглядъ на обрѣзаніе, сообщаетъ нѣкоторыя подробности обрядовой стороны крещенія, какъ оно совершалось въ его время, и нѣкоторыя подробности рукоположенія въ каноника, аббата и епископа ⁷⁷).

Изъ трехъ рѣчей на пасху первая содержитъ изъясненіе семи печатей, сломанныхъ апокалипсическимъ агнцемъ; вторая, обращенная къ аббатамъ (ad abbates), говоритъ о благотворныхъ послѣдствіяхъ добродѣтелей, изображенныхъ ароматами, которые мироносицы купили для помазанія тѣла І. Христа; третья трактуетъ объ очищеніяхъ духовныхъ, прообразами которыхъ были очищенія ветхозавѣтныя. Въ 8 день пасхи (in octavo Paschae) проповѣдникъ излагаетъ въ одной рѣчи разсужденіе по поводу текста І. Богослова о трехъ свидѣльствахъ на землѣ — чрезъ огонь, чрезъ воду и чрезъ кровь; въ другой — прославляетъ торжество вѣры христіанской на землѣ.

Затѣмъ слѣдуетъ очень краткая рѣчь на предпразднество Вознесенія, въ которой толкуется въ мистическомъ смыслѣ одно мѣсто изъ Ев. Луки.

Въ первыхъ двухъ рѣчахъ на Вознесеніе Христово проповѣдникъ прославляетъ это чудесное событіе, прилагая при этомъ нѣкоторыя нравственные наставленія. Въ 3-й и 5-ой рѣчахъ на этотъ же праздникъ ведется разсужденіе объ священіи мыслей, очищеніи страстей и о возвышеніи тѣхъ и другихъ; въ 4-ой — различаются виды возвышенія: одно возвышеніе, говоритъ проповѣдникъ, бываетъ губительно, если, напримѣръ, причиною возвышенія служитъ гордость, другое — спасительно.

⁷⁶) Отрицательная критика воспользовалась тѣмъ мѣстомъ, гдѣ Бернардъ «омовеніе ногъ» называетъ — sacramentum; придавалъ крещенію, евхаристіи и омовенію ногъ одно и то же названіе (sacramentum), онъ будто бы тѣмъ самымъ первая два подводитъ подъ одну категорію съ послѣднимъ, т.-е. низводитъ ихъ на степеніи обряда. Но католическіе богословы утверждаютъ, что проповѣдникъ принимаетъ здѣсь sacramentum въ самомъ общемъ смыслѣ, въ смыслѣ вообще священнаго дѣйствія, и такимъ образомъ выходятъ изъ затрудненія.

⁷⁷) Investitur canonicus per librum, abbas per baculum, episcopus per baculum et annum.

Три рѣчи на день Пятидесятницы трактуютъ о дѣйствіяхъ св. Духа, произведенныхъ на кроткія души и уничтоженныя сердца апостоловъ.

Рѣчь о Давидѣ и Голіафѣ, сказанная въ 4 Воскресеніе по Пятидесятницѣ, приписывается въ нѣкоторыхъ изданіяхъ Николѣю Клервосскому. Но по характеру мыслей и изложенія она весьма сходна съ другими подлинными рѣчами Бернарда. Въ пользу принадлежности ея Бернарду говоритъ и то, что она въ самыхъ древнихъ манускриптахъ находится вмѣстѣ съ произведеніями, неоспоримо ему принадлежащими. Въ этой рѣчи предлагается мистическое изъясненіе предполагаемыхъ семи камней, съ которыми будто бы вышелъ Давидъ противъ Голіафа. Подъ семью камнями разумѣются семь даровъ св. Духа.

Три рѣчи на 6 Воскресенье по Пятидесятницѣ касаются Евангельскаго повѣствованія о насыщеніи множества народа 7 хлѣбами и выводятъ отсюда ученіе о 7 дѣлахъ милосердія. Наконецъ, послѣднія 5 рѣчей, относящихся къ первому отдѣлу, приурочены къ тексту изъ Исаіи: „я видѣлъ Господа, сидящаго на престолѣ высокомъ“... Важность предмета и содержательность текста не удержали однако и здѣсь оратора отъ увлеченія въ мистическія толкованія того, почему у каждаго серафима по 6 крыльевъ...

Ко второму отдѣлу относятся, во первыхъ, рѣчи на праздники Богородицы: одна на Рождество Пресвятой Дѣвы Маріи, три на Срътеніе Господне, 5 на Успеніе, 3 на Благовѣщеніе и 4 гомиліи на 1 главу Ев. Луки, со словъ: „посланъ бысть ангель“... (1, 26)... Всѣ эти 16 произведеній представляютъ изъ себя прекрасныя панегирики въ честь Богородицы. Въ частности о 4 гомиліяхъ нужно сказать, что онѣ не представляютъ изъ себя логически-связныхъ разсужденій. Это простое размышленіе надъ стихами избраннаго мѣста, изліяніе чувствованій и душевныхъ движеній, навѣянныхъ разсматриваемымъ текстомъ. За то есть мѣста въ этихъ гомиліяхъ истинно поэтическія; напр., мѣсто, гдѣ Марія представляется, какъ путеводительная по морю (таргіа) звѣзда; какъ звѣзда, которую нужно призывать во всѣхъ житейскихъ несчастіяхъ. Замѣтно особое стараніе проповѣдника въ обработкѣ этихъ гомилій, въ чемъ впрочемъ онъ и самъ признается въ эпилогѣ къ этимъ гомиліямъ.

За рѣчами въ честь Богородицы слѣдуютъ—двѣ рѣчи на день обращенія ап. Павла. Въ первой ораторъ распространяется о хорошихъ и дурныхъ примѣрахъ; касается нравовъ духовенства своего времени, и въ особенности, прелатовъ, т.-е. высшего духовенства.

Въ двухъ похвальныхъ рѣчахъ на день св. Виктора авторъ занимается отвлеченными размышленіями, мистическими созерцаніями и почти ничего не говоритъ о жизни святаго. Такъ, онъ останавливается на имени Виктора, вдумывается въ него, начинаетъ толковать о различныхъ сраженіяхъ и побѣдахъ духовныхъ; а затѣмъ восклицаетъ: „*o victrix anima! o miles emerite! o Victor inclyte, qui de terra triumphastil... respice ad victos terrae... ut pro nobis vicisse te sentiamus et de plena victoria glorieris*“. Въ рѣчи на день Бенедикта, призвавъ на своихъ слушателей небесныя благословенія, проповѣдникъ говоритъ имъ о святости Бенедикта, о его благочестіи и справедливости; святость доказывается его чудесами, благочестіе ученіемъ, а справедливость его дѣлами.

Рѣчь въ честь Іоанна Крестителя представляетъ изъ себя мистическое толкованіе всѣхъ евангельскихъ чертъ, которыя относятся къ Предтечѣ І. Христа. Евангеліе говоритъ, что Іоаннъ былъ свѣтильникъ горящій и свѣтящій; жаръ его покаяніа, его преданности, ревности; свѣтъ его примѣра, его миссиа и его проповѣди — вотъ планъ и общій ходъ мыслей этой рѣчи.

Четыре рѣчи на праздникъ Петра и Павла — полны мистическихъ толкованій и созерцаній, и почти ничего не говорятъ о жизни этихъ апостоловъ. Изъ двухъ рѣчей на день архангела Михаила одна говоритъ о должностяхъ ангеловъ по отношенію къ людямъ и объ уваженіи, какое, въ свою очередь, должны питать къ нимъ люди; другая трактуетъ о гибельныхъ послѣдствіяхъ дурныхъ примѣровъ.

Далѣе слѣдуютъ пять прекрасныхъ рѣчей на день „Всѣхъ Святыхъ“, въ числѣ которыхъ находится одна, весьма хорошо изъясняющая послѣдовательно всѣ „блаженства“⁷⁹⁾. Въ одной изъ этихъ рѣчей Бернардь имѣлъ неосторожность высказать свое неправильное мнѣніе о загробномъ состояніи душъ до все-

⁷⁹⁾ См. ниже, въ III главѣ, ея извлеченія.

общаго воскресенія. Онъ говоритъ здѣсь, что души праведныхъ получаютъ блаженство только послѣ всеобщаго воскресенія, а до этого момента отъ нихъ сокрытъ будетъ даже свѣтъ лица Господня ⁷⁸⁾; однако нужно замѣтить, что въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій онъ держится обратнаго мнѣнія. Въ 98 и 286 письмахъ, а также въ I гл. 5 кн. „De consideratione“ онъ говоритъ, что праведники тотчасъ послѣ смерти наслаждаются лицезрѣніемъ Божиимъ.

Два панегирика въ честь Малахіи, архіепископа Ирландіи, умершаго въ 1148 г. въ Клерво, переполнены преувеличеніями и общими мѣстами; точныхъ біографическихъ указаній вовсе нѣтъ. Особенно бросается въ глаза этотъ недостатокъ во второмъ изъ нихъ, гдѣ Малахія сравнивается съ Моисеемъ, Елисеемъ, съ плодоносной оливой, съ солнцемъ, съ утреннею звездою—авророй, съ курицей, которая, по словамъ Евангелія, собираетъ своихъ птенцовъ подъ свои крылья и т. под.

Въ рѣчи на день св. Мартина проповѣдникъ говоритъ о повиненіи; на день Климента, папы римскаго и мученика, о блаженствѣ только святыхъ; въ трехъ рѣчахъ на день св. Андрея—о постѣ и крестѣ, гдѣ доказываетъ правильность 4-конечнаго креста. Рѣчь въ честь Гумберта, Клервоскаго монаха, ожившаго аббатство Игны (Igny) и поступившаго въ простые монахи, больше всего подходитъ къ панегирику, въ его современномъ видѣ.

Заканчивается второй отдѣлъ семью поученіями на освященіе храма; вмѣстѣ съ мистическими умозрѣніями и аллегоріями здѣсь находится нѣсколько подходящихъ къ случаю мыслей о назначеніи храмовъ и объ ихъ почитаніи.

Всѣ рассмотрѣнныя нами рѣчи этого отдѣла довольно значительны по объему. На каждую изъ нихъ приходится среднимъ числомъ болѣе трехъ „столбцовъ“ по изданію Мабильона (in-fol.).

Совершенно иное со стороны объема представляютъ рѣчи третьяго отдѣла— „О разныхъ предметахъ“ (De diversis). На каждую изъ нихъ приходится менѣе 1¼ „столбца“; а есть въ 20, 12 и даже 7 строкъ. Самыя краткія—тѣ, которыя слѣдуютъ

⁷⁸⁾ Adhuc ergo signotum est super eos lumenvultus dominici... do nec veniat dies illa, qua implebit illos.

посчету за 42. Нѣкоторые изслѣдователи не признають ихъ даже за рѣчи, считая только отрывками цѣлыхъ произведеній или конспективными набросками мыслей, которыя проповѣдникъ намѣревался преподавать съ каѳедры.

Въ первомъ изъ этихъ поученій Бернардъ говоритъ о кратковременности и призрачности настоящей жизни; во второмъ — о повиновеніи, терпѣннн и мудрости; въ третьемъ объясняется гѣснь царя Езекии; 4-е трактуетъ о необходимости искать Бога и о тройственной связи человѣка съ Нимъ (стыдъ, страхъ и любви); 5-е объясняетъ слова Аввакума: „стану на стражу“; 6-е, 7-е и 8-е говорятъ о познаніи себя самого, объ истинной славѣ и о различныхъ состояніяхъ души; 9-е о невидимыхъ свойствахъ Божіихъ и 10-е о пяти духовныхъ смыслахъ. 6, 7 и 8-е поученія приписываются въ нѣкоторыхъ изданіяхъ не Бернарду, а Николаю Клервосскому и Герриху, аббату Иньи. Однако это мнѣніе ни на чемъ не основано. Сходство по структурѣ и по содержанію съ другими произведеніями Бернарда, присутствіе ихъ подъ именемъ этого автора въ наиболѣе древнѣйшихъ манускриптахъ заставляютъ насъ согласиться съ изданіемъ Миня.

Десять слѣдующихъ поученій имѣють предметомъ: крещеніе, исповѣданіе, смерть, милосердіе, семь даровъ Св. Духа, любовь къ мудрости, бодрствованіе надъ своими дѣлами, помышленіями и влеченіями, униженіе гордыхъ и возвышеніе слабыхъ. 21-я рѣчь „о разныхъ предметахъ“ внесена въ разрядъ подлинныхъ произведеній Бернарда Клервосскаго въ первый разъ только въ изданіи Мабильона, которому послѣдовалъ въ этомъ случаѣ и Минь. Эта довольно короткая рѣчь говоритъ о „путяхъ праведниковъ“. 22-я рѣчь утверждаетъ и развиваетъ ту мысль, что мы всѣмъ обязаны Богу. 23-я говоритъ о козняхъ діавольскихъ противъ людей. 24 и 25-я о средствахъ противъ этихъ искушеній: о постѣ, молитвѣ и о словѣ Божіемъ. 26-я совѣтуетъ христіанамъ покорять свою волю волѣ Всевышняго; 27-я — о неблагодарности, какъ самомъ гнусномъ пороку. 28-ю общій голосъ издателей приписываетъ Герриху изъ Иньи; но Мабильонъ и ее вноситъ въ число подлинныхъ произведеній Бернарда, потому что онъ не нашелъ этой рѣчи въ манускриптѣ, содержащемъ произведенія Герриха. Въ этой рѣчи говорится о несчастіяхъ и бѣдствіяхъ, которыя Богъ посылаетъ для испытанія и спасенія своихъ вѣ-

рующихъ. 29-я содержитъ ученіе о трехъ видахъ любви къ Богу: о любви „нѣжной“, которая исключаетъ страстные пожеланія, — любви благоразумной, „которая прогоняетъ любопытство“, — любви „сильной“, которая „искореняетъ гордость“. 30-я рѣчь озаглавлена словами: „о деревѣ, снѣ и соломѣ“. Дерево — вещество твердое, но хрупкое, — обозначаетъ инока, который начинаетъ свою жизнь благоразумно, а кончаетъ дурно; снѣ изображаетъ слабый характеръ, а солома — вѣтреное сердце. 31-я убѣждаетъ бодрствовать надъ своими мыслями; 32-я — о тройственномъ судѣ: о судѣ надъ самимъ собою, о судѣ мірскомъ и судѣ Божию; 33-я составлена на слова псалма: „кто взыдетъ на гору Господню“. Въ 34-й рѣчи Бернардъ опровергаетъ одно мнѣніе изъ Оригена, гдѣ послѣдній говоритъ, что Иисусъ Христосъ на небѣ оплакиваетъ грѣхи людскіе, что „Онъ въ печали“. Бернардъ утверждаетъ, что Иисусъ Христосъ не долженъ испытывать никакого тяжелаго, непріятнаго чувства, слѣдовательно, и печали, и поставляетъ Оригену это мнѣніе въ ошибку. Въ 35-й рѣчи Бернардъ съ точки зрѣнія семейнаго положенія подраздѣляетъ весь родъ человѣчскій на монашествующихъ, свободно воздерживающихся отъ брака и женатыхъ; рассматривая эти три состоянія, онъ находитъ у каждаго свои преимущества. 36-я рѣчь, почти исключительно нравственнаго характера, учитъ насъ и доказываетъ необходимость поддерживать слабыхъ въ вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ и подражать сильнымъ въ добродѣтели. 37-я представляетъ изъ себя привѣтствіе братіи при свиданіи послѣ долгой разлуки. Вѣроятно, эта рѣчь относится ко времени возвращенія Бернарда въ свой монастырь послѣ втораго путешествія въ Италію (въ 1138 г.). 38-я ободрительная. Она обращена къ монахамъ, отчаивающимся на трудномъ пути подвижничества. Въ 39-й, относящейся ко времени собиранія плодовъ, проповѣдникъ ободряетъ уставшихъ отъ полевыхъ работъ и направляетъ ихъ мысли отъ физическихъ трудовъ къ выгодамъ духовнымъ. Въ 40-й рѣчи излагается семь степеней покаянія: познаніе самого себя, раскаяніе, скорбь, признаніе, умерщвленіе плоти, очищеніе нравовъ, настойчивость въ добромъ направленіи. 41-я трактуетъ о семи степеняхъ повинновенія: о повинновеніи свободномъ, — съ простотою, — съ удовольствіемъ, съ готовностію, съ мужествомъ, съ самоуничженіемъ и о повинновеніи безостановочномъ. 42-я

рѣчь подъ заглавіемъ: „о пяти ремеслахъ и о пяти странахъ“ — чрезвычайно мистическая и почти вовсе неудобопонятная. Некоторые изслѣдователи не считаютъ даже возможнымъ приписать это произведеніе таланту Бернарда Клервосскаго, тѣмъ болѣе, что оно весьма похоже, какъ по формѣ, такъ и по содержанию на рѣчь въ честь Святителя Николая ⁸⁰⁾, написанную, почти несомнѣнно, Николаемъ Клервосскимъ.

Мы уже говорили выше, что за 42-ю слѣдуютъ самыя краткія рѣчи Бернарда, — тѣ, которыхъ нѣкоторые критики не удостоили даже названія рѣчей или поученій, а считаютъ ихъ только фрагментами настоящихъ рѣчей или предварительными ихъ набросками. Но несомнѣнно, что всѣ онѣ (числомъ 83) принадлежатъ Бернардѣ. Тѣ же благочестивыя чувствованія, та же страсть къ аллегоріямъ, мистическимъ толкованіямъ и различеніямъ, какъ и въ другихъ его рѣчахъ. Мы не будемъ излагать послѣдовательно содержанія этихъ рѣчей, потому что вслѣдствіе своей краткости онѣ малосодержательны. Упомянемъ только объ одномъ странномъ сопоставленіи въ 100-й рѣчи: епископъ, по словамъ ея, — человѣкъ, чело котораго поднимается къ небу, а вѣрныя представляются животными, наклоненными къ землѣ. Въ этой же самой рѣчи Бернардъ приводитъ стихи изъ Овидія:

*«Pronaque cum spectent animalia caetera terram»,
«Os homini sublimе dedit»...*

Это показываетъ, что онъ не только былъ знакомъ съ названнымъ первокласснымъ римскимъ писателемъ, но и не чуждался его.

Переходимъ къ послѣднему отдѣлу рѣчей ⁸¹⁾, отдѣлу самому интересному, въ которомъ излился весь талантъ проповѣдника-мистика. Отдѣлъ этотъ содержитъ, какъ уже сказано, 86 рѣчей на книгу „Пѣснь пѣсней“. Широкое поле для мистическаго воображенія и аллегорическихъ сопоставленій открылось при толкованіи этой книги. Бернардъ отдался толкованіямъ ея со всѣмъ своимъ усердіемъ; и болѣе десяти лѣтъ трудился только надъ первыми двумя главами и нѣсколькими стихами третьей. Онъ

⁸⁰⁾ Помѣщена у Мина въ отдѣлѣ «Supposita».

⁸¹⁾ См. Migne, Patr. curs. compl., t. CLXXXIII, 786—1108 pag.

началъ свои толкованія въ 1185 г., будучи побуждаемъ къ этому однимъ своимъ другомъ, картезіанскимъ монахомъ, Бернардомъ-де-Портъ (des Portes). Но 80-я рѣчь не могла быть написана ранѣе 1148 г., въ ней Бернардъ говоритъ объ осужденіи ошибокъ Гильберта де-ля-Порре⁸²⁾, состоявшемся на Реймскомъ соборѣ (1148 г.).

Эти толкованія Бернарда пользовались величайшимъ почетомъ въ средніе вѣка. Никто послѣ него не осмѣливался братья за толкованіе первыхъ двухъ главъ „Пѣсни пѣсней“, а если кто-либо толковалъ эту книгу, то начиналъ прямо съ того мѣста, на которомъ остановился Бернардъ. Таковы, напр., 48 разсужденій Гильберта Голландскаго⁸³⁾.

Первая рѣчь на кн. „Пѣснь пѣсней“ служитъ общимъ предисловіемъ къ остальнымъ. Въ ней Бернардъ излагаетъ общій смыслъ этой книги и смыслъ названія. Въ „Пѣсни пѣсней“, говорится въ этой рѣчи, изображена таинственная картина союза І. Христа съ Церковію и съ душою каждаго отдѣльнаго христіанина; названа же она „Пѣснью пѣсней“ потому, что это — самая превосходнѣйшая пѣснь, какъ и Бога называютъ Царемъ-Царей.

10 слѣдующихъ рѣчей, начиная со 2-й и по 11-ю включительно посвящены истолкованію первыхъ двухъ стиховъ: „да лобжетъ мя отъ лобзаній устъ своихъ: яко блага сосца твоя паче вина, и воня мѣра твоего паче всѣхъ аромать“. Подъ поцѣлуемъ, говоритъ проповѣдникъ, разумѣется здѣсь никто другой, какъ Самъ І. Христосъ, котораго ожидали патріархи и пророки⁸⁴⁾. „Цѣловать Спасителя—первый шагъ на пути спасенія. Преклоняясь къ ногамъ сотворившаго насъ, мы оплакиваемъ то, что мы сами сдѣлали⁸⁵⁾. — Въ одной изъ этихъ рѣчей предлагается различіе четырехъ видовъ духовъ: Бога, ангеловъ, человѣка и животныхъ. Въ другомъ говорится о молитвѣ и о сосредоточеніи мыслей, котораго она требуетъ. 4-ре рѣчи посвя-

⁸²⁾ См. ниже содержаніе рѣчей—65, 66, 75—80, въ особенности—80.

⁸³⁾ См. «Патрологію» Миня, т. CLXXXIV, подъ загл. «Subposita».

⁸⁴⁾ Pestet osculum esse non aliud, quam mediatorem Dei et hominum, hominem Iesum Christum.

⁸⁵⁾ Ploramus curam Domino, quifecit nos, ea quae fecimus nos.

щены всецѣло изъясненію того, что разумѣется подъ сосцами и „вонями мѹра“, о которыхъ говорится въ текстѣ. Сосцы суть терпѣніе и милость Божія, говоритъ проповѣдникъ; подъ „вонями мѹра“ нужно разумѣть три степени покаянія: раскаяніе, кроткую праведность и горячее благочестіе, подобно тому, какъ различаютъ три ароматическихъ мази: развѣдающую, смягчающую и дѣвѣющую.—Въ одной изъ этихъ же 10-ти рѣчей находятъ признаки, что Бернардъ говорилъ ихъ „экспромптомъ“; въ одномъ мѣстѣ онъ замѣчаетъ, что долженъ прервать свою рѣчь, такъ какъ ему сейчасъ придется принимать гостей, которые только что пришли. Одиѣ критикъ⁸⁶⁾, обращая вниманіе на сравнительно-тщательную отдѣлку этихъ рѣчей, не вѣритъ въ искренность приведеннаго свидѣтельства. Фраза эта подставлена нами, говоритъ онъ, чтобъ показать, что проповѣдникъ импровизировалъ; на самомъ же дѣлѣ онъ читалъ по записи, въ которой находилась даже и эта самая фраза. Насколько это мнѣніе заслуживаетъ вѣроятія, мы скажемъ въ болѣе удобномъ случаѣ:—тамъ, гдѣ будемъ говорить вообще объ образѣ произношенія проповѣдей Бернардомъ. Теперь же переходимъ къ дальнѣйшему изложенію содержанія рѣчей начатаго нами отдѣла.

Вторая половина 2 стиха⁸⁷⁾ служить эпиграфомъ для 8 рѣчей, съ 13 по 20 включительно. Здѣсь проповѣдникъ послѣдовательно рѣшаетъ слѣдующіе вопросы: какимъ образомъ Богъ есть источникъ всѣхъ благъ; почему ветхозавѣтная синагога потеряла свое значеніе и уступила мѣсто храму; говоритъ о томъ значеніи, какое имѣетъ имя Іисуса Христа для всѣхъ противниковъ;—о признакахъ, по которымъ можно узнать святость извѣстнаго лица или отсутствіе Св. Духа;—о способѣ невидимаго налитія Св. Духа въ душу вѣрующаго, —о томъ, какъ нужно принимать дары Святаго Духа;—о качествахъ истинно христіанской исповѣди; наконецъ, —о признакахъ истинной любви: „Христосъ возлюбилъ нѣжно, мудро и сильно, и намъ должно такъ же возлюбить Его. Воспламененная любовію, исправленная знаніемъ и утвержденная постоянствомъ ревность — горяча, осторожна и

⁸⁶⁾ Іезуитъ Гардуенъ (Harduin).

⁸⁷⁾ Мѹро изліянное имя Твое, сего ради отроковицы возлюбиша тя.

непобѣдима; она исключаетъ холодность, избѣгаетъ безпорядка и прогоняетъ робость⁸⁸⁾.

Въ 21 рѣчи, объясняя слова 3 стиха: „влицы мя въ слѣдѣ Тебѣ“, Бернардь касается обязанностей епископовъ и церковнослужителей; совѣтуетъ имъ для поддержанія къ себѣ любви въ народѣ обращаться съ нимъ кротко, по пастырски. Этой же темѣ посвящены 22 и 23 рѣчи. Въ 24, которая, вѣроятно, была произнесена 2 раза, такъ какъ имѣетъ два экзордіума, обличается клевета, какъ самый гнуснѣйшій изъ пороковъ.

Въ 9 рѣчахъ, слѣдующихъ за 24, толкуются—4, 5 и 6 стихи въ примѣненіи къ церкви Христовой. Проповѣдникъ показываетъ, въ чемъ красота церкви, какіе орнаменты должны украшать ее и отъ какихъ напастей избавляетъ ее І. Христось; показываетъ также, какимъ опасностямъ подвергаются вѣрующіе со стороны главнаго врага церкви, діавола. 33 рѣчь посвящена изображенію пороковъ высшаго духовенства.

Пробсты, старѣйшины (изъ духовенства), архидіаконы, епископы, архіепископы, говоритъ Бернардь, достаютъ себѣ должности интригами и за деньги. Достигнувъ своей цѣли, они начинаютъ пользоваться своимъ званіемъ и священными таинствами для удовлетворенія своихъ похотей; заводятъ себѣ прекрасныя одежды, могущія поспорить по дороговизнѣ и красотѣ съ царскими; ежедневную свою жизнь обставляютъ блескомъ и роскошью: окружаютъ себя музыкантами-куртизанами; столъ ихъ всегда заваленъ многочисленными и дорогими яствами и всѣ сосуды наполнены дорогимъ виномъ; ларцы уже полны золотомъ и серебромъ, но владѣтели ихъ не перестаютъ пріобрѣтать „презрѣнный металлъ“; конская сбруя украшена золотомъ и шпоры на сапогахъ блестятъ ярче алтарей⁸⁹⁾. Въ очеркѣ содержанія нельзя передать той силы и яркости изображенія, какія присущи разсматриваемой рѣчи Бернарда. Это заставило нѣкоторыхъ изслѣдователей заподозрить ея правдивость; даже Вакандаръ, во всемъ оправдывающій Бернарда, въ этой рѣчи подозреваетъ его въ преувеличеніяхъ. Нельзя также не обратить вниманія на 26 рѣчь, говоренную Бернардомъ вскорѣ послѣ смерти брата сво-

⁸⁸⁾ На «Пѣснь пѣсней» рѣчь 20.

⁸⁹⁾ Plus calcaria, quam altaria fulgent.

его Герарда. У проповѣдника, видимо, предположено было истолковывать предъ слушателями только слѣдующій по порядку текстъ изъ книги „Пѣснь пѣсней“. Но онъ невольно отвлекается нѣсколько разъ отъ своихъ комментаріевъ и отдается изліанію глубокаго чувства по поводу смерти своего брата; такимъ образомъ, вышелъ панегирикъ замѣчательный по теплотѣ чувства, болѣе естественный и болѣе совершенный, чѣмъ всѣ другіе панегирики Бернарда. Вѣроятно, по этому поводу нѣкоторые критики, главнымъ образомъ Беранже (противникъ Бернарда и защитникъ Абеляра) и заподозрилъ подлинность этого произведенія, утверждая, что оно описано съ панегирика Амвросія Медиоланскаго, сказаннаго имъ въ честь брата своего Сатира. Но безпристрастно прочитавъ ту и другую рѣчь, едва ли кто придетъ къ такому заключенію. Сходство есть, но оно показываетъ только знакомство Бернарда съ произведеніями Амвросія, не болѣе.

Изъясненіемъ 7—10 ст. заняты 8 рѣчей: 34—41, въ которыхъ содержатся увѣщанія о кротости, терпѣніи, о разсѣяннѣ невѣжества, такъ какъ оно приводитъ въ дурнымъ послѣдствіямъ; говорится о пользѣ знанія и о томъ, какъ направить его въ хорошую сторону; о роскоши, скупости, лицемеріи и прямодушіи.

Окончанію первой главы *) посвящены слѣдующія пять рѣчей (42—46): объ исправленіи грѣшниковъ, о страданіяхъ Іисуса Христа, о смутахъ и спокойствіи государствъ и народовъ. Слова послѣднихъ двухъ стиховъ, гдѣ невѣста описываетъ свое помѣщеніе и весь свой домъ, наводятъ проповѣдника на размышленія о составѣ церкви Христовой.

51 рѣчь—одна изъ лучшихъ и едва ли не самая лучшая изъ всѣхъ рѣчей Бернарда. Въ текстѣ книги „Пѣснь пѣсней“ невѣста называетъ себя полевнымъ цвѣткомъ. Бернардъ по этому поводу дѣлаетъ различеніе трехъ духовныхъ цвѣтовъ, трехъ добродѣтелей: дѣвства, мученичества и благонравія. Но когда онъ начинаетъ комментировать мѣсто, гдѣ цвѣты противопоставляются плодамъ **), то цвѣты объясняетъ въ смыслѣ вѣры, а плоды въ

*) 1, 11—16.

**) Fulcite me floribus, stirate me mollis.

смыслъ дѣль. Онъ различаетъ два рода любви: дѣятельную и „умилительную“. Последняя любовь достигаетъ своего совершенства только въ загробной жизни, подъ условіемъ лицезрѣнія Бога. Однако проявленія ея чувствуются въ экстазѣ, когда человѣкъ очищается отъ чувственныхъ влеченій и предвкушаетъ небесное счастье... Изображеніемъ экстатического состоянія между прочимъ занята 52 рѣчь.

Остальные стихи 2 главы (8 — 17) толкуются въ 22 рѣчахъ: съ 53 по 74 включительно. Всѣ эти стихи, въ которыхъ разсказывается явленіе жениха, понимаются въ смыслѣ пришествія на землю Сына Божія, Его уничтоженія; горы, по которымъ идетъ женихъ, изображаютъ ангеловъ, холмы—людей, стѣна, раздѣляющая жениха и невѣсту, означаетъ стѣну нравственную, раздѣляющую человека отъ Бога, какъ существо грѣшное отъ Существа всесвятаго, предъ Которымъ всякій человѣкъ долженъ быть въ страхѣ; лисицы означаютъ льстецовъ и еретиковъ; „крины“ истину, кротость, справедливость и вообще всѣ добродѣтели, запахъ въ цвѣтахъ означаетъ теоретическія познанія религиозныхъ истинъ, а окраска ихъ—нравственную высоту.

Наибольшаго вниманія заслуживаютъ — рѣчь гдѣ Бернардь совѣтуетъ вступать во священники только по призванію, и вообще вѣру и благочестіе считаетъ необходимымъ условіемъ успѣшности проповѣди; — 69 въ которой онъ высказываетъ мнѣніе о состояніи душъ младенцевъ, умершихъ до крещенія и до развитія сознанія: наказанія ихъ, говоритъ онъ, будутъ самыя легкія: „mittissimaе sunt poenae“. Замѣчательны также 65 и 66 рѣчи, которыя направлены противъ послѣдователей Петра де-Брюя и Генриха. Бернардь опровергаетъ ихъ ученіе, представляющее изъ себя варіацію манихейства съ своимъ особеннымъ взглядомъ на бракъ, на постъ, на чистилище, на чествованіе святыхъ и на молитву за умершихъ. Здѣсь же Бернардь высказалъ и свой взглядъ на отношеніе православныхъ къ еретикамъ вообще. Взглядъ отзывавшійся самымъ грубымъ деспотизмомъ и жестокостію, по нынѣшнимъ понятіямъ, но вполне естественный въ средневѣковомъ человѣкѣ. Въ пылу преслѣдованія, еретиковъ начали жечь и рѣзать. Бернардь одобрялъ такое преслѣдованіе: „нужно лучше употребить мечъ, чѣмъ страдать отъ расположенія ошибки“; хотя впрочемъ, немного спустя, въ той же самой

рѣчи онъ и поправляется: „одобряемъ ревность, но не фактъ; въра должна быть въдвряема чрезъ убѣжденіе, а не насиліемъ, не оружіемъ, а аргументами“⁹²⁾.

На первые стихи 3 главы „Пѣснь пѣсней“, въ которыхъ изображаются поиски невѣсты за женихомъ, составлены послѣднія 12 рѣчей (75—86). Здѣсь говорится о томъ, какъ должно искать Бога; о должностяхъ пастырей, нѣвѣрующихъ на своей обязанности приводить людей къ Богу, вообще о дѣлѣ спасенія; опровергается ученіе Вильгельма де-ля-Порре; наконецъ говорится о свободной волѣ, грѣхѣ и молитвѣ⁹³⁾.

Мы изложили содержаніе 340 рѣчей, считающихся въ настоящее время подлинными произведеніями Бернарда. Но несомнѣнно, что это не есть точное число всѣхъ произнесенныхъ имъ рѣчей въ теченіе почти 40-лѣтней своей проповѣднической дѣятельности (1115—1153). Многія, и быть можетъ большая часть ихъ,—затерялись, не вошедши въ первоначальные сборники. Мы уже упоминали, что въ настоящее время не существуютъ такіа знаменитыя произведенія Бернарда, какъ рѣчь на соборѣ санскомъ противъ Абельяра, или—на соборѣ въ Везеле о крестовомъ походѣ и пр. Если не сохранились рѣчи, возбуждавшія всю тогдашнюю Европу, поднимавшія 100-тысячное крестовое ополченіе, то нѣтъ ничего удивительнаго, что остались въ забвеніи рѣчи; сказанныя съ клервосской каѳедры, въ тѣсномъ кругу своей братіи. Бернардъ говорилъ почти ежедневно; когда онъ не былъ способенъ на трудную физическую работу, вслѣдствіе разстройства своего здоровья, то не желая сидѣть безъ дѣла, отдавался проповѣди. Проповѣдь въ его монастырѣ была чаще, чѣмъ въ другихъ; объ этомъ онъ самъ заявляетъ въ 10 рѣчи на псал. „Живыи въ помощи Вышняго“...

За рѣчами на „Пѣснь пѣсней“ слѣдуютъ въ изданіи Миня подъ заглавіемъ: „Flores seu sententiae“ — около 200 мыслей, извлеченныхъ изъ разныхъ сочиненій Бернарда, по внѣшности

⁹²⁾ *Approbamus zelum, sed factum non suademus, quia fides suadenda est, non imponenda; non armis, sed argumentis.*

⁹³⁾ Нѣкоторые критики (напр. Гардуенъ) оспариваютъ свѣдѣнія Бернарда, живевшаго въ 80 рѣчи, объ ереси Гильберта; оспариваютъ не только изложеніе ученія, но даже и фактическую сторону: «*fictus et ipse Gilbertus fortassis*», говоритъ Гардуенъ;—однако основаній не приводитъ.

представляющихъ законченныя отрывки въ 2 — 3 строки. Пять „параболъ“, которыя можно назвать и рѣчами: въ нихъ говорится о духовной борьбѣ, о І. Христѣ и церкви, о вѣрѣ, надеждѣ и любви. Наконецъ, имѣется одна молитва и два гимна въ честь св. Виктора. Гимны написаны въ стихотворной формѣ, и по числу слоговъ каждой строки, подходят подъ сапфическій размеръ, но нѣтъ соответствующаго распредѣленія долготы и краткости слоговъ. Видно, что авторъ зналъ правила версификаціи, но не считалъ приличнымъ вполне примѣнять ихъ въ церковной пѣснѣ.

Переходимъ къ обзорѣнію содержанія трактатовъ и писемъ Бернарда. Тѣ и другія имѣютъ весьма тѣсную связь съ его пастьроуской дѣятельностью. Личность автора является въ нихъ во всемъ своемъ блескѣ; его дѣятельность обращена здѣсь на всю западную церковь, тогда какъ въ рѣчахъ мы видѣли его замкнутымъ, большею частію, въ тѣсномъ кругу братіи своего клервосскаго монастыря.

Всѣхъ трактатовъ Бернарда 12. Они не равны ни по объему, ни по достоинству, потому что писаны были въ разное время, на протяженіи 28 лѣтъ (съ 1125 по 1153 г.). Самый ранній трактатъ, написанный около 1125 года и адресованный въ Готтерпду, — „О степеняхъ смиренія и гордости“²⁴⁾. Онъ раздѣленъ на 22 главы и занимаетъ около 20 столбцовъ въ изданіи Мабильона. Изъ оглавленія уже видно, что здѣсь описываются разныя степени паденія челоуѣка съ высоты своего призванія въ бездну грѣха и степени его возвышенія по пути добродѣтели. Бернардъ различаетъ 12 степеней гордости, и соответственно имъ, 12 степеней смиренія. Любопытство, легкомысліе, глупая радость, самохвальство, странность, высокоуміе, предубѣжденіе, упорство въ отрицаніи или оправданіи своихъ ошибокъ, ложное признаніе, возмущеніе, своеволие и привычка ко грѣху, — вотъ лѣстница пороковъ, по которой спускается челоуѣкъ обуяемый гордостью. Смиреніе проявляется въ страхъ Божию, въ отреченіи отъ своей воли, въ повиновеніи, въ безропотности при самомъ строгомъ обращеніи, въ сознаніи своихъ слабостей, въ чувствѣ своей неспособности, въ наклонности считать себя ниже другихъ, въ правильности жизни, въ привычѣ говорить

²⁴⁾ См. Migne, Patrol. curs. compl., t. CLXXXII, 942 pag.

только тогда, когда спрашиваютъ, въ привычкѣ къ серьезнымъ поступкамъ, къ молчанію, къ воздержанію всѣхъ чувствъ и въ особенности зрѣніи. Изъ этого перечисленія можно видѣть, что каждая степень смиренія соотвѣтствуетъ особой степени гордости: добродѣтель обузданія чувствъ отвѣчаетъ пороку любопытства, привычка къ молчанію отвѣчаетъ легкомыслію и т. д. Страсть Бернарда къ антитезамъ и различеніямъ нашла здѣсь обширную пищу. Критики подмѣчаютъ въ этомъ трактатѣ тщательность обработки.

Второй по времени написанія трактатъ— „О любви къ Богу“ (De diligendo Deo). Онъ появился не позже 26 года, потому что въ этомъ году упоминаетъ его въ своемъ письмѣ Эмерикъ, легатъ папскаго престола, на имя котораго былъ адресованъ трактатъ. Произведеніе не велико (15 главъ), но многосодержательно. Въ немъ Бернарду высказываетъ свое ученіе о Богѣ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ и отсюда выводитъ нравственные наставленія объ отношеніи человѣка къ своему Творцу и Искупителю. „Вы спрашиваете, говоритъ авторъ, почему и какъ нужно любить Бога. Причина, по которой Его нужно любить,— Онъ Самъ, а обширность любви не имѣетъ мѣры⁵⁵⁾. Любить Бога—это есть и справедливость и мудрость. Справедливость— по причинѣ благъ естественныхъ и сверхъестественныхъ, которыми Онъ насъ восполнилъ; ибо если мы обязаны Ему за то, что Онъ сотворилъ насъ, то воelmi паче—за то, что Онъ возродилъ насъ возрожденіемъ столь славнымъ?“

„Апология къ Вильгельму, аббату де-С.-Тьерри“ вышла изъ подъ пера Бернарда не позже 1127 года, потому что она упоминается въ письмѣ къ кардиналу Петру, относящемся къ 1127 г. Не совсѣмъ точно трактатъ этотъ озаглавленъ „Апологиєю“. Въ немъ авторъ болѣе нападаетъ, чѣмъ защищается. Изъ 13 гл. только 2 первыхъ апологетическаго характера, гдѣ Бернарду оправдываетъ себя и свой монастырь: утверждаетъ, что съ ихъ стороны не было несправедливыхъ нареканій на клюнійскій орденъ⁵⁶⁾. Въ

⁵⁵⁾ Causa diligendi Deum, Deus est; modus, si ne modo diligere.

⁵⁶⁾ Клюнійскій монастырь палъ въ нравственномъ отношеніи при аббатѣ Цонсѣ (Рона). Петръ Венерабль, современникъ Цонса и современникъ Бернарда, ослабилъ нѣкоторые пороки, но не могъ вывестъ роскоши...

Въ слѣдующихъ главахъ авторъ трактуетъ о необходимости единенія между монастырями и совѣтуетъ кляушникамъ не подавать соблазна своею роскошью. Во второй части трактата (8—13 гл.) описываются безпорядки кляушнскаго ордена и быстрое распространеніе ихъ въ подчиненныхъ ему монастыряхъ. Роскошь одеждъ, блескъ домашней обстановки монаховъ, даже роскошь отдѣлки храмовъ Божіихъ, но въ особенности роскошь ихъ стола, изысканность и обиліе блюдъ, — все это яркими чертами обрисовано и выставлено, какъ непростительный порокъ. „Искусство поваровъ, говоритъ Бернардъ, истощается въ изобрѣтеніяхъ и изысканіяхъ для возбужденія аппетита... Благоуханія и смаки возбуждаютъ чувствительность, и нѣтъ глаза, который бы не прельстился различными цвѣтами блюдъ. Однако несчастный желудокъ, на который не дѣйствуютъ эти усладительные соки и эти блестящіе цвѣта, живетъ подъ тяжестью этихъ наслажденій, которыми пользуются внѣшнія чувства“... Авторъ до того вошелъ въ роль обличителя, до того увлекся обличеніемъ роскоши кляушниковъ, что не опустилъ ни одного способа приготовленія яиць⁹⁷⁾.

Церковный историкъ Флѣри, а за нимъ и Вакандаръ, говорятъ, что эта апологія Бернарда не имѣла успѣха. Петръ Венераль, по ихъ мнѣнію, самъ съ своей стороны написалъ апологію къ Бернарду. Но по мнѣнію другихъ болѣе компетентныхъ изслѣдователей, апологія Петра Венералья относится совершенно къ другому времени и другому случаю.

Четвертый трактатъ⁹⁸⁾ по содержанію нѣсколько подобенъ предыдущему. Только онъ направленъ не противъ монастырской жизни, а противъ прелатовъ. Это, собственно, письмо, адресованное къ Гугону (въ 1127 г.). Кромѣ роскоши, въ этомъ произведеніи Бернардъ обращаетъ вниманіе на особый недостатокъ въ средѣ высшаго духовенства. На прелатуры поставляли тогда очень молодыхъ, едва только успѣвшихъ сойти со школьной скамьи, юношей изъ знатныхъ семей, которые „болѣе желали

⁹⁷⁾ *Quis enim dicere sufficit quod modis sola ova vexantur, quanto studio everuntur, subvertuntur, liquantur, durantur, diminuantur et nunc quidem fixa, nunc ossa, nunc farca, nunc mixtim, nunc singillatim apponuntur.*

⁹⁸⁾ Migne, t. 182, 810—834 pag.

вырваться отъ своихъ учителей, чѣмъ управлять другими“. Бернардь указываетъ, что отъ этого происходятъ весьма большіе беспорядки въ церковной жизни. Между прочимъ, здѣсь же онъ совѣтуетъ епископамъ и всѣмъ высшимъ духовнымъ властямъ кротость, хотя ученіе объ этой добродѣтели развито не съ такою послѣдовательностію и полнотою, какъ трактатъ „О степеняхъ кротости и гордости“.

Самый логичный по ходу мыслей трактатъ „О благодати и свободной волѣ“⁹⁹⁾. Онъ упоминается въ первый разъ въ письмѣ къ кардиналу Эмерику относящемуся къ 1128 г. Критика признаетъ за нимъ большое значеніе для западной церкви. Этотъ трактатъ, говоритъ Мабильонъ, „заслуживаетъ вниманія по точности мыслей, по блеску дивизи и по красотѣ стиля“. Авторъ разсуждаетъ здѣсь объ условіяхъ оправданія чловѣка. Въ основу ученія полагается взглядъ Августина, хотя Бернардь старается нѣсколько смягчить его. Какъ благодать, такъ равно и свободу онъ считаетъ необходимыми агентами оправданія, но послѣдней, т.-е. свободной волѣ, приписываетъ, такъ сказать, страдательную роль: она необходима въ актѣ оправданія для того, чтобы дать согласіе на оправданіе: „согласіе того, кто получаетъ (благодать) не менѣе необходимо, чѣмъ благосклонность дающаго. Безъ благодати нѣтъ ничего, чтобы спасло; безъ свободной воли нѣтъ никого, кто бы могъ быть спасенъ“. Уже одна эта фраза показываетъ, что въ разсматриваемомъ трактатѣ взглядъ Бернарда несравненно мягче, чѣмъ взглядъ его на тотъ же предметъ, выраженный въ письмѣ къ Иннокентію II, направленномъ противъ Абеяра. Тамъ (въ 190 письмѣ), въ жару полемики, въ противовѣсъ своему противнику, который приписывалъ все оправданіе самому чловѣку, Бернардь утверждалъ, что чловѣкъ оправдывается только благодатію, подаваемою въ силу заслугъ Иисуса Христа. Здѣсь же, въ трактатѣ „О благодати и свободной волѣ“ онъ говоритъ: „благодать и свобода дѣйствуютъ въ единствѣ“.

Шестой, по времени появленія, трактатъ Бернарда озагла-

⁹⁹⁾ Migne, Patr. c. compl. t. CLXXXII, 1002 pag.

¹⁰⁰⁾ Epist. 190.

лемъ „De consideratione ad clericos“¹⁰¹⁾. Это, строго говоря, рѣчь, произнесенная Бернардомъ въ 1128 г. въ парижской богословской школѣ предъ жерками. Авторъ возстаетъ противъ склонности поступать въ монашескіе ордена по расчету; предписываетъ размышленіе, испытаніе и совѣтуетъ постригаться только по призванію. Поступившихъ побуждаетъ къ добродѣтели: мало избѣгать зла, нужно дѣлать добро. Послѣднія главы (всѣхъ въ трактатѣ 12) представляютъ картину упадка нравовъ благаго духовенства, чего мы уже касались по вопросу объ отношеніи Бернарда къ духовенству; авторъ такъ горячо вооружается противъ безнравственности, противъ чрезмѣрной роскоши и разврата, что не колеблется предъ сравненіемъ современнаго ему духовенства съ Содомомъ и Гоморю.

Далѣе слѣдуетъ трактатъ: „похвала новому воинству“¹⁰²⁾, адресованный къ начальнику Тамплиеровъ Гугому де-Пагани (Hugues de Paganis). Гугомъ де-Пагани померъ въ 1136 году, слѣдовательно, трактатъ не могъ появиться позже этого года; съ другой стороны, онъ не могъ появиться и раньше собора въ Труа (Troyes), потому что въ трактатѣ упоминается о бѣлыхъ одеждахъ Тамплиеровъ, которыя носить они получили право только на этомъ соборѣ; авторъ предполагаетъ очень многихъ членовъ ордена, но до собора въ Труа ихъ было только 9. На основаніи всего этого Мабильонъ, а за нимъ и Минъ, относятъ этотъ трактатъ къ 1132 г. Но правдоподобнѣе относить его къ 1130 году, потому что съ этого года и до 1138 года Бернардъ былъ отданъ борьбѣ съ схизмою. Оглавленіе не объясняетъ содержанія всего трактата; оно можетъ относиться только къ первымъ четыремъ главамъ. Выразивъ сначала удивленіе, что Тамплиеры совмѣщаютъ отправление военныхъ обязанностей съ монашескими, онъ начинаетъ восхвалять высокую нравственность этого ордена: Тамплиеры отказываются отъ всѣхъ удовольствій, даже отъ охоты и шахматной игры. Ихъ добродѣтели Бернардъ ставитъ въ примѣръ всѣмъ другимъ военнымъ людямъ, нравственный упадокъ которыхъ дошелъ до крайнихъ предѣловъ: ихъ одежда такъ изыскана, что „при встрѣчѣ невольно спраши-

¹⁰¹⁾ Migne, Patr. curs. compl., t. 182, 834—855 pag.

¹⁰²⁾ Migne, P. c. compl. t. CLXXXII, 922 pag.

васъ себя: „женщина эта или воинъ“? Въ главахъ 5—13 излагаются благочестивыя размышленія о святыхъ мѣстахъ: объ іерусалимскомъ храмѣ, Внолеемѣ, Назаретѣ, Масличной горѣ, долинѣ Іосафатовой, Іорданѣ и друг. мѣстахъ Палестины, упоминаемыхъ въ Евангеліи. Нѣкоторые изслѣдователи приписываютъ Бернарду и уставъ ордена Тамплиеровъ¹⁰³⁾, потому что въ немъ есть мѣста буквально сходныя съ вышепоименованнымъ трактатомъ. Но эти мѣста свидѣтельствуютъ скорѣе въ пользу другаго автора. Самъ Бернардъ не сталъ бы эксплуатировать своего собственнаго произведенія.

Восьмой трактатъ „о крещеніи“; появился не ранѣе 1138 года, потому что до этого времени Бернардъ былъ занятъ борьбою противъ приверженцевъ Анаклета, и — не позже 1142 г., такъ какъ въ этомъ году померло то лицо¹⁰⁴⁾, на имя котораго адресованъ трактатъ. Въ этомъ произведеніи Бернардъ рѣшаетъ слѣдующіе 5 вопросовъ: 1) съ бесѣды ли Іисуса Христа съ Никодимомъ стало обязательнымъ крещеніе или съ какого-либо другаго момента? Отвѣтъ—съ проповѣди апостоловъ. 2) Достаточно ли для спасенія мученичества и живой вѣры? Отв. въ крайнихъ случаяхъ достаточно. 3) Знали ли патриархи о воплощеніи? Отв. нѣтъ; это преимущество Новаго Завѣта. 4) Считается ли грѣхомъ опущеніе закона вслѣдствіе незнанія? Да. 5) Знали ли ангелы о воплощеніи? Знали вообще, но подробности и для нихъ были недоступны.

Слѣдующимъ по времени нужно поставить трактатъ противъ Абеяра, адресованный къ Иннокентію II (190 письма). Трактатъ довольно обширный. Въ немъ опровергаются всѣ главные пункты заблужденій новатора и указаны второстепенные. Абеяръ говорилъ, что вѣра должна слѣдовать за изслѣдованіемъ предмета; кто скоро вѣритъ, тотъ имѣетъ легкое сердце. Въ отвѣтъ на это, Бернардъ различаетъ два вида вѣры: увѣренность человѣческую и вѣру божественную; первая является послѣ изслѣдованія, вторая же охватываетъ все су-

¹⁰³⁾ Jules Michlet: «Saint Bernard... donna aux chevaliers leur règle enthousiaste et austere». La France litteraire. Morceaux choisis, par Herig et Burguy, 660 pag.

¹⁰⁴⁾ Гуговъ, абб. св. Виктора. Этотъ трактатъ во всѣхъ старинныхъ изданіяхъ помѣщался въ отдѣлѣ писемъ, въ первый разъ въ число трактатовъ внесень Мабильономъ.

щество человеческое вдругъ. Иисусъ Христосъ упрекалъ своихъ учениковъ за медленность вѣры — Абельяръ полагалъ различіе между лицами Св. Троицы: Отецъ имѣеть полноту могущества, Сынъ—нѣкоторое могущество, Св. Духъ не имѣеть такого могущества, какъ Богъ Отецъ и Богъ Сынъ. На это Бернардъ возражаетъ: если Духъ единосущенъ Отцу, то какъ онъ не имѣеть могущества? Если же не единосущенъ, то во что превращается Св. Троица? Противъ ученія Абельяра о свободѣ человека отъ власти діавола, Бернардъ ссылается на ап. Павла, который говоритъ, что злые люди удержаны плѣнниками въ оковахъ діавола. Изъ этого же ученія о власти діавола надъ людьми, по взгляду Бернарда, уже прямо вытекаетъ ученіе объ Искупленіи. Остальные ошибки Абельяра изложены въ видѣ 14 неразвитыхъ положеній (между которыми нѣкоторые изслѣдователи находятъ и несправедливыя).

Трактатъ „о правилѣ и разрѣшеніи“ относится къ 1141 или 1142 году. Онъ написанъ въ отвѣтъ на просьбу братіи монастыря с. Петра (близъ Шартра) разрѣшить ихъ сомнѣнія относительно того, какія правила обязательны и какія изъ нихъ суть только совѣты; но трактатъ написанъ не на имя монаховъ, а на имя настоятеля монастыря Рожера, потому что монахи нарушили правило монастырское, обратившись къ Бернарду безъ вѣдома своего настоятеля. Бернардъ строго различаетъ правила существенныя, установленныя какъ бы самимъ Богомъ, отъ правилъ случайныхъ, которыя могутъ быть, по требованію обстоятельствъ, измѣняемы епископами и аббатами (1—13 гл.). Эта первая часть сочиненія. Во второй (14—20 гл.) рѣшаются нѣкоторыя частныя недоумѣнія, напр., кому позволено и кому запрещается перемѣнять монастыри? Смерть или смѣщеніе аббата даетъ или право монахамъ переселяться въ другой монастырь и т. п. Этотъ трактатъ пользовался громаднымъ уваженіемъ въ средніе вѣка. Онъ былъ монастырскимъ кодексомъ для средневѣковаго запада.

11-е, по времени появленія, произведеніе Бернарда, „Жизнь Малахіи“ представляетъ изъ себя единственный его историческій трудъ, потому что его панегирики, какъ мы видѣли выше, чужды историческаго элемента. Малахія, говоритъ эта біографія, былъ замѣчательнымъ труженикомъ на церковномъ поприщѣ. Хотя

онъ происхожденіемъ и своею дѣятельностію принадлежалъ еще „варварской“ тогда странѣ, мало просвѣщенной христіанскимъ ученіемъ, Ирландіи, однако не имѣлъ въ себѣ ничего худаго, какъ морская рыба не имѣетъ соленаго вкуса. За свое благочестіе, раньше законнаго срока рукоположенный въ діакона, священника, онъ 31-го года былъ уже епископомъ. Сдѣлавшись примасомъ своего округа, Малахія сталъ просить у папы паліума и съ этою цѣлію два раза ѣздилъ въ Римъ. Переѣзжая тотъ и другой разъ чрезъ Клерво, онъ въ первое путешествіе подружился съ Бернардомъ, а во второе — померъ на рукахъ своего друга въ 1148 г. 2 ноября. Восхваляя добродѣтели Малахія, Бернардъ противопоставляетъ ему другихъ церковнослужителей: „другое духовенство господствуетъ, онъ (Малахія) слуга своей паствы. Они ѣдятъ, не проповѣдуя, или проповѣдуютъ для желудка; Малахія подражаетъ св. Павлу: ѣсть для того, чтобы возвѣщать евангеліе. У нихъ благочестіе только промысль... видятъ ихъ собирающими и прячущими десятины, начатки, жертвоприношенія, оброки; нѣтъ доходовъ, которыхъ бы они не выманили у щедрости князей и у нищеты народа... безпокойная страсть пожираетъ ихъ; Малахія не заботится о завтрашнемъ днѣ“... и т. дал. Представлена яркая картина поборовъ, роскоши и разврата духовенства, въ противоположность поведенію Малахія. Во всемъ произведеніи замѣтна особенная тщательность работы, и, можетъ быть, поэтому самому оно вышло не такъ задушевно, какъ другія произведенія Бернарда; часто искусственныя сопоставленія и антитезы отличаются холодностію, вся сила полагается въ игрѣ словъ, напр.: „flendo cantamus, et cantando flemus; Malachias etsi non cantat, non plorat tamen“ и проч.

Послѣднее по времени появленія и самое важное произведеніе Бернарда „De consideratione“¹⁰³). Оно состоитъ изъ пролога и 5-ти книгъ, которыя появились не въ одно время, а на протяженіи отъ 1149 по 1153 гг. Трактатъ адресованъ къ папѣ Евгенію III. Въ прологѣ Бернардъ указываетъ мотивы, побудившіе его писать. Евгений III былъ прежде ученикомъ Бернарда, и любовь послѣдняго къ первому не охладѣла послѣ того, какъ ихъ раздѣлило пространство и общественное положеніе. Поэтому

¹⁰³) См. Migne, Patr. compl., t. 182, 727—807 pag.

то Бернардъ и рѣшается предложить своему бывшему ученику нѣкоторые совѣты. Необходимость учиться, размышлять надъ евангельскими истинами и учить другихъ должно быть первою заботою лица, стоящаго во главѣ церкви. Примѣръ тому—Григорій Великій, который изъясняетъ Езекииля въ то время, когда варвары осаждаютъ Римъ. Это составляетъ содержаніе 1-й книги, Послѣ нея прошелъ цѣлый годъ до появленія 2-й книги. Въ это время сдѣлался извѣстнымъ печальный результатъ 2-го крестоваго похода. Общественное мнѣніе всю неудачу предпріятія перенесло на личность Бернарда, который проповѣдывалъ этотъ походъ. Всю свою скорбь Бернардъ изливъ предъ Евгеніемъ III во 2-й книгѣ „De consideratione“. „Меня обвиняють въ безразсудствѣ, говорить онъ, упрекають въ чрезвычайныхъ обѣщаніяхъ, которыя не исполнились. Однако что сдѣлалъ я, исполняя ваши приказанія, или лучше, приказанія, которыя мнѣ Богъ далъ черезъ васъ?.. Для меня не важно сужденіе смертныхъ, пусть лучше шумятъ они противъ меня, чѣмъ противъ Бога“. Затѣмъ, въ этой книгѣ Бернардъ совѣтуетъ папѣ оглянуться на себя и посмотреть, каковъ онъ былъ, каковъ есть и каковымъ долженъ быть. Здѣсь же высказываетъ свой взглядъ на папу, не какъ на господина, а какъ только на руководителя другихъ, приводя въ свое подтвержденіе 1 Петра, V, 3; Лук. XXII, 25 и друг. 3-я книга „De consideratione“, оконченная въ 1152 г., рѣшаетъ вопросъ о томъ, что подчинено власти или, лучше, руководительству папы; заботы папы распространяются здѣсь на язычниковъ, на „схизматиковъ“, на еретиковъ, но больше всего относятся къ католикамъ. Дженсидоровскимъ декреталіямъ отдается полная сила и нисколько не подозрѣвается ихъ подлинность, только пользоваться ими совѣтуется съ умѣренностію и справедливостію. Въ 4-й книгѣ Бернардъ описываетъ римскій дворъ, кардиналовъ и всѣхъ окружающихъ папу. Такъ много находитъ онъ въ этихъ людяхъ, что считаетъ ихъ даже неисправимыми. Но все-таки Евгенію III совѣтуетъ исправлять ихъ, причемъ очень кстати приводитъ стихъ изъ Овидія:

«Non est in medico semper relevetur ut aeger»¹⁰⁴).

¹⁰⁴) Ср. De ponto, lib. 1, eleg. III, vers. 17.

5-я книга говоритъ о томъ, чѣмъ выше папы и на что не простирается его власть. Въ первыхъ четырехъ книгахъ содержится не мало практическихъ наставленій, пятая же представляетъ изъ себя разсужденіе въ строгомъ смыслѣ. Она трактуетъ объ ангелахъ, о Богѣ, о единствѣ и тринности лицъ Божества, о воплощеніи Иисуса Христа и о божественныхъ совершенствахъ.

Таковы 12 трактатовъ Бернарда. Къ нимъ присоединяютъ еще трактатъ „о пѣніи“, но мы опускаемъ его, потому что онъ ничего не говоритъ о пастырской дѣятельности, и сверхъ того еще подвергается сомнѣнію относительно своей подлинности.

Переходимъ къ послѣднему отдѣлу сочиненій Бернарда, къ его письмамъ, въ которыхъ исторія его жизни и дѣятельности отразились болѣе, чѣмъ во всѣхъ другихъ произведеніяхъ. До насъ дошли, какъ мы уже выше показали, не всѣ письма Бернарда; но и по тѣмъ, которыя имѣются теперь, можно составить довольно опредѣленное представленіе о характерѣ ихъ автора и средѣ, въ которой онъ дѣйствовалъ. Въ изданіи Мабильона собрано 444 письма. Послѣ него Мартенъ издалъ еще 36. Минъ воспользовался трудами того и другаго, и въ его изданіи оказалось 482 письма¹⁰⁷⁾. Но нужно считать только 439 писемъ; такъ какъ 29 помѣщены между письмами Бернарда потому только, что адресованы на имя Бернарда (напр. 122, 194, 229, 326); 2—потому, что составлены клервосскимъ монахомъ Николаемъ, секретаремъ Бернарда (423, 424); 6—несомнѣнно непринадлежащія Бернардѣ, судя по ихъ содержанію (напр. 418, 419, 420 и др.); наконецъ 4 представляютъ изъ себя вторые экземпляры только съ нѣкоторыми вариантами (391, 316, 417 и 419 Мабильона = 8, 10, 24, 33 Мартеня).

По предметамъ содержанія всѣ письма раздѣляются на 5 группъ: а) 179 монашескихъ, б) 133 вообще церковныхъ, в) 54 политическихъ, г) 26 догматическихъ и е) 47 о дѣлахъ личныхъ: извиненія, благодарности, частныя сообщенія и проч.

Мы не будемъ передавать содержанія всѣхъ писемъ послѣдовательно, одно за другимъ. Такое подробное разсмотрѣніе было бы слишкомъ сухо и не цѣлесообразно. Для спеціальнаго зна-

¹⁰⁷⁾ Два лишнихъ сверхъ суммы потому, что у него въ счету и тѣ письма, которыя разсмотрѣны нами въ отдѣлѣ трактатовъ.

комства съ письмами Бернарда необходимо читать ихъ въ подлинникѣ; никакой подробный обзоръ не можетъ сдѣлать излишнимъ этого труда. Мы же желая дать только общее понятіе о письмахъ, ограничимся краткими обзорами ихъ содержанія; — тѣмъ болѣе, что главнѣйшія изъ нихъ мы уже разсматривали въ отдѣлѣ трактатовъ и даже въ біографіи Бернарда.

Въ своихъ письмахъ ¹⁰⁸⁾ Бернардъ отзывается на возникавшіе въ его время вопросы въ жизни монашеской, церковной и общественно-гражданской. Вотъ, его двоюродный братъ (котораго онъ впрочемъ называетъ племянникомъ) Робертъ, поступившій сначала въ орденъ Клюнистовъ и потомъ перешедшій въ клервоскій монастырь, снова возвращается въ Клюни. Бернардъ считаетъ это поношеніемъ для своего монастыря и шлетъ два письма къ настоятелю клюнійскаго монастыря и одно къ самому Роберту, въ которыхъ требуетъ возстановленія чести своего монастыря: возвращенія Роберта въ Клерво, хотя послѣдній получилъ отъ папы разрѣшеніе всѣхъ обязательствъ.— Каноникъ Фульконъ уходитъ изъ монастыря; Бернардъ заставляетъ его возвратиться (2 пис.). Монахъ Дрогопъ переходитъ изъ одного монастыря въ другой; Бернардъ пишетъ три письма о возвращеніи, ¹⁰⁹⁾ и въ четвертокъ послѣ того, съ болѣе строгимъ уставомъ, поздравляетъ его съ переходомъ ¹¹⁰⁾. Аббатъ Ожеръ отказывается отъ управленія общиной канониковъ, Бернардъ убѣждаетъ его остаться въ отпавленіи своей обязанности ¹¹¹⁾. Другой аббатъ (картезіанскаго монастыря св. Іоанна) отказывается отъ управленія монастыремъ ради путешествія въ Палестину; Бернардъ не одобряетъ такого плана ¹¹²⁾. Желаютъ основать новый монастырь и обращаются къ Бернардѣ за совѣтомъ; онъ высказываетъ свое мнѣніе ¹¹³⁾. Заблужденія нѣкоторыхъ аббатовъ въ управленіи своимъ монастыремъ даютъ ему поводъ совѣтовать то строгость, то снисходительность ¹¹⁴⁾.

¹⁰⁸⁾ См. Migne, P. c. compl., t. CLXXXI go 662 стр.

¹⁰⁹⁾ Epist. 32, 33 и 34.

¹¹⁰⁾ Ep. 68.

¹¹¹⁾ Ep. 87.

¹¹²⁾ Epist. 82.

¹¹³⁾ Ep. 30; 75.

¹¹⁴⁾ Ep. 83, 84, 79, 80, 76 и др.

Во время голода онъ побуждаетъ монастыри къ милостынѣ ¹¹⁵). Заведется ли между монахами или у монаховъ съ клерками раздоръ, тяжба, Бернардъ является съ услугами примиренія ¹¹⁶). Генриха, архіепископа Саяъ, обвиняють несправедливо въ симоніи и хотятъ предать свѣтскому суду, Бернардъ пишетъ въ защиту его къ папѣ, проситъ духовнаго суда, или по крайней мѣрѣ, апелляціи къ папскому престолу; пишетъ и къ Людовику (Толстому), смѣлость тона поразительна: Бернардъ называетъ своего короля вторымъ Иродомъ (*alter Herodos*) ¹¹⁷). Возбуждается преслѣдованіе противъ евреевъ: ихъ начинаютъ убивать и жечь, Бернардъ пишетъ энциклическое посланіе ко всему французскому и нѣмецкому клиру и народу, убѣждая ихъ обратить оружіе лучше противъ мусульманъ, чѣмъ противъ своихъ гражданъ ¹¹⁸) (это было предъ вторымъ востовымъ походомъ) и т. д.

Кругъ корреспонденціи Бернарда былъ чрезвычайно обширенъ. Князья, гранды, министры, авторитетныя особы, папы, кардиналы, легаты и вообще римскій дворъ; архіепископы, епископы, архидіаконы и низшее духовенство, аббаты и монахи, вотъ кругъ лицъ его обыкновенной переписки. Въ особенныхъ случаяхъ, несмотря на свое крайне аскетическое направленіе, Бернардъ пишетъ даже и къ женщинамъ, такъ мы находимъ у него письма—къ Матильдѣ, англійской королевѣ ¹¹⁹), къ графинямъ—бургундской, британской ¹²⁰), лотарингской ¹²¹), есть письмо къ простой монахинѣ ¹²²), и даже къ простой дѣвицѣ (о пользѣ дѣвства) ¹²³).

Всѣ эти письма, говоря о сношеніяхъ Бернарда, его мнѣніяхъ, привычкахъ, показываютъ и характеризуютъ его вліяніе на монастырскіе уставы, на дѣла церкви и государства; они постав-

¹¹⁵) Ep. 31.

¹¹⁶) Ep. 397.

¹¹⁷) Epist. 49 и 50.

¹¹⁸) Ep. 363.

¹¹⁹) Epist. 158.

¹²⁰) Ep. 116, 117.

¹²¹) Ep. 119, 120.

¹²²) Ep. 115.

¹²³) Ep. 118.

ляютъ его въ связь съ большею частію могущественныхъ и славныхъ современниковъ, даютъ точный образъ его дѣятельности, его ревности, его знаній и нравовъ. Въ этихъ письмахъ виденъ непосредственно, какъ бы лицомъ—къ лицу апостоль и реформаторъ ¹²⁴⁾ религіознаго ученія, защитникъ общепринятыхъ церковныхъ вѣрованій, другъ папъ, а иногда ихъ строгій со-вѣтникъ, цѣнитель дѣятельности королей; при всемъ томъ. это—монахъ кроткій, но могущественный, горячій, безпристрастный; вообще, великій человекъ, мнѣнія котораго не всегда святы, поступки не всегда благоразумны, но строгіе и безупречные нравы— всегда добродѣтельны.

Языкъ писемъ Бернарда не одинаковъ. Нѣкоторыя (письма), содержа возвышенныя мысли, имѣютъ соответственно этому и грацію выраженія; въ примѣръ можно указать всѣ письма къ Сюжеру, къ Иннокентію II, Евгенію III, на нѣкоторыя изъ писемъ аббату клюнійскому и на письмо къ Роберту, своему двоюродному брату. „Но дурной вкусъ, говоритъ одинъ критикъ, обезображиваетъ большую часть писемъ Бернарда. То авторъ забавляется игрою словъ и даже словъ Библии; то онъ изливается въ витійствахъ скорѣ жестокихъ, чѣмъ энергичныхъ; часто мысли или острия или обыкновенныя облекаетъ въ варварское выраженіе. Онъ употребляетъ слово „gerga“ охотнѣе, чѣмъ „bellum“, и говоритъ скорѣ языкомъ Вульгаты, чѣмъ Цицерона или Лактанція“ ¹²⁵⁾. Такая противоположность въ слогѣ писемъ Бернарда заставила изслѣдователей строить гипотезы для уясненія ея. Самая правдоподобная та, что Бернардъ не всѣ письма редактировалъ самъ лично. У него были писцы, секретари; въ примѣръ мы можемъ указать на Николая Клервоскаго, (отъ котораго осталось нѣсколько рѣчей). Письма, не имѣвшія особенной важности, Бернардъ поручалъ, вѣроятно, писать своимъ секретарямъ, сообщивъ предварительно мысли и планъ. Свидѣтельство въ подтвержденіе такой гипотезы мы находимъ въ письмахъ же Бернарда къ клюнійскому аббату Петру Венераблю,

¹²⁴⁾ Эпитетъ «реформатора» приданъ не безъ цѣли. Бернардъ боролся противъ нѣкоторыхъ мнѣній, принимаемыхъ почти всею западною церковію, напр., о непорочномъ зачатіи Дѣвы Маріи. Epistola 114.

¹²⁵⁾ Guillon, 34 vol.

гдѣ онъ жалуется на своихъ секретарей, что они плохо выражаютъ его мысли. Напротивъ, письма, имѣющія важное содержаніе, онъ не могъ поручить другому лицу и писалъ самъ. Ясно, что должна была получиться противоположность въ стилѣ.

Касательно языка, на которомъ писалъ Бернарду свои трактаты и письма и на которомъ говорилъ съ церковной каедрой, мнѣніе установилось довольно прочно. О трактатахъ и письмахъ не можетъ быть спора. Всѣ богословскія разсужденія писались въ средніе вѣка латински. Отступать отъ общаго обычая Бернардъ въ этомъ случаѣ не было никакой надобности. Его трактаты и письма обращены преимущественно къ обществу интеллигентному и чаще всего къ духовенству, которое должно было знать латинскій языкъ, тѣмъ болѣе, что этотъ языкъ въ то время еще недалеко былъ отъ французскаго и италіанскаго. Нѣсколько въ иномъ положеніи вопросъ этотъ стоитъ относительно рѣчей Бернарда. Существуютъ весьма древніе манускрипты нѣкоторыхъ рѣчей на народномъ, древне-французскомъ языкѣ. Поэтому нѣкоторые изслѣдователи утверждаютъ, что первоначально всѣ рѣчи написаны и произносились съ церковной каедрой на этомъ именно, древне-французскомъ языкѣ. Основаніемъ къ такому заключенію служитъ то, что рѣчи были говорены предъ простымъ народомъ и предъ клервосскими монахами, которые были большею частію изъ простаго народа, знавшаго только свой родной языкъ. Мотивъ къ предложенному рѣшенію довольно вѣрный, но онъ все-таки не исключаетъ окончательно и противоположнаго рѣшенія. Рѣчи на западѣ были, какъ и въ нашей Восточной церкви, въ нѣкоторомъ родѣ частію литургіи, которая совершалась и продолжаетъ совершаться въ католичествѣ даже и въ настоящее время на языкѣ латинскомъ. Въ половинѣ XV в., проповѣдывали еще на латинскомъ языкѣ предъ слушателями совершенно безграмотными (это достоверно извѣстно). Первое нововведеніе въ проповѣдь относительно языка сдѣлано въ 1500 году: ввели въ латинскую проповѣдь примѣсь народныхъ фразъ... Народные языки *постепенно* завладѣвали церковными каедрами; но окончательно не завладѣли они еще и въ настоящее время: и теперь очень часто тексты приводятся католическими патерами на латинскомъ языкѣ. Ясно, что одно незнаніе народомъ латинскаго языка недостаточно для того, чтобы утвер-

ждать за проповѣдію народный языкъ. Католическая церковь строго держалась того правила, что Евангеліе слѣдуетъ проповѣдывать только на еврейскомъ, греческомъ и римскомъ языкахъ. Несомнѣнно, что манускриптъ „Библиотеки фоліантовъ“ (la bibliothèque des feuillets de Paris)¹²⁶⁾ весьма древній; но содержащаяся въ немъ французскія рѣчи Бернарда могли быть и переведены съ латинскаго. Его заглавіе: „Si encomencent li sermons saint Bernart“ показываетъ, что это не первоначальный манускриптъ. Бернардъ называется святымъ; но онъ канонизованъ былъ 5 лѣтъ спустя послѣ своей смерти¹²⁷⁾. Есть другой манускриптъ, открытый Рокфоромъ (Roquefort), также очень древній и содержащій въ себѣ на древне-французскомъ языкѣ 44 рѣчи на книгу „Пѣснь пѣсней“, гомиліи на Евангеліе „Посланъ бысть“... Но впервыхъ, этотъ списокъ новѣе списка „Библиотеки фоліантовъ“, а вовторыхъ, въ немъ послѣ 44 рѣчи на „Пѣснь пѣсней“ находится на французскомъ же языкѣ трактатъ „О любви къ Богу“. Этотъ трактатъ, несомнѣнно, написанный первоначально на латинскомъ языкѣ и для помѣщенія въ Рокфоровскомъ манускриптъ переведенный на французскій, заставляетъ думать, что и рѣчи, стоящія подлѣ него, также переведены съ латинскаго. Правда, указываютъ въ томъ же манускриптъ и рѣчи, несомнѣнно, оригинально — французскія, потому что въ нихъ тексты Св. Писанія приведены, и по-латински и по-французски вмѣстѣ¹²⁸⁾. За то, отвѣтимъ мы, эти рѣчи не подлинныя произведенія Бернарда, и подъ одной изъ нихъ прямо подписана начальная буква имени дѣйствительнаго ихъ автора „А“.

Несомнѣнно, что на языкѣ народномъ проповѣдывалъ Бернардъ 2 крестовый походъ. Но эти рѣчи до насъ не дошли. Мы знаемъ ихъ только по ихъ дѣйствию на массу, какъ описываютъ это тогдашніе анналисты. „Когда, выходя изъ своей пустыни, говоритъ Гара (Garat), с. Бернардъ являлся среди народа и дворяновъ, строгость его жизни, отображенная на его лицѣ, которое природа украшала прежде граціею и красотою, исполняла всѣ

¹²⁶⁾ Guillon, 35 vol., 62 pag. 2 примѣч.

¹²⁷⁾ Папю Александромъ III въ 1158 г., Guillon. 34 vol., 383 pag.

¹²⁸⁾ Еслибы это былъ переводъ съ латинскаго, то тексты были бы въ одномъ экземплярѣ: или полатински, или пофранцузски.

души любовію и уваженіемъ: краснорѣчивый въ такой вѣкъ, когда могущество и прелесть слова еще были абсолютно невѣстны, онъ торжествовалъ надъ всѣми ересями на соборахъ, приводилъ въ слезы народъ среди полей и въ мѣстахъ публичныхъ: его краснорѣчіе казалось чудомъ религіи, которую онъ проповѣдывалъ. Короли и министры, которымъ онъ не прощалъ никогда ни порока, ни общественнаго несчастія, преклонялись предъ его выговорами, какъ предъ рѣшеніемъ Божиимъ; и народъ во время бѣдствій окружалъ его такъ же, какъ онъ стремится къ ступенямъ алтаря¹²⁹).

III.

Переходимъ къ специальному разсмотрѣнію проповѣдническихъ трудовъ Бернарда со стороны ихъ гомилетическихъ формъ и метода развитія мысли.

Существуютъ нѣсколько классификацій проповѣдей Бернарда. У Мабильона и Миня, какъ мы видѣли уже, онъ подраздѣляется — на рѣчи а) „временъ круга года“, б) въ честь Божіей Матери и святыхъ, в) о разныхъ предметахъ и д) на книгу „Пѣснь пѣсней“. Клемансѣ дѣлитъ ихъ — на рѣчи (*sermons*), разсужденія (*discours*), поученія (*instructions*) и гомиліи (*homilies*). Но ни та, ни другая изъ этихъ классификацій намъ не кажется совершенною и подходящею къ нашей цѣли. Въ первой классификаціи различныя классы выдѣлены съ разныхъ точекъ зрѣнія: первые два — съ точки зрѣнія времени произношенія проповѣдей, 3 и 4 — съ точки зрѣнія ихъ содержанія. У Клемансѣ сдѣланы очень тонкія различенія, едва ли имѣющія основанія въ дѣйствительности.

Болѣе основательною и болѣе подходящею къ нашей цѣли мы находимъ классификацію Вакандара¹³⁰). Онъ дѣлитъ всѣ проповѣди Бернарда на три класса; къ первому классу, который называетъ *les mystères*, относитъ всѣ рѣчи на праздники, панегиріи и надгробныя рѣчи (*oraisons funèbres*); ко второму — *гомили*; къ третьему — *комментаріи*.

¹²⁹) Garat: «éloge de Suger» (Guillon, 35 vol. 386 pag.).

¹³⁰) Vacandard, 138 pag.

Въ каждый годичный праздникъ Бернардъ имѣлъ обыкновеніе объяснять своимъ монахамъ смыслъ празднуемаго событія, значеніе воспоминаемаго таинства, или, просто, раскрывать мысль какой-либо церковной пѣсни, Евангельскаго чтенія, пріуроченныхъ къ празднику. „Братья мои, я думаю, необходимо изложить предъ вами значеніе сегодняшнiго праздника, какъ я обыкновенно дѣлаю это“, говорилъ онъ въ одной изъ своихъ рѣчей на Богоявленіе. „Въ дни между праздниками моя проповѣдь направлена противъ пороковъ, и эта война имѣетъ свою пользу; но въ праздники, и въ особенности въ главные праздники, лучше мнѣ кажется, заняться тѣмъ, что относится къ торжеству, съ двойною цѣлю: научить духъ и растрогать сердце“.

Эти проповѣди Бернарда имѣли, вѣроятно, наибольшее значеніе для его слушателей, какъ съ нравственной, такъ и съ догматической своей стороны. Въ нихъ, выражаясь современнымъ языкомъ, больше реальности. Въ комментаріяхъ и гомиліяхъ Бернарда почти все построено на мистическихъ умозрѣніяхъ, въ рѣчахъ же на праздники онъ стоитъ ближе къ жизни, изъясняетъ догматы вѣры такъ, какъ они содержатся церковію, и весьма часто занимается нравственно-житейскими вопросами. Въ этихъ рѣчахъ замѣчаютъ богѣе порядка и логической связи мыслей. Для того, чтобы дать понятіе о конструкціи этихъ рѣчей, мы приведемъ одну изъ нихъ, первую изъ рѣчей на Филипповъ постъ („De adventu et sex circumstantiis ejus“).

„Сегодня, братья мои, мы прославляемъ начало „пришествія Господня“ (adventus). Названіе этого праздника весьма славно и очень извѣстно міру; но значеніе его едва ли извѣстно. Несчастные сыны Адама, зная, въ чемъ состоитъ истина и спасеніе, предались всетаки преимущественно тому, что губительно и вѣечно. Они похожи на потерпѣвшихъ кораблекрушеніе, жизнь которыхъ находится въ опасности среди водъ. Посмотрите, они держатся упорно и ни за что въ мірѣ не оставятъ первой вещи, которая попалась имъ подъ руку, несмотря на то, что эта вещь имъ абсолютно бесполезна, какъ на примѣръ, связка травы или другой какой-либо подобный предметъ. Если вы придете къ нимъ на помощь, они схватятъ васъ и увлекутъ съ собой. Такъ погибаютъ въ этомъ неизмѣримомъ морѣ, такъ погибаютъ несчастные! Гонимыя за вещами тлѣнными, она те-

ряютъ негѣнные, которыхъ имъ необходимо достигнуть, чтобъ избавитъ отъ погябелн и спасти свою душу. Ибо относительно истнны, а не относительно вещей гѣнныхъ, связано: „познайте ее, и она сдѣлаетъ васъ свободными“. Итакъ, вы, братья мои, которымъ Богъ открылъ, какъ возлюбленнымъ дѣтямъ,—то, что скрыто отъ мудрыхъ и разумныхъ, думайте внимательно о вещахъ спасенія и изучайте старательно смыслъ „прншества Господня“, вопрошая самихъ себя: кто Тотъ, который идетъ, откуда идетъ, куда, зачѣмъ, когда и какою дорогою? Не смущайтесь: это святое и похвальное любопытство, ибо вселенская церковь не прославляла бы такъ благочестиво этого „прншества“, еслибы оно не заключало въ себѣ никакого великаго таинства.

„Итакъ, прежде всего разсмотрите, кто Тотъ, который „приходить“. По свидѣтельству архангела Гавріила, Онъ есть Сынъ Всевышняго, слѣдовательно, Самъ равенъ Всевышнему. Невозможно предположить, чтобы Сынъ Божій былъ меньше Отца: мы должны признать въ Немъ тоже величіе и безусловно тоже самое достоинство, какъ и во Отцѣ. Но почему изъ трехъ лицъ св. Троицы воплощается Сынъ, а не Отецъ и не св. Духъ? Я думаю, это не безъ основанія. Воплощеніе Сына было рѣшено въ совѣтъ всей Троицы; и разсматривая дѣло нашего паденія, мы, можетъ быть, предугадаемъ отчасти причину, по которой Сынъ Божій болѣе, чѣмъ другія лица, долженъ былъ искупить насъ. Въ самомъ дѣлѣ, Люциферъ желалъ сдѣлаться равнымъ Богу (преимущество Сына), былъ тотчасъ же низвергнутъ со своей высоты... И прародители наши „по наученію змія или, лучше, діавола, превратившагося въ змія, вознамѣрились завладѣть тѣмъ, что принадлежитъ Сыну. Отецъ не могъ снести обиды своему Сыну, потому что „Отецъ любитъ своего Сына“, какъ говорить Іоаннъ; въ тотъ же самый моментъ онъ положилъ свое отмщеніе на челоуѣка и простеръ свою руку на насъ. Всѣ мы согрѣшили въ Адамѣ и всѣ подвергаемся въ немъ приговору наказанія. Что дѣлать Сыну, въ виду такого рѣшенія своего Отца? Вотъ Онъ говоритъ самъ себѣ, что изъ-за Него Отецъ лишается всѣхъ твореній: „первый ангелъ позавидовалъ Мнѣ и тотчасъ Отецъ мой отмстилъ ему, поразивъ его рамою неангѣлчимою. Челоуѣкъ пожелалъ также похитить у Меня зна-

ніе, которое Мнѣ принадлежитъ, и Отецъ Мой еще разъ и его поразилъ безъ состраданія, безъ милосердія. Значить ли это, что Богъ заботится только о неразумныхъ животныхъ? Онъ сотворилъ только два рода существъ, одаренныхъ разумомъ и способныхъ къ блаженству: ангела и человѣка; но теперь Онъ потерялъ своихъ ангеловъ въ большомъ числѣ и людей всѣхъ безъ изыятія. Итакъ, чтобы знали, что Я люблю Отца, Я желаю, чтобы Онъ снова нашелъ чрезъ Меня тѣхъ, которыхъ потерялъ въ нѣкоторомъ родѣ чрезъ Меня же. Если я причина бури, которая поднялась, говоритъ Иона, то возьмите и бросьте меня въ море. Весь міръ завидуетъ Мнѣ, увѣ! вотъ Я; Я покажусь имъ такимъ, чтобы всѣ тѣ, которые захотятъ подражать Мнѣ и пожелаютъ сдѣлаться подобными Мнѣ, могли достигнуть этого безнаказанно и съ польвою“.

Ангелы недостойны прощенія, потому что они пали не по слабости или невѣжеству, и не желаютъ раскаиваться. Богъ замѣнилъ твореніемъ человѣка ихъ мѣсто въ Иерусалимѣ небесномъ ¹²¹⁾. Но для замѣщенія падшаго человѣка Онъ не образовалъ новой твари; это уже показывало, что человѣкъ могъ быть спасенъ. И почему, въ самомъ дѣлѣ тотъ, кто низвергнуть былъ по злости другаго, не могъ быть и восстановленъ по любви другаго? Да, Господи, я прошу Тебя, оставь меня, ибо я слабъ и хитростію отторгнуть отъ того мѣста, гдѣ я обиталъ; пусть твоя Истина освободитъ меня, я невиновенъ непосредственно. Мой грѣхъ есть грѣхъ человѣка, а не упорство діавола. Упорство въ грѣхѣ—вещь діавольская, и одни тѣ заслуживаютъ погибели вмѣстѣ съ діаволомъ, которые живутъ вмѣстѣ съ нимъ во грѣхѣ.

„Вы знаете теперь, мои братья, каковъ Тотъ, Который идетъ; теперь рассмотрите: откуда Онъ идетъ? Онъ идетъ изъ нѣдръ Бога-Отца въ утробу Дѣвы Маріи, Онъ идетъ съ высоты небесъ въ глубины земли. Я вижу Его даже спускающагося во адъ, не связаннаго, но свободнаго среди мертвыхъ; какъ свѣтъ блещитъ среди мрака, не будучи объятъ имъ, такъ Его душа не остается во адѣ и Его тѣло не подвергается тлѣнію въ землѣ. Тотъ же самый Христосъ, Который спустился, взо-

¹²¹⁾ Бервардъ полагалъ, что ангелы пали прежде сотворенія человѣка.

шелъ на небо, во исполненіе всѣхъ словъ Писанія; и апостолъ восклицаетъ: „ищите горнія, гдѣ Христосъ возсѣдаетъ одесную Своего Отца“. И зачѣмъ онъ совѣтуетъ намъ возносить наши сердца?—можно бы объ этомъ сказать много, но краткость времени не позволяетъ мнѣ удлинить нашу бесѣду ¹²⁹⁾.

„Зачѣмъ, вы думаете, Онъ пришелъ?... Онъ спустился съ высоты съ поспѣшностію для того, чтобы искать заблудившуюся овцу. Какая слава для человека! Всѣ богатства, всякая слава, всѣ прелести земныя — ничто въ сравненіи съ этою славою!... Любопытно было бы знать, почему Онъ приходилъ къ намъ, а не мы къ Нему. Мы имѣли нужду; а богатые обыкновенно не приходятъ къ бѣднымъ, даже еслибы они хотѣли оказать имъ какое-либо пособіе. Да, мои братья, намъ слѣдовало бы идти къ Нему; но этому было двойное препятствіе. Наши глаза были помрачены, а Онъ обитаетъ въ свѣтѣ неприступномъ. Вотъ почему этотъ кроткій Господь и врачъ душъ спустился къ намъ и для того, чтобы соразмѣрить свой блескъ съ нашими слабыми глазами, покрылся нѣкоторою рода одеждою (*laterna*), я хочу сказать, тѣломъ славнымъ и безгрѣшнымъ.

„Нужно, наконецъ, разсмотрѣть время пришествія Спасителя. Онъ пришелъ, какъ вы знаете, не въ началѣ, не въ срединѣ, но въ концѣ временъ. Это не безъ причины, что Господь пришелъ къ сыновьямъ Адама на краю ихъ гибели. По истинѣ былъ вечеръ; день кончается; солнце справедливости почти всецѣло исчезло; блескъ и теплота, которые оно еще проливало на землю, были очень слабы. Возрастающее безпокойство погашало жаръ любви; ни явленій ангеловъ, ни вдохновеній пророческихъ: тѣ и другіе сошли со сцены, какъ бы побѣжденные отчаяніемъ, при видѣ чрезвычайной грубости и упорства людей; тогда воскликнулъ Сынъ: „вотъ Я“; и, какъ говорить апостолъ, „когда исполнились времена, послалъ Богъ сына своего“. Да, полнота и изобиліе богатствъ временныхъ заставили забыть о благахъ вѣчныхъ; такимъ образомъ, вещи временныя превозмогли, это для Вѣчнаго былъ часъ прійти къ намъ на помощь“.

¹²⁹⁾ На это мѣсто можно смотрѣть, какъ на признакъ того, что Бернардъ говорилъ экспромптомъ.

Вотъ сущность 1-й рѣчи на Филипповъ постъ. Нравственное приложеніе сдѣлано въ ней только въ экзордіумѣ. Въ концѣ, какъ теперь обыкновенно дѣлаютъ и какъ часто дѣлаетъ самъ Бернардь, — въ концѣ этой рѣчи нѣтъ нравоученія, потому что проповѣднику не хватило времени даже рѣшить всѣхъ догматическихкихъ вопросовъ, поставленныхъ въ началѣ. Онъ занимается этими вопросами во 2-й и даже въ 3-й рѣчахъ, относящихся къ этому же времени, т.-е. къ Филиппову посту. Только въ этой послѣдней Бернардь, послѣ того какъ различилъ три пришествія Христова, сдѣлалъ маленькое нравственное приложеніе, посоветовалъ выйти навстрѣчу Богу, приготовиться къ внутреннему пришествію Слова, т.-е. очистить свои души и принять молитвенное настроеніе

Планъ приведенной нами рѣчи весьма простъ; она представляетъ изъ себя естественное теченіе мыслей. Если употреблять вышнюю терминологию, то можно отыскать въ ней — приступъ, предложеніе и изложеніе самого предмета. Въ приступѣ проповѣдникъ высказываетъ побужденія къ бесѣдѣ о наступающихъ праздникахъ: многіе, по его словамъ, не понимаютъ смысла праздниковъ, потому что погрузились въ чувственность; въ предложеніи ставитъ вопросы, на которые невольно наводитъ даже названіе праздника (adventus); въ изложеніи рѣшаетъ эти вопросы. Но рѣшаетъ довольно кратко. Можно бы, говоритъ Вакандаръ, безъ ущерба для ясности плана и для вниманія слушателей, распространить несравненно болѣе о каждомъ изъ поставленныхъ вопросовъ... — Эти признаки: простота и безъискусственность плана, краткость рѣшенія вопросовъ — суть отличительныя черты почти всѣхъ рѣчей Бернарда на годовичные праздники. Авторъ старается высказать только существенное, употребляетъ для этого какую-либо характеристичную фразу и преимущественно изъ св. Писанія или церковной пѣсни. Только 7-я рѣчь на Филипповъ постъ противорѣчитъ этой нашей характеристикѣ: она полна раздѣленій и подраздѣленій, одна и та же мысль повторяется въ трехъ и болѣе видахъ. Но, по мнѣнію Вакандара, эти варіаціи сдѣланы не Бернардомъ, а монахами, записывавшими и собиравшими его рѣчи.

Къ какому же виду отнести вышеприведенную нами рѣчь? „Словомъ“ она не можетъ быть названа, потому что въ ней

не соблюдены всѣ части, рекомендуемыя современною гомилетикою для этой формы проповѣди. Она не можетъ быть названа и „поученіемъ“ по обилію въ ней мыслей. Это просто бесѣда (не въ смыслъ гомилетическомъ, а въ обыкновенномъ); проповѣдникъ безъ особенной преднамѣренной цѣли говорить на первый представшій предъ его сознаніемъ вопросъ. Поэтому-то всѣ его рѣчи на праздники и занимаются почти только изъясненіемъ событій праздниковъ: предметомъ самымъ ближайшимъ. Мы не хотимъ этимъ сказать, что Бернардъ не подготовлялся къ проповѣди. Напротивъ мы говорили въ его біографіи, что онъ подготовлялся весьма тщательно, но эта подготовка была общаго характера, она состояла въ чтеніи св. Писанія и въ молитвѣ. Частныя же мысли и даже самый планъ рѣчи выливались у него уже сами собой.

Къ разряду рѣчей, озаглавленному Вакандаромъ „les mystères“, мы отнесли и панегирики Бернарда на основаніи того, что они, будучи сказаны большею частію въ день празднованія памяти святыхъ, служатъ также изъясненіемъ празднуемыхъ событій, какъ и рѣчи „время года“. Церковный панегирикъ и погребальныя рѣчи получили свою окончательную форму въ XVII в., первый — въ панегирикъ Фенелона, а вторымъ въ — oraisons funèbres Боссюета. Нельзя, разумѣется, панегириковъ Бернарда сравнивать, касательно формы, съ произведеніями этихъ корифеевъ церковной казедры. Панегирикъ Бернарда представляетъ по отношенію къ панегирикамъ XVIII в. недоразвившуюся форму. Его конструкція отличается такою же простотою, какъ и конструкція обыкновенныхъ рѣчей на годовичные праздники. Обыкновенно панегирикъ состоитъ изъ 3-хъ или 4-хъ частей: а) выраженія скорби (эта часть только въ надгробныхъ рѣчахъ), б) восхваленія земныхъ дѣлъ прославляемаго, в) описанія небесной славы и d) изложенія догмата объ общеніи святыхъ. Уже эти рубрики указываютъ на двѣ отличительныя черты панегириковъ Бернарда. Всѣ они 1) предполагаютъ святость прославляемаго лица, 2) во всѣхъ ихъ проповѣдникъ проникаетъ за предѣлы земной жизни и вводитъ слушателей въ тайны жизни небесной. Въ примѣръ представимъ общій ходъ разсужденія въ панегирикъ св. Виктору. Первая часть содержитъ восхваленіе нѣкоторыхъ добродѣтелей святаго, вполне оправдывающихъ его славное имя;

всѣ слушатели приглашаются къ подражанію имъ. Во второй части проповѣдникъ говоритъ, что земныя добродѣтели привели Виктора въ небесныя обители на лоно Авраама, дали ему возможность созерцать славу Божию, прославлять Бога вмѣстѣ съ сонмомъ ангеловъ. 3-я часть: но это не препятствуетъ святому Виктору помнить о насѣ; ~~плотіе~~ плоти не порываетъ связи умершихъ съ оставшимися на землѣ; въ присутствіи свѣта Божія ихъ сознаніе и память проясняются и любовь къ своимъ братьямъ возрастаетъ; нужно, слѣдовательно, молиться Виктору о заступленіи предъ Богомъ. Въ заключеніе, высказывается нѣсколько восторженныхъ восклицаній, вызванныхъ высокою добродѣтелію и блаженствомъ святаго.

Второй, намѣченный нами, согласно съ Вакандаромъ, классъ проповѣдническихъ произведеній Бернарда — „гомиліи“. Подъ именемъ гомилій, какъ показываетъ этимологическое значеніе этого слова, разумются простыя бесѣды на какой-либо текстъ или на какое-либо отдѣльное мѣсто св. Писанія, съ цѣлію извлечь изъ него назиданіе и нравственный урокъ. Такая форма проповѣди утвердилась въ церковной практикѣ съ первыхъ временъ христіанства. Отцы и учителя церкви объясняли ежедневно то мѣсто изъ св. Писанія, которое за богослуженіемъ читалось по уставу, и такимъ образомъ, въ продолженіи года проходили все Евангеліе, Апостолъ и большую часть Ветхаго Завѣта. Плодомъ такого толкованія явились замѣчательнѣйшія бесѣды Іоанна Златоуста на евангелиста Маттея и на посланія ап. Павла, блж. Августина — на псалмы Давида и на евангеліе Іоанна. Этотъ родъ проповѣди имѣетъ ту выгоду, что здѣсь нѣтъ мѣста проповѣднику проводить свои личныя доктрины; на каждомъ шагѣ онъ опирается на слово Божіе; и вслѣдствіе этого его проповѣдь получаетъ авторитетъ голоса Божія.

Бернардъ въ своихъ гомиліяхъ останавливается на каждомъ словѣ избраннаго имъ мѣста и даетъ положительное и краткое объясненіе его. Теченіе мысли проповѣдника, поѣтому, не имѣетъ здѣсь той строгой послѣдовательности, какъ въ рѣчахъ „на праздники“; его логика зависитъ вполне отъ избраннаго имъ для изясненія мѣста. Самый лучшій примѣръ гомиліи представляетъ его проповѣдь на день „Всѣхъ Святыхъ“, изясняющая заповѣди блаженства. Сущность этой гомиліи мы приведемъ въ извлеченіяхъ.

„Иисусъ Христосъ вземель на гору для того, чтобы исполнить слово пророка, который восклицалъ: „взвиди на гору высокую, ты, который благовѣствуешь Сіону“. Иисусъ, говоритъ св. Лука, началъ дѣйствиємъ и потомъ училъ. Его методъ не былъ похожъ на методъ Фарисеевъ, которые возлагали на плеча другихъ тяжести неудобносымыя, сами же не хотѣли и пальцемъ прикоснуться къ нимъ“...

„Увидѣвъ народъ, Онъ вземель... (Мѡ. V, 1). Онъ посмотрѣлъ сострадательнымъ взоромъ на народъ, который былъ какъ бы овцы безъ пастыря. Поднялся затѣмъ, чтобъ научить проповѣдковъ слова Божія стремиться всегда вверхъ, на вершину добродѣтелей. Онъ сѣлъ, ибо кто могъ бы приблизиться къ такому великану? Онъ склонился, сѣлъ для того, чтобы мытари, грѣшники, Марія Магдалина, разбойникъ, висѣвшій вмѣстѣ съ Нимъ на крестѣ,— чтобъ они могли приблизиться къ Тому, къ Которому сами ангелы не могутъ приступить, когда Онъ стоитъ. Когда Онъ сѣлъ, ученики приблизились къ Нему, не тѣломъ, но сердцемъ, и начали слушать ученіе, которое они должны были послѣ повторять на „кровляхъ“.

„И Онъ, отверши уста свои, училъ ихъ (Мѡ. V, 2). Тотъ, Кто открывалъ уста пророковъ издревле, открываетъ теперь Самъ свои уста... Счастливы тѣ, которые слышали мудрость, горящую во плоти, слышали *словъ Слова Божія* ¹²³⁾!

„Вотъ, Онъ говорилъ: „блаженны нищѣ духомъ“ (3 ст.). Его ученіе было ново; я не знаю въ самомъ дѣлѣ ничего болѣе новаго, какъ назвать бѣдность блаженствомъ. Но это говорила Истина, которая не могла ни обмануться, ни другихъ обмануть. Зачѣмъ, жалкіе дѣти Авраама, вы преслѣдуете всегда богатства. Пусть язычникъ, который живетъ безъ Бога, ищетъ ихъ, пусть Іудей, который вѣритъ только въ земныя обѣщанія, ищетъ ихъ; оставьте имъ дѣлать это...

„Замѣтите, что Господь говоритъ о бѣдности свободной и притомъ о всякомъ родѣ бѣдности... Нѣкоторые философы ¹²⁴⁾, какъ

¹²³⁾ Игра словами у Бернарда встрѣчается нерѣдко. Мы подчеркиваемъ такія мѣста, чтобъ послѣ не приводить много примѣровъ, когда будемъ говорить объ недостаткѣ проповѣдей Бернарда.

¹²⁴⁾ Разумѣются, вѣроятно, стоики. Бернарду зналъ и свѣтскую литературу.

говорить исторія, отказывались отъ земныхъ благъ, но они дѣлали это изъ-за гордости. Между тѣмъ Господь сказалъ: „блаженны нищіе *духомъ*“, т.-е. тѣ, желанія и стремленія которыхъ направлены къ славѣ Божіей и ко спасенію своихъ душъ; только этимъ принадлежитъ царство небесное. Господь укрощаетъ тѣхъ, которые возвышаются, и вызвышаетъ тѣхъ, которые унижаются“.

Объясняя второе блаженство, Бернардь показываетъ, какимъ образомъ кротость и духовное подчиненіе высшему авторитету можетъ привести къ власти надъ матеріальнымъ міромъ¹³⁵). — Въ объясненіи третьяго блаженства проповѣдникъ доказываетъ, что слезы и сокрушеніе усмиряютъ гордую душу, какъ внучъ укрощаетъ дикаго коня. Въ примѣрѣ пороковъ противъ 4-й заповѣди блаженствъ онъ приводитъ Адама, который, захотѣвъ болѣе угодить женѣ, нежели справедливому голосу Божію. „Видя Адама, мы предостерегли бы его отъ такого искушенія, говорить здѣсь Бернардь. Отчего же при подобномъ искушеніи сами не предостережемъ себя?“ Объясняя 5-е блаженство, онъ устанавливаетъ различіе между справедливостію и милосердіемъ: „не совершить ни одного грѣха противъ ближняго, это—справедливость; но подвергнуться охотно наказанію за грѣхи другаго, это—милосердіе“. Въ примѣрѣ нарушителей этой заповѣди приводится опять Адамъ. Онъ не принялъ на себя грѣха своей жены, несмотря на ея слабость, а началъ оправдываться предъ Богомъ. При объясненіи 6-го блаженства Бернардь совѣтуетъ для очищенія сердца молитву и исповѣданіе. „Блаженны миротворцы; ибо они будутъ нарѣчены сынами Божіими (Мѣ. V, 9). Потому „миротворцы“ будутъ названы сынами Божіими, что они являются продолжателями дѣла Единороднаго Сына Божія, говорить Бернардь; „Богъ не есть Богъ раздора, но Богъ мира; поѣтому справедливо сыны мира называются сынами Божіими“. — Наконецъ, объясняя 8-е и 9-е блаженства, проповѣдникъ задаетъ вопросомъ: почему бѣднымъ и мученикамъ обѣщается одна награда, царствіе Божіе? Потому, отвѣчаетъ, что быть бѣднымъ среди богатствъ міра равносильно мученичеству.

¹³⁵) Мы не приводимъ дословно этого объясненія, равно какъ послѣдующихъ, потому что оно заняло бы много мѣста. Для характеристики стилиа рассмотримъ гомиліи достаточно толкованія одного только перваго блаженства.

Вотъ сущность гомиліи о заповѣдяхъ блаженствъ. Проповѣдникъ, очевидно, съ особеннымъ удовольствіемъ занимался предметомъ. Въ толкованіяхъ отразилось особое стараніе, о которомъ и самъ авторъ заявляетъ въ вѣзордіумѣ, относящемся къ цѣлому отдѣлу рѣчей, въ числѣ которыхъ находится разсматриваемая нами. „Въ продолженіе всей этой ночи сердце согрѣвалось въ моей груди, говоритъ онъ, и огонь горѣлъ въ моемъ разумѣ... Теперь мнѣ приходится только предложить вамъ приготовленное“. Особенная тщательность проповѣдника выразилась въ томъ, что всѣ блаженства онъ постарался противопоставить паденію ангеловъ и прародителей, такъ что заповѣди блаженства служатъ какъ бы лѣстницею, по которой человѣкъ можетъ подняться до примиренія съ Богомъ. „Три первыхъ блаженства, говоритъ онъ въ заключеніе, служатъ къ примиренію души съ самой собою; два слѣдующихъ—къ примиренію съ ближними, шестое—съ Богомъ, седьмое—вѣнчаетъ дѣло примиренія, помогая намъ приблизить къ Богу и своего ближняго“.

Не смотря на особенную старательность отдѣлки этой гомиліи, внутренней связи между отдѣльными ея частями все-таки не установлено. Объясненіе каждаго блаженства стоитъ особнякомъ; такъ что отдѣльныя мѣста весьма хороши, но цѣльное впечатлѣніе отъ этого мало выигрываетъ. Подобный недостатокъ замѣчается и во всѣхъ другихъ гомиліяхъ Бернарда.

Разсматриваемая гомилія относится къ 12 стихамъ Евангелія (Матѣ. V, 1—12), потому въ ней объясненія кратки, автору нѣтъ времени пускаться въ мистическія умозрѣнія; другое дѣло, когда въ гомиліи объясняется одинъ только стихъ текста; въ примѣръ можно указать гомилію на слова: „радость и истина срѣтостася, правда и миръ облобызастася“; — все изъясненіе состоитъ въ аллегорическихъ и мистическихъ умозрѣніяхъ¹⁸⁶⁾.

Но всего сильнѣе аллегорическое и мистическое направленіе Бернарда отразилось въ „комментаріяхъ“, т. е. въ рѣчахъ изъясняющихъ послѣдовательно Священное Писаніе, стихъ за стихомъ, и имѣющихъ между собою внутреннюю связь. Мы выдѣлили, слѣдуя Вавандару, эти рѣчи въ особый классъ проповѣдическихъ произведеній Бернарда, потому что онѣ имѣютъ много

¹⁸⁶⁾ См. ниже подробный разборъ этой гомиліи.

особенныхъ отличительныхъ чертъ. Къ этому классу относятся рѣчи на псаломъ „Живый въ помощи Вышняго“ и на книгу „Пѣснь пѣсней“.

Въ комментаріяхъ Бернардъ рѣдко останавливается на буквальный смыслъ текста, онъ какъ бы предполагаетъ, что его слушателямъ известно Св. Писаніе въ его собственномъ буквальномъ значеніи. Какъ всѣ вообще мистики, Бернардъ духовный смыслъ Писанія считалъ высшимъ. Въ этомъ отношеніи онъ оказался вполне вѣрнымъ своимъ учителямъ, на которыхъ воспитался и—преимущественно Оригену. Оригенъ говорилъ, что есть Евангеліе историческое и есть Евангеліе духовное,—точно такъ же, какъ двѣ природы во Христвъ: человѣческая и божественная. Бернардъ въ 5 рѣчи на Вознесеніе выражаетъ эту мысль еще съ большою ясностію: „Иисусъ Христосъ есть солнце среди ночи... Его плоть, Его человечество помогаютъ нашему уму понять его Божество. Души менѣ высокія довольствуются въ дѣлахъ Его видѣть только внѣшность, но души, имѣющія болѣе опытный и болѣе тонкій смыслъ, находятъ въ этихъ дѣлахъ пищу болѣе пріятную. Эти дѣла усладительны по ихъ внѣшности, но они еще болѣе усладительны по своему внутреннему значенію. Иисусъ Христосъ по внѣшности — прекрасный изъ сыновъ человѣческихъ, но по внутреннему своему существу Онъ есть блескъ вѣчнаго свѣта, превосходящій неизмѣримо славу ангеловъ“.

Въ комментаріяхъ Бернарда можно различить три вида духовнаго смысла: смыслъ аллегорическій, аналогическій (т.-е. таинственный) и смыслъ нравственный. Смыслъ аллегорическій состоитъ въ томъ, что слова Писанія понимаются въ переносномъ значеніи, именно, по отношенію къ вѣрѣ и къ церкви „воиствующей“. Въ смыслъ аналогическомъ все Писаніе объясняется по отношенію къ вещамъ небеснымъ. Смыслъ нравственный относитъ все къ внутренней, къ нравственной жизни человѣка. Въ своихъ рѣчахъ Бернардъ переходитъ постепенно отъ одного смысла къ другому, такъ что, по выраженію Вакандара, „нерадѣніе его къ смыслу буквальному искупается вполне умноженіемъ смысловъ таинственныхъ“.

Для уясненія сказаннаго проанализируемъ 51 рѣчь на „Пѣснь пѣсней“. Въ ней толкуются въ духовномъ смыслѣ слова невѣсты:

„подкрѣпите меня цвѣтами, окружите меня яблоками, потому что я изнемогаю отъ любви“ (П. п. 11, 5). Показавъ въ краткихъ словахъ значеніе этого стиха въ связи текста книги, Бернадъ переходитъ къ смыслу духовному: „если мы вложимъ, говорить отъ, эти слова въ уста церкви, то это будетъ значить, что подъ цвѣтами и плодами разумѣмся мы, всѣ христіане. Цвѣты будутъ означать поведеніе нетвердое людей, еще начинающихъ свои подвиги, а плоды—силу и зрѣлость совершенныхъ. Окруженная этими цвѣтами и плодами, наша Мать, которой Христосъ жизнь и для которой умереть было бы пріобрѣтеніемъ, выносить конечно съ большею отвагою тяжесть своего странствованія. Если мы перейдемъ затѣмъ къ смыслу нравственному, прилагая цвѣты и плоды къ одной душѣ, то подъ цвѣтами нужно понимать вѣру, подъ плодами—дѣла... Дѣло всегда предваряется вѣрою, какъ цвѣтъ необходимо предшествуетъ плоду. Не бываетъ плода безъ цвѣта, ни добраго дѣла безъ вѣры... Въ присутствіи и вблизи любимаго предмета любовь полна силы; она слабѣетъ въ его отсутствіе. Вотъ для чего душа требуетъ, чтобъ наклали къ ея ногамъ плодовъ добрыхъ дѣлъ съ благоуханіями вѣры“...

Приведенный отрывокъ достаточно говорить о легкости, съ какою Бернадъ переходитъ отъ буквальнаго смысла къ духовному и отъ аллегорическаго къ таинственному. Истоковавъ во всѣхъ этихъ смыслахъ вышеприведенный текстъ, онъ заявляетъ, что и еще иной смыслъ можетъ имѣть это мѣсто, который имъ и указавъ въ трактатѣ „О любви къ Богу“. При такой плодovitости воображенія не удивительно, что онъ могъ составить 86 рѣчей только на 2 первыхъ главы „Пѣсни пѣсней“. Оригенъ толковалъ эту книгу и бл. Иеронимъ говорилъ въ похвалу ему: „Оригенъ, превзошедши весь міръ въ своихъ твореніяхъ, въ толкованіи „Пѣсни пѣсней“ превзошелъ самъ себя“. Но о Бернадѣ замѣчаетъ Боссюетъ, что „онъ понялъ сущность объясненія Оригена и превзошелъ своего безсмертнаго учителя тѣмъ, что былъ наученъ чрезъ божественное помазаніе (onction)“.

И не въ одной только „Пѣсни пѣсней“ Бернадъ отыскиваетъ всѣ вышеуказанные духовные смыслы. Тоже самое мы видимъ въ его толкованіяхъ 90 псалма—„Живыи въ помощи Вышняго“. Различныя опасности, указанныя псалмопѣвцемъ въ словахъ:— „не убоишися отъ страха ночнаго, отъ стрѣлы летящія во дни,

отъ вещи во тѣмъ переходящія“... онъ прилагаетъ къ различнымъ искушеніямъ, которымъ подвергался Иисусъ Христосъ, цѣлая вселенская церковь и которымъ подвергается во всякое время каждый отдѣльный христіанинъ. Отыскивая различные смыслы, Бернардъ ни сколько не опасается впасть въ ошибку. „Никакой мудрецъ, говоритъ онъ, не будетъ упрекать меня въ приложеніи различныхъ смысловъ къ Св. Писанію, если только истина всегда будетъ нашимъ проводникомъ... Насколько способовъ, напр. одна вода употребляется для нашего тѣла? Отчего же божественное слово, содержащее нѣсколько смысловъ, мы не можемъ приспособлять къ нуждамъ души“?

Анализируя процессъ аллегорическаго толкованія Бернарда, нѣкоторые критики подмѣчаютъ и выдѣляютъ въ своихъ изслѣдованіяхъ нѣсколько частныхъ приемовъ этого толкованія: мистическое толкованіе цѣлыхъ фразъ, мистическое толкованіе отдѣльныхъ словъ,—собственныхъ именъ и чиселъ.

Богатая фантазія Бернарда, основываясь иногда на одной только фразѣ изъ какой-либо церковной пѣсни или изъ Библіи, строила цѣлую картину, гдѣ отвлеченныя понятія, надѣленные атрибутами живыхъ личностей, дѣйствуютъ и разсуждаютъ, какъ обыкновенные люди. Самый лучший примѣръ такого олицетворенія (цѣлой фразы) представляетъ изъ себя рѣчь ѿна Благовѣщеніе, толкующая текстъ: „милость и истина срътостася, правда и миръ обლობызастася“. Эти четыре отвлеченныя понятія, представленныя въ рѣчи въ видѣ личностей, являются предъ лицомъ Божіимъ и отстаиваютъ каждая изъ нихъ свое мнѣніе относительно судьбы падшаго человѣка. Истина и Правда стоятъ за вѣчное наказаніе грѣшника; Милость и Миръ требуютъ прощенія. „Я согласна, говоритъ Истина, что ревность Милости похвальна. Но почему она желаетъ пощадить лучше преступника, чѣмъ свою сестру?—А ты, говоритъ въ отвѣтъ Милость, не щадишь ни преступника, ни своей сестры“. Онѣ соглашаются только тогда, когда Сынъ Божій, Иисусъ Христосъ, беретъ на Себя искушеніе падшаго человѣка чрезъ свою смерть. Такого рода олицетворенія въ рѣчахъ Бернарда встрѣчаются очень часто и иногда они очень поэтичны.

Но еще чаще встрѣчается другой его приемъ: мистическое толкованіе отдѣльныхъ словъ. Въ примѣръ можно взять третью

рѣчь на навечеріе Рождества Христова. Она составлена на слова Исхода: „сегодня вы знаете, что придетъ Господь, завтра увидите славу Его“. „Сегодня“ — это весь Вѣтхій и Новый Заветъ до 2 пришествія. Все это ночь. Послѣ 2 пришествія будетъ день. Въ эту ночь придетъ Христосъ, Свѣтъ истинный. Но это пришествіе будетъ кратковременно. Нужно просвѣтить свое пониманіе, возжечь свой свѣтильникъ Его свѣтомъ, какъ возжигаютъ одинъ свѣтильникъ отъ другаго. Но здѣсь, на землѣ, существуютъ три вѣтра, которые могутъ потушить возженный свѣтильникъ: плоть, диаволъ и міръ. Поэтому нужно закрывать его объими руками, хотя онъ и жжетъ: „позволимъ лучше жечь себя, чѣмъ побѣдить искушеніямъ“... и т. д. Мистицизмъ обыкновенно содержательна. Между тѣмъ она построена на сопоставленіи только двухъ словъ: „сегодня“ и „завтра“ и на сравненіи пониманія съ пламенемъ. „Поймавъ это сравненіе, говорить. Вакандеръ, Бернарду дѣйствительно держится за него объими руками“, какъ онъ самъ совѣтуетъ это слушателямъ.

Наонецъ, есть нѣсколько рѣчей, построенныхъ единственно на мистическомъ толкованіи собственныхъ именъ. По отношенію къ ветхозавѣтной исторіи этотъ приемъ имѣетъ свой смыслъ. Въ Вѣтхомъ Заветѣ имя давалось каждому члену начальникомъ семьи и обозначало науку-либо существенную черту характера или выражало его предназначеніе; вообще, выражало внутренний смыслъ личности. Иногда Самъ Богъ по предвѣднію назначалъ имя своему избранному и нѣрѣдко при этомъ отбѣивалъ имя данное при рожденіи. Мистическое толкованіе такихъ именъ, очевидно, имѣетъ нѣкоторое основаніе. Но выходятъ ужасныя натяжки, когда Бернарду начинаетъ строить свои умозрѣнія, основываясь на значеніи имени какого-либо новозавѣтнаго святаго. Впрочемъ, при богатомъ построеніи его фантазіи, эта неестественность теряетъ свое непріятное впечатлѣніе.

Въ числу рѣчей этого рода относятся нѣкоторые на слова ев. Луки „посланъ былъ“, на „Нѣснь пѣсней“ (напр. 15) и нѣкоторые изъ наветиріиновъ. Въ первой гоміліи на слова „посланъ былъ“ Бернарду задается вопросомъ: почему архангелъ Гавріиль посланъ былъ возвѣстить о зачатіи Иисуса Христа, а не кто-либо другой? — И рѣшаетъ это на основаніи этимологическаго значенія имени архангела. Гавріиль значитъ „сила Бо-

жія“; онъ былъ посланъ благовѣствовать о зачатіи І. Христа потому, что Іисусъ Христосъ называется въ Св. Писаніи также „силой Божіей“; кромѣ того, онъ долженъ былъ поддержать Дѣву Марію, испугавшуюся удивительнаго чуда, о которомъ ей вѣщали. Въ другой изъ этихъ гомилій (т.-е. на „посланъ бысть“) объясняется имя Маріи, которое переводится „морская звезда“. „Какъ звезда, говоритъ на основаніи этого перевода Бернардь, испускаетъ лучъ безъ всякаго для себя ущерба, такъ Марія даетъ міру І. Христа безъ вреда для своего дѣства... Это—та звезда Іакова, о которой предсказалъ Валаамъ“. Далѣе онъ совѣтуетъ имя Маріи (звѣзды) помнить всемъ мореплавателямъ, находящимся въ опасности, — всемъ находящимся въ печали¹³⁷⁾.—Изъясняя имя „Христосъ“, соответственно словамъ „Пѣсни пѣсней“: „имя Твое елей изліянный“, Бернардь уподобляетъ его елею, и съ этого послѣдняго переноситъ главные его свойства: свѣтить, питать и врачевать на имя Христа¹³⁸⁾. Это имя свѣтло въ апостольской проповѣди, питаетъ всякаго размышляющаго о Немъ и служитъ самымъ вѣрнымъ дѣятельствомъ противъ всякой печали. Раскрытіе этихъ свойствъ составило цѣлую задушевную и теплую рѣчь.

Всѣ указаные приемы толкованій Бернарда, воильтъ характеризующіе его мистическое направленіе, современною гомилетикою признаются произвольными и опасными въ проповѣди. Полагая ихъ въ основу процесса раскрытія религіозныхъ и нравственныхъ истинъ, трудно уберечься отъ ошибокъ. И Бернардь дѣйствительно не уберегая отъ нихъ. Въ настоящее время нѣкоторыя изъ его рѣчей, явившихся плодомъ аллегорическихъ сопоставленій и мистическихъ умозрѣній, удивляютъ неожиданностями. Но это мало умаляетъ его блескъ. Въ его время эти рѣчи дѣйствовали на публику съ полнымъ успѣхомъ, какъ мы это уже и видали изъ его біографіи. Его вѣкъ былъ темный; и онъ самъ, вслѣдствіе своего ригористическаго аскетизма, болѣе склоненъ былъ превратить изысканную форму проповѣди. Вотъ причина его промаховъ. Однако это не отнимаетъ у него первенствующаго мѣста, не затемняетъ его звѣзды, которая „блѣ-

¹³⁷⁾ Homil. 2.

¹³⁸⁾ Serm. 15 in Cant.—Cant.

стать въ литературной темнотѣ XII вѣка“. Еслибы онъ жилъ въ XVII вѣкѣ, говоритъ Вакандоръ, то блестялъ бы не менѣе Боссюста и Фенетона. Погребенный во мракѣ среднихъ вѣковъ, изолированный отъ соприкосновенія съ великими писателями, онъ не чувствуетъ необходимости заботиться о своихъ композиціяхъ; но позволяетъ течь своей рѣчи по волѣ воображенія: онъ слѣдуетъ воображенію, вмѣсто того чтобы управлять имъ. Въ его рѣчахъ нерѣдко можно замѣтить игру словъ, и очень часто ходъ разсужденія зависитъ отъ случайной связи и даже созвучія отдѣльныхъ выраженій. Поэтому большая часть его рѣчей мало подходитъ къ роду ораторскихъ произведеній. Это, по выраженію одного критика, „*charitres de morale*“¹³⁹), нравственныя наставленія; это мысли автора благочестиваго и мистика, а не слова оратора. Въ нихъ замѣчается болѣе движенія чувства, чѣмъ мысли, болѣе духа, чѣмъ краснорѣчія. Можно выдѣлить изъ общей массы около 10 его рѣчей на годовыя праздники и столько же на кн. „Пѣснь пѣсней“, въ которыхъ Бернадъ заботился о соблюденіи правилъ искусства. Во всѣхъ другихъ случаяхъ онъ отдается естественному теченію мыслей.

Его слогъ силенъ, но едва ли ему можно приписать изящество и прелесть. Миня въ своемъ „*Præfatio generalis*“ говоритъ о Бернадѣ: „*stylus ejus pressus, oratio viva*“¹⁴⁰)... Хотя слогъ Бернарда имѣетъ иногда слѣды вліянія латинскихъ классиковъ, но въ то же время онъ обезображенъ нѣкоторыми грубыми выраженіями и вульгарными оборотами. Бернадъ не довольствуется простыми ссылками на священныя книги, онъ усвоилъ всей своей рѣчи колоритъ библейскаго стиля. Это, по нашему мнѣнію, весьма похвальное качество протестантскими и католическими критиками не одобряется: съ ихъ точки зрѣнія, Бернадъ этимъ портитъ свою рѣчь. Чтеніе классиковъ въ юности, въ школахъ Шатильонской, отразилось въ томъ, что онъ часто цитуетъ даже въ рѣчахъ стихи изъ Овидія, Виргилія и другія. Отъ нихъ онъ воспринялъ подвижность пореходовъ, чрезвычайное искусство въ воспроизведеніи одной и той же мысли не въ различныхъ только терминахъ, но подъ дѣйствительно различ-

¹³⁹) Guillon, 84 vol.

¹⁴⁰) Patrolog. cur. compl. CLXXXII vol. 15 pag.

ными видами. Однако этотъ элементъ вліянія классиковъ вовсе не мирится съ библейскимъ духомъ стиля, преимуществующимъ во всѣхъ его литературныхъ произведеніяхъ.

Намъ остается сказать нѣсколько словъ о произношеніи Бернарда. Простота и безискусственность плана большей части его рѣчей, иногда отсутствіе послѣдовательности въ наставленіяхъ заставляютъ думать, что онъ говорилъ экспромптомъ. Нѣкоторыя частныя фразы, встрѣчаемыя въ рѣчахъ, вполнѣ подтверждаютъ это заключеніе. Мы уже приводили мѣсто изъ одной рѣчи на книгу „Пѣснь пѣсней“, гдѣ Бернардъ заявляетъ слушателямъ, что онъ долженъ кончить проповѣдь, по случаю прибытія къ нему постороннихъ людей и желающихъ видѣть его. Въ другомъ мѣстѣ, когда его разсужденіе затянулось дольше обыкновеннаго, онъ обращается къ слушателямъ съ такимъ замѣчаніемъ: „матерія изобильна; но краткость времени не позволяетъ мнѣ продолжать больше бесѣды“¹⁴¹).

Лучше же всего въ подтвержденіе объ импровизаціи говорить уже приведенное нами выше мѣсто изъ первой рѣчи на праздникъ „Всѣхъ Святыхъ“, гдѣ самъ Бернардъ разсказываетъ о своемъ подготовленіи къ проповѣди: „всю эту ночь мое сердце согрѣвалось въ моихъ внутренностяхъ, и огонь возжигался въ моемъ размышленіи“. Для того, чтобы прочесть заранее написанную проповѣдь, такая подготовка была бы совершенно излишня. И вообще казенное произношеніе по заранее написанной тетради было не согласно съ характеромъ Бернарда. „Онъ, говоритъ Визандоръ, былъ, прежде всего, — апостолъ, аббатъ“. Искусство убѣждать и волновать сердце достигаетъ свой наибольшей силы только въ импровизаціи. Бернардъ былъ способенъ къ импровизаціи. Священное Писаніе и творенія отцовъ церкви онъ зналъ, по мнѣнію изслѣдователей, лучше всѣхъ церковныхъ писателей. Поэтому ему стоило заранее начертить только планъ, общій ходъ разсужденія, и съ каедръ онъ могъ развивать его свободно; частности являлись при самомъ изложеніи. Благодаря этому приему, слово Бернарда казалось искреннимъ и весьма глубоко дѣйствовало на слушателей.

¹⁴¹) 1-я рѣчь на филипп. постъ. См. выше.

Самая фигура Бернарда способствовала достоинству его произношенія. Біографы говорятъ, что его фізіономія была симпатична и въ высшей степени выразительна. Вся внѣшность выражала особенное достоинство: „лицо сіяло какимъ-то неземнымъ блескомъ... въ глазахъ видна была чистота ангела и простота голубя“¹⁴²⁾. Извѣстенъ портретъ Бернарда, писанный замѣчательнымъ живописцемъ Фра-Анжелико¹⁴³⁾; „при взглядѣ на этотъ портретъ говоритъ Валаандаръ, думается, что ты стоишь въ присутствіи ангела, одѣтаго въ воздушную мантию... Свѣтъ лица Божія отражается на всей фізіономіи“. Строгая монашеская дисциплина, чрезмѣрное воздержаніе, ослабляя физическія силы тѣла, тѣмъ самымъ способствовали строгому его подчиненію и соответствію душевнымъ движеніямъ. Голосъ Бернарда былъ сильный и гармоническій. Онъ легко приспособлялся и къ обширной и къ тѣсной аудиторіи. Но если иногда даже и не слышали его голоса нѣкоторые, далеко стоящіе, то они понимали ходъ его мыслей по выраженію его фізіономіи и по тѣлодвиженіямъ. Боссюетъ, рассказывая о проповѣди Бернарда въ Германіи (предъ 2-мъ крестовымъ походомъ), передаетъ, что къ нему былъ приставленъ переводчикъ, такъ какъ самъ Бернардъ не зналъ нѣмецкаго языка. Но народъ менѣе слушалъ переводчика, чѣмъ оратора. Онъ понималъ мысли Бернарда изъ его тѣлодвиженій, не понимая самой рѣчи. Своимъ увлеченіемъ, обнаружившимся во внѣшнихъ приемахъ проповѣдникъ заставлялъ народъ плакать.

Въ самыхъ произведеніяхъ Бернарда остались слѣды его страстныхъ движеній и сердечныхъ порывовъ. Очень частыя обращенія къ своей душѣ и тѣлу, къ слушателямъ, къ отсутствующимъ (*his, qui foris sunt*) немислимы въ рѣчи, пронизанной хладнокровно. „Несчастный я, какой отчетъ я долженъ буду воздать о душахъ моихъ вѣрренныхъ“¹⁴⁴⁾... „О, тѣло, не опережай времени: каждая вещь имѣетъ свое время; страдай, чтобы душа работала“¹⁴⁵⁾... Нѣтъ надобности приводить обра-

¹⁴²⁾ Vita secunda, auctore Alano, cap. V.

¹⁴³⁾ Копія съ него приложена къ сочиненію Неандера о Бернардѣ.

¹⁴⁴⁾ 3-я рѣчь на филипп. постъ (in Adventu).

¹⁴⁵⁾ 6-я рѣчь in Advent.

ицѣй къ слушателямъ; они въ каждой рѣчи и въ каждой тирадѣ. Ванандаръ замѣчаетъ, что эти обращенія иногда такъ прекрасны и такъ искренны, что, кажется, ораторъ въ нихъ хочетъ „слиться своею душою съ душою слушателей“. Обращенія ко всемъ людямъ даже и отсутствующимъ (*his, qui foris sunt*) показываютъ особенное увлеченіе проповѣдника. Онъ какъ бы воображаетъ, что слова его проникаютъ далеко за стѣны храма и отражаются во всѣхъ концахъ міра. „Друзья вѣка, говоритъ онъ въ день Пасхи, напрасно получившіе христіанство, вы воздыхали весь постъ по Воскресеніи Христовомъ, но зачѣмъ? Эхъ! зачѣмъ, чтобъ съ большею свободою отдаться удовольствію. Какое несчастіе! Воскресеніе Іисуса Христа откроетъ начало безобразіямъ“¹⁴⁶⁾...

И такіе патетическіе обороты, такіа обращенія въ рѣчахъ Бернарда очень часты; присутствіе ихъ можно принять за отличительный признакъ, за характеристическую черту его проповѣдей. Иногда эти обращенія слишкомъ рѣзки. Но это только въ такомъ случаѣ, когда Берnardъ возстаетъ противъ еретиковъ и противъ безнравственности клира.

IV.

Чтобы дать по возможности цѣльное представленіе о личности Бернарда Клервосскаго, мы, въ заключеніе, приведемъ въ существенныхъ чертахъ характеристику его богословствованія и покажемъ значеніе его міровоззрѣнія для его эпохи.

По взгляду Неандера, богословское направленіе Бернарда вполне отвѣчало потребностямъ его времени. Берnardъ жилъ въ эпоху темную, какъ въ умственномъ, такъ и въ нравственномъ отношеніи. Съ одной стороны, невѣжество всѣхъ низшихъ сословій, большей части высшаго — и даже духовенства порождало суевѣрія. Съ другой, нѣкоторые проблески раціонализма, проявившіеся среди схоластиковъ, породили ереси. Представители

¹⁴⁶⁾ Рѣчь на Пасху.

высшаго свѣтскаго общества и духовные прелаты, пользуясь правами феодаловъ, угнетали низшее населеніе, заботясь только о томъ, чтобы устроить свою жизнь, насколько можно, роскошнѣе. За роскошью слѣдовала развратъ и другіе пороки.

Въ обоихъ видахъ умственно-религіознаго заблужденія и въ нравственномъ упадкѣ Бернардъ видѣлъ проявленія узкаго эгоизма. Эгоизмъ по его мнѣнію, — принципъ всякаго ада. Суевѣріе никогда не зарождалось внѣ эгоизма. Въ ложномъ рационализмѣ эгоистическій элементъ играетъ также первенствующую роль. Всѣ крайнія рационалистическія ученія и мнѣнія въ области религіи родились единственно потому, что человекъ слишкомъ много положился на свой разумъ, въ ущербъ церковному авторитету. Относительно вліянія эгоизма на упадокъ нравственности не можетъ быть и сомнѣній.

Бернардъ указалъ на этотъ внутренній источникъ порчи человечества и противопоставилъ ему самое радикальное средство. „Вся его проповѣдь и вообще вся литературная дѣятельность, говоритъ Неандеръ, провозглашала, главнымъ образомъ, принципъ христіанской любви къ Богу“. По мнѣнію Бернарда, это чувство возвышаетъ человека надъ грубымъ суевѣріемъ и узкимъ практическимъ эгоизмомъ. „Если мы изъ любви къ Богу, говорятъ онъ въ одной изъ своихъ рѣчей, отказываемся отъ нашей собственной воли, то не теряемъ ничего, а много выигрываемъ, потому что мы перемѣняемъ свою волю на волю лучшую; и то, что было прежде нашею частною волею, дѣлается теперь волею общею. Эта общая воля есть любовь. Какъ человекъ, погруженный въ свою собственную волю и не могущій предаться никакому другому чувству, — какъ онъ можетъ имѣть состраданіе къ своимъ братьямъ? Или опять: какъ тотъ, который любить себя самого, можетъ любить благо и ненавидѣть зло? Я личною называю ту волю, которая у насъ не обща съ Богомъ и другими людьми; — ту волю, гдѣ двигателемъ нашихъ дѣйствій является не честь Божія и не благо ближнихъ, но наша собственная выгода. Гнѣшается ли Богъ, наказываетъ ли что-либо другое, кромѣ этой личной воли? Пусть она перестанетъ, — и не существуетъ больше ада; всѣ наказанія и мученія предназначены только для этой воли; уничтожьте ее, и не будетъ боль-

ше для насъ ни наказаній, ни мученій. Личная воля не знаетъ предѣловъ; міръ не достаточенъ для нея; она желаетъ уничтожить сущность Божества, ибо она желаетъ чтобы Богъ не былъ ни мудръ, ни могущественъ, ни справедливъ; она желаетъ, чтобы Богъ не видѣлъ зла, чтобы Онъ не могъ и не желалъ наказывать его“.

Внутренній миръ, спокойная вѣра въ Бога,—вотъ, по мнѣнію Бернарда, откуда простекаетъ свободная любовь къ добру. „Ты въ правѣ думать, говорить онъ, что твои грѣхи могутъ быть прощены только чрезъ Того, противъ Кого ты согрѣшилъ и Кто превосходитъ зла. Даже должно думать, что Онъ проститъ тебя, ибо эта увѣренность показываетъ, что Св. Духъ спустился въ твое сердце“. Въмѣстѣ съ этими принципами онъ поддерживалъ мысль, что безъ истиннаго обращенія ко Христу, безъ внутренняго перерожденія всѣ внѣшніе церемоніи были бы только лицемѣрїемъ, что покаяніе и церковная исповѣдь, хотя они суть средства необходимыя для исправленія, были бы безъ этого бесполезными. „Благочестивое поведеніе, которое только внѣшне и наружно, и не сопровождается внутреннимъ расположеніемъ, писалъ онъ, не могло бы существовать съ духомъ Божиимъ, который проникаетъ вездѣ и который обитаетъ внутри сердець. Подобное поведеніе — не другое что, какъ лицемѣріе, старающееся удалить грѣхи только внѣшне, а не вырвать ихъ внутренно... Такой человекъ не опускаетъ ни іоты изъ всего того, что внѣшне и имѣетъ пользу второстепенную: онъ проглатываетъ верблюда, но замѣчаетъ мушку; ибо въ своемъ сердцѣ онъ рабъ эгоизма и честолюбія“.

Любовь къ Богу должна быть первымъ и главнѣйшимъ чувствомъ во внутренней жизни христіанина. Трактатъ „De diligendo Deo“ проводитъ этотъ принципъ, можно сказать, съ непримѣрною настойчивостію. Богъ цѣль любви христіанской, Онъ же и награда за эту любовь. Причина, по которой мы должны любить Бога, — всѣ Его благодѣянія къ намъ, начиная отъ творенія и кончая искупленіемъ. Всѣ другія расположенія человека должны простекать уже изъ этой любви къ Богу¹⁵⁷). Ради любви къ Богу

¹⁵⁷) Не смотря на свое горячее усердіе въ проповѣданіи почтенія къ Божіей

онъ долженъ любить, вопервыхъ, пресвятую Дѣву Марію, потомъ ангеловъ и, наконецъ, святыхъ. Ко всѣмъ имъ христіанинъ долженъ обращаться съ молитвою, просить у нихъ ходатайства за насъ предъ Богомъ. При этомъ Бернардь съ особенною силой наставляетъ на мысли объ общеніи святыхъ съ оставшимися на землѣ. Почти въ каждомъ своемъ панегирикѣ онъ развиваетъ и доказываетъ этотъ догматъ. Всѣ члены церкви невидимой соединены связію любви съ своими братьями, оставшимися въ живыхъ, которую они поддерживали между собою на землѣ, будучи членами одного и того же общества. Смерть, вмѣсто того чтобы порвать эту связь, укрѣпила ее. Выдержавъ борьбу жизни временной и получивъ вѣнецъ жизни вѣчной, они сохранили о своихъ слабыхъ земныхъ братьяхъ живое воспоминаніе и помогаютъ имъ высшими силами въ борьбѣ, которую послѣднимъ приходится еще выдерживать. „Святой получаетъ благодать славы не для того, чтобы забыть нашу нищету и любовь. Мѣсто, гдѣ онъ обитаетъ, не есть мѣсто забвенія; это не земля, а небо; но пространство небесное не стѣсняетъ сердце, а расширяетъ ихъ. Тѣ высшіе духи, которые населяли изначала небо, призираютъ ли они землю? Всѣ они суть служебные духи, посылаемые на помощь тѣмъ, которые имѣютъ получить небесное наслѣдство. Тѣ же которые вышли изъ борьбы, ужели они не знаютъ той земли, на которой сами жили? Теперь, когда они обитаютъ у источника милосердія, они еще болѣе милосердны“¹⁴⁹).

Безнравственности высшаго общества и духовенства Бернардь противопоставилъ свою обличительную проповѣдь. Но главное значеніе въ этомъ отношеніи имѣло его нравственное ученіе, которое выразилось во всей своей широтѣ и во всеоружіи аргументовъ въ трактатѣ „О благодати и свободной волѣ“. Ученіе блаж. Августина, строго проводящее принципъ о предопредѣле-

Матери, Бернардь уберегся однако отъ ошибки, которая распространилась въ его время въ католической церкви. Онъ возсталъ съ полною силою своего авторитета противъ мнѣнія о «непорочномъ зачатіи» Дѣвы Маріи. «Я принимаю ея непорочное рожденіе, писалъ онъ; но зачѣмъ желать почитать ея зачатіе подъ предлогомъ, что оно предшествовало роженію. Если такъ, то мы можемъ дойти и до Адама; всѣ предки ея должны были непорочны» (Epist. 174).

¹⁴⁹) Рѣчь на день «Всѣхъ Святыхъ».

ни и толкуемое въ известномъ смыслѣ, очень способствовало упадку нравственности. Бернардъ смягчаетъ его принципъ. Мы уже говорили, какую роль въ оправданіи человѣка онъ приписываетъ благодати и свободной волѣ. Свобода и благодать, по его мнѣнію, обѣ содѣйствуютъ нашему спасенію. Богъ даетъ благодать, но только свободная воля можетъ получить ее; „огласіе того, кто получаетъ, не менѣе необходимо, чѣмъ благосклонность Дающаго“. „Безъ благодати нѣтъ ничего, чтобы спасло, безъ свободной воли нѣтъ никого, кто бы могъ быть спасенъ.“¹⁴⁹⁾ Нужно различать три свободы: чрезъ первую мы препопѣждаемъ необходимость, чрезъ вторую—грѣхъ, чрезъ третью убѣгаемъ отъ несчастій. Первая—сила нашей природы, вторая—благодать въ этой жизни и третья — слава въ загробной. Въ силу свободной воли мы *желаемъ*, но въ силу благодати *желаемъ блага*. Свободная воля заставляетъ насъ принадлежать себѣ самимъ; добрая, т.-е. облагодатствованная—Богу; злая—демону. Не могущество демона покорило насъ ему но наша воля: благодать подчиняетъ насъ Богу¹⁵⁰⁾. Первый человѣкъ до грѣхопаденія обладалъ вполне первую свободу, вторую же и третью онъ обладалъ только отчасти. Злоупотребивши первую свободю, онъ потерялъ и остальные два вида свободы; а получить ихъ обратно—не въ его власти. Это не значитъ, что человѣкъ нынѣ не способенъ на добро или что наша воля безразлична къ добру. Правда, будучи вполне способна ко грѣху, наша воля доброе можетъ дѣлать только при помощи благодати; но дары благодати дѣйствуютъ не безъ насъ; наше сочувствіе „дѣлаетъ добрыя дѣла достохвальными“. Благодать и свобода дѣйствуютъ въ единствѣ. Нельзя говорить, что благодать дѣлаетъ одно, а

¹⁴⁹⁾ Tolle liberum arbitrium et non erit quod salvetur: tolle gratiam, non erit unde salvetur... Deus autor est salutis, liberum arbitrium tantum capax; nec dare illam nisi Deus, nec capere valet nisi liberum arbitrium. Quod ergo a solo Deo et soli datur libero arbitrio, tam absque consensu esse non potest accipientis, quam absque gratia dantis.

¹⁵⁰⁾ Liberum arbitrium nos facit volentes, gratia benevolos ex ipso nobis est velle; ex ipsa bonum velle. Libera voluntas nos facit nostros; mala — diaboli; bona Dei... Sine diabolo nostra nos mancipat voluntas; non ejus potestas: Deo subijcit ejus gratia, non nostra voluntas.

свобода другое. Благодать дѣлаетъ все въ свободѣ и свобода дѣйствуетъ при посредствѣ благодати. Такое ученіе, намъ кажется, очень близко подходитъ и къ православному. Оно проведено весьма логически въ трактатѣ: „О благодати и свободной волѣ“, такъ что трактатъ этотъ можно назвать въ нѣкоторомъ родѣ научнымъ. Въ немъ авторъ болѣе, чѣмъ въ какомъ-либо другомъ произведеніи обнаружилъ свою способность къ философскому мышленію.

„Вообще, аббатъ Клервосскій не былъ чуждъ научнаго метода, не былъ врагомъ научнаго знанія“, говоритъ Неандеръ¹⁵¹⁾. Онъ вооружался только противъ гордой діалектики, господствовавшей въ его время въ противоположномъ лагерѣ. Весьма точно онъ выражается объ этомъ въ одной своей рѣчи¹⁵²⁾: „Петръ и Андрей, сыновья Зеведеевы, и всѣ другіе апостолы вышли не изъ школъ риторическихъ и философскихъ, и однако Искупитель чрезъ нихъ преподалъ спасеніе міру. Ихъ мудрость, большая, чѣмъ мудрость всѣхъ другихъ людей, не сдѣлала изъ нихъ ученыхъ докторовъ; у нихъ была вѣра и благочестіе. Они возвѣщали людямъ дорогу жизни не чрезъ знаніе мудрости человѣческой; по волѣ Божіей, они старались „безуміемъ своихъ рѣчей“ вести вѣрующихъ къ небу. „Но, прибавляетъ онъ, я очень далекъ отъ порицанія знанія. Не такова моя мысль; я знаю ученыхъ: какъ полезны они для церкви! какъ полезны для наученія простыхъ духомъ и для пораженія противниковъ. Полагая различіе между рациональнымъ употребленіемъ знанія и употребленіемъ зловреднымъ, онъ указываетъ три направленія зловреднаго ученія. „Одни, говоритъ онъ, въ этомъ отношеніи желаютъ знать только для того, чтобы знать, вотъ, дурное любопытство; другіе желаютъ знать для того, чтобы показать свое знаніе; это знаніе — глупое тщеславіе; третьи ищутъ знанія только для того, чтобы перемѣнить его на золото и почести. Между тѣмъ разумное употребленіе знанія состоитъ въ назиданіи себя и другихъ. Тотъ, кто отдается многознанію и пренебрегаетъ самымъ существеннымъ, знаніемъ самого себя, тотъ

¹⁵¹⁾ См. также выше, содерж. рѣчей 34—41 на «П. п.».

¹⁵²⁾ 2-я рѣчь на день обращенія ап. Павла.

слѣдуетъ по ложному пути. Знаніе духовное не можетъ быть прочно, если оно воздвигнуто не на почвѣ самоуничженія; а ничто не способствуетъ такъ самоуничженію "духовному, какъ знаніе самого себя. Какъ душа не будетъ уничтожена, если она обременена грѣхами, отягощена тяжестью земнаго тѣла и покрыта земными заботами? Но если она поднимаетъ глаза къ милосердію небесному, восхитительный видъ Бога услаждаетъ тотчасъ горечь сознанія себя самое, Итакъ, сознаніе себя самого есть ступень къ познанію Бога, и съ этимъ знаніемъ человѣкъ безопасенъ въ области всякаго рода познанія".

Евгеній Корелинъ.

Р Ѣ Ч Ъ

ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННѢЙШАГО ІОАННИКІЯ, МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКАГО, СКАЗАННАЯ КЪ НОВОРУКОПОЛОЖЕННОМУ ЕПИСКОПУ ВИССАРІОНУ, 30-го ІЮЛЯ 1889 ГОДА.

Преосвященный епископъ Виссаріонъ!

Первоверховный апостолъ Павелъ, поставивши одного изъ своихъ учениковъ Тимоѳея, еще юнаго, епископомъ еѳесскимъ, въ утѣшеніе и обученіе писалъ къ нему: „измлада Священная Писанія умѣши, могущая тя умудрити во спасеніе“.

Тебѣ, боголюбивый братъ, судилъ Господь воспріять на рамена свои великое служеніе епископа не въ юности возраста, а въ лѣтахъ преклонныхъ, когда уже вполне опредѣлились и направленіе дѣятельности и способы дѣйствованія. Но новость положенія съ одной стороны, а съ другой неполное, отвлеченное пока знаніе подлежащей тебѣ дѣятельности, могутъ возбуждать въ душѣ различныя недоумѣнія и смущенія. По чину церковному и по долгу своего званія, обращаюсь къ тебѣ съ словами св. апостола къ епископу Тимоѳею, да послужатъ они утѣшеніемъ и ободреніемъ и назиданіемъ для тебя: „измлада Св. Писанія умѣши, могущая тя умудрити во спасеніе“. Изученіемъ Священныхъ Писаній ты упредилъ меня на нѣкоторое время. Живо помню то время, когда ты, окончивъ курсъ средняго учебнаго духовнаго заведенія, назначенъ былъ для продолженія образованія въ высшее. Припоминаю, съ какимъ уваже-

ніемъ мы, стоявшіе на одну ступень ниже тебя и также стремившіеся получить высшее духовное образованіе, смотрѣли на своихъ предшественниковъ, уже достигшихъ этой цѣли. Съ удовольствіемъ вспоминаю объ этомъ теперь уже старомъ, добромъ времени. При всѣхъ недостаткахъ тогдашняго образованія и воспитанія, оно имѣло свои неоцннимыя добрыя стороны. При крайней скудости матеріальныхъ средствъ, старая школа умѣла давать такое образованіе и воспитаніе, что лучшія силы ея, не гоняясь за матеріальными выгодами, посвящали себя непосредственному служенію св. церкви и въ большинствѣ случаевъ только дарованія посредственныя, не надѣявшіяся занять церковныя должности, уходили на другія поприща жизни, тогда какъ теперь, при несравненно лучшей вышней обстановкѣ, замѣчается въ большинствѣ случаевъ явленіе прямо противоположное. Получивъ образованіе и воспитаніе въ такой школѣ и довершивъ его въ высшемъ духовно-учебномъ заведеніи, ты поставляешься на самостоятельное служеніе церкви и обществу, сначала въ качествѣ учителя и воспитателя духовнаго юношества, а потомъ приходскаго пастыря церкви. То и другое служеніе, продолжавшееся слишкомъ сорокъ лѣтъ, давало тебѣ и возможность и средства самостоятельно уяснять истины Писанія, измлада приобрѣтенныя тобою въ школѣ.

Хорошо безъ сомнѣнія извѣстны тебѣ и всѣ чинопослѣдованія и уставы церковныя. По обычаю добраго, стараго времени, теперь къ прискорбію выходящему изъ употребленія, первоначальное знакомство съ ними начиналось еще въ дѣтскихъ лѣтахъ, а изученіе ихъ продолжалось чрезъ весь образовательный курсъ, отъ низшей школы до высшей включительно. Долговременное служеніе твое приходскимъ пастыремъ способствовало разумному, сознательному примѣненію ихъ на дѣлѣ во всѣхъ разнообразныхъ случаяхъ жизни христіанина.

Не невѣдомы, конечно, тебѣ и церковныя законоположенія и каноны церкви, которыми опредѣляется весь строй церковной жизни и блюсти которые обѣщался ты предъ лицомъ всей церкви. Изучивши ихъ въ школѣ теоретически, ты при продолжительномъ служеніи пастыремъ церкви имѣлъ, конечно, много случаевъ и практически примѣнять ихъ къ различнымъ обстоятельствамъ жизни.

При такихъ благопріятныхъ условіяхъ не безъ основанія можно надѣяться на благоплодное служеніе твое въ санѣ епископа. Соображенія сіи предносились предъ мысленнымъ взоромъ и верховнаго правительства Россійской церкви, при набраніи тебя во епископа.

Говорю сіе тебѣ, боголюбезный братъ, не для того, чтобы сдѣлать тебя безпечнымъ въ подлежащемъ тебѣ служеніи, или, по выраженію пророка, подложить возглавіяца мягка подъ всякій локоть руки, на которыхъ покойно можно было бы почивать, полагаясь на прибрѣтенныя уже свѣдѣнія и опытность. Въ области духа нѣтъ неподвижности. Кто не идетъ впередъ, тотъ necessarily движется назадъ. „Иже не собираетъ со Мною, — раеточааетъ“, сказалъ Верховный Пастыреначальникъ, Господь нашъ Иисусъ Христосъ. Доселѣ пастырская твоя дѣятельность ограничивалась тѣснымъ кругомъ прихода. Тебя знали словесныя овцы твои, а ты зналъ ихъ и могъ глашати по имени. При такомъ положеніи, не составляло особаго труда дать должный отвѣтъ каждому вопрошающему и приличный совѣтъ ищущему его; теперь кругъ пастырской дѣятельности твоей значительно расширяется. Трудно, чтобы не сказать — совсѣмъ невозможно, знать наизусть всѣхъ пасомыхъ, даже поверхностно. Сколько же потребно проницательности и духовной мудрости, чтобы знать, како полюбаетъ единому комужде отвѣщавати!

Истины вѣры Христовой, которыя ты долженъ содержать самъ и которыми долженъ учить другихъ, опредѣлены съ возможною точностію и полнотою: онѣ непреложны и неизмѣнны. Отъ основательно усвоившаго ихъ себѣ повидимому не потребуется особаго труда и для передачи ихъ другимъ. Но нужно ли напомнить тебѣ о томъ, что и живыя и дѣйствительныя словеса Божія могутъ быть обрацаемы въ мѣдъ звенящую и нимвалъ свидалъ“. Исходи не изъ сердца согрѣтаго теплотою любви, а передаваемыя по памяти холоднымъ разсудкомъ, онѣ и на сердца слушающихъ не произведутъ благотворнаго дѣйствія, а будутъ для нихъ только сборникомъ отвлеченныхъ положеній. Чтобы сдѣлать ихъ живыми и дѣйственными, нужно не только знать ихъ, но и сколь возможно чаще размышлять о нихъ сердцемъ, то-есть почти каждый разъ снова изучать ихъ, какъ еще неизвѣстныя.

Церковныя чинопослѣдованія хорошо извѣстны тебѣ. Извѣстно

также и то, что они въ разные времена и въ разныхъ церквахъ и расширялись, и сокращались, и видоизмѣнялись, не нарушая тѣмъ единства вѣры всехъ церквей Божіихъ. Въ наше время, по немощи человѣческой, они въ нѣкоторыхъ частяхъ своихъ сокращаются. Достоинно одобренія смиренное сознаніе своей немощи: „Господь даетъ благодать“ свою только „смираннымъ“. Но что если это смиренное сознаніе своей немощи—притворное, если подъ симъ благовиднымъ предлогомъ скрывается наша гѣбность и небреженіе? Не достойно ли оно въ такомъ случаѣ осужденія и строгаго взыскапія?

Каноны церкви, опредѣляющіе строй церковной жизни, можно изучить безъ особаго труда, но примѣненіе ихъ къ частнымъ случаямъ жизни требуетъ великой осмотрительности. Достояна, напрімѣръ, одобренія милость къ ищущимъ милости и нуждающимся въ милости, но только тогда, когда милость оказывается безъ нарушенія законовъ правды. Въ противномъ случаѣ милость къ одному, оказанная ему съ оскорбленіемъ правъ другихъ, болѣе достойныхъ, будетъ въ отношеніи къ первому не милостью, а пристрастіемъ, а въ отношеніи другихъ—нарушеніемъ законныхъ правъ ихъ. Похвальна снисходительность къ слабымъ и немощнымъ, подпадающимъ за свои слабости законной отвѣтственности: „хвалится милость на судѣ“, сказалъ апостолъ. Но что если подобная снисходительность, не исправляя виновнаго, дастъ ему только средства больше и больше безнаказанно предаваться слабостямъ? Не послѣдуетъ ли за симъ деморализація всѣхъ? И виновникъ такого положенія можетъ ли считать себя неповиннымъ предъ своею совѣтію и предъ нелицепріятнымъ судомъ Божіимъ? Подумай, боголюбезный братъ, какая потребна осторожность и сколько нужно пронидательности, чтобы во всѣхъ распоряженіяхъ твоихъ, по слову Писанія, „милость и истина срѣтались, правда и миръ лобызались“.

Съ смиреннымъ сознаніемъ недостаточности естественныхъ своихъ силъ и крѣпкимъ упованіемъ на всеильную благодать Божію, восполняющую недостатки наши, пріими, боголюбезный братъ, жезлъ сей, символъ вѣрваемой тебѣ власти въ церкви Христовой, и отъ новой почившей на тебѣ благодати преподай благословеніе людямъ Божіимъ.

Р Ъ Ч Ъ

АРХИМАНДРИТА ВИССАРИОНА, ПРИ НАРЕЧЕНИИ ЕГО ДМИТРОВСКИМЪ ЕПИСКОПОМЪ ВЪ МОСКОВСКОЙ СВЯТѢЙШАГО СИНОДА
КОНТОРѢ, 1889 Г. ЮЛЯ 27-го *.

Преосвященнѣйшіе архипастыри!

Изволеніемъ Святѣйшаго Синода и соизволеніемъ Благочестивѣйшаго Самодержца я призываюсь къ епископскому служенію. Послѣ немалаго и продолжительнаго колебанія рѣшился я вступить на поприще сего великаго служенія. Съ первыхъ дней моего вдовства до послѣдняго времени обращаемы были во мнѣ многократныя напоминанія и совѣты о необходимости и о благопотребности перемѣнить приходскую службу на другую—высшую. Долго я не рѣшался на это, и вотъ почему. Лѣта моей жизни давно уже преполовились. Правда, по милости Божіей, не могу пожаловаться на недостатокъ здоровья; но старость, говорятъ, сама по себѣ болѣзнь и можетъ быть однимъ изъ препятствій къ прохожденію такого многосложнаго служенія, какъ епископское. Затѣмъ, предшествующею моею службою я не приготовленъ къ начальственнымъ и судебнымъ занятіямъ, свойственнымъ епископу. Страшило меня также принятіе монашества. Я глубоко

* При нареченіи присутствовали: Высокопреосвященный Іоанникій, митрополитъ московскій, Іонаанъ, архіепископъ ярославскій, епископъ Іоаннъ, членъ Синодальной конторы, Александръ, епископъ могайскій, и протопресвитеръ Успенскаго собора, Н. А. Сергіевскій, членъ Синодальной конторы.

убѣжденъ въ святости и цѣлесообразности искони существующаго обычая производить въ епископы почти исключительно монаховъ, о чемъ и публично заявлялъ *. Епископъ долженъ свѣтить людямъ не только свѣтомъ ученія, но и примѣромъ строго-христіанской жизни. Но монашество есть лучшая школа для обученія себя такой жизни, для упражненія себя въ требуемыхъ ею подвигахъ духовнаго совершенства. Притомъ епископъ-монахъ, не связанный семейными узами, имѣетъ гораздо больше времени и свободы посвятить себя многосложнымъ дѣламъ своего служенія и меньше подвергается опасности злоупотреблять своею властію, чѣмъ еслибы онъ заботами о семьѣ и домашнемъ хозяйствѣ отвлекаемъ былъ отъ занятій церковными дѣлами. Тѣмъ не менѣе не могла не тревожить меня мысль о монашествѣ, какъ подвигѣ трудномъ. Я разсуждалъ: достанетъ ли мнѣ силъ для этого подвига? Могу ли я строго исполнять обѣты монашескіе? Буду ли я въ нравственномъ отношеніи лучше того, чѣмъ былъ, живя въ мірѣ? Не буду ли я монахомъ только по имени, а не по жизни, по наружности, а не по внутреннему состоянію? Затѣмъ смущала меня мысль о трудности и великой отвѣтственности епископскаго служенія. На епископѣ лежить долгъ духовнаго учительства и пастырства. Тотъ же долгъ лежитъ и на пресвитерѣ. Но епископъ долженъ быть не только самъ учителемъ и пастыремъ, но и руководить учителями, онъ не только пастырь, но и архипастырь. Онъ отвѣчаетъ предъ Богомъ не только тогда, когда самъ не учитъ, но и тогда, когда подчиненные ему пастыри небрежно исполняютъ свой долгъ, когда онъ не заботится объ избраніи и поддержаніи лучшихъ силъ для учительства и пастырства. Преимущественно страшила меня мысль о начальственно-распорядительной и судебной дѣятельности епископа. Однимъ изъ начальственныхъ дѣйствій епископской власти служить избраніе и опредѣленіе членовъ причта. На одно и то же мѣсто просится, положимъ, десять и болѣе чловѣкъ, а избрать надобно одного. Какъ трудно сдѣлать этотъ выборъ, когда всѣ они достойны просимаго мѣста, также когда при выборѣ надлежитъ руководствоваться требованіями не только

* См. Слово при погребеніи пермскаго епископа Антонія, сказанное въ Донскомъ монастырѣ 1876 г.

справедливости, но и человеколюбія, такъ чтобы ни справедливость въ отношеніи къ достойнымъ не была оскорблена, ни человеколюбіе въ отношеніи къ имѣющимъ крайнюю нужду въ немъ (напримѣръ осиротѣвшему семейству) не было пренебрежно. Не всѣ имъ просителей, которымъ приходится отказывать въ просьбѣ, опособны оцѣнить безпристрастіе и добросовѣтность епископа въ рѣшеніи подобныхъ дѣлъ, иные почитаютъ себя обиженными. Какъ во всякомъ случаѣ епископу тяжело бываетъ видѣть, что онъ безъ вины виноватъ, видѣть слезы и недовольство неудовлетворенныхъ имъ, при всемъ его желаніи сдѣлать добро всякому и признаніи невозможности угодить всякому! Еще мудренѣе судебныя дѣла. Случается, что заводятъ тяжбу не только міряне съ служителями церкви, но и сами служители церкви между собою, что послѣдніе, вмѣсто того, чтобы подавать примѣръ миролюбія, иногда враждуютъ между собою. Какъ горько епископу входить въ разбирательство дѣлъ, не дѣлающихъ чести служителямъ церкви! Какъ прискорбно, если послѣдніе требуютъ правосудія по всѣмъ формамъ судопроизводства, не довольствуясь келейнымъ епископскимъ судомъ! Какъ тяжело бываетъ для епископа постановлять и утверждать строгіе судебныя приговоры! Не исчисляю другихъ затрудненій, представлявшихся мнѣ при мысли о епископскомъ санѣ и удерживавшихъ меня отъ принятія его. Долго они смущали меня, но настойчивыя внушенія съ разныхъ сторонъ побѣдили наконецъ мое смущеніе. Я подумалъ: въ голосѣ людей доброжелательныхъ и ревнующихъ о благѣ церкви не слышится ли мнѣ голосъ Божій, не согрѣшу ли я противъ Господа, не поступлю ли противъ воли Его, если пренебрегу этими внушеніями, если буду стоять на своемъ: „имѣйте мя отреченна“, если буду повторять одно: не раздѣляю вашего мнѣнія объ ожидаемой отъ меня пользѣ для церкви. Я не могъ долѣ колебаться. Во мнѣ заговорилъ долгъ послушанія. Вспомнилъ я сказанное мнѣ однажды великимъ миссіонеромъ русской церкви, митрополитомъ Иннокентіемъ, замѣчаніе, что между его многочисленными сотрудниками на миссіонерскомъ поприщѣ болѣе благонадежными и полезными оказывались тѣ, которые принимали на себя трудъ проповѣданія Евангелія между невѣрными по долгу послушанія, съ смиреннымъ сознаніемъ своей неспособности къ этому труду, чѣмъ

тъ, которые вызвались на него сами, по личному убѣжденію въ своемъ призваніи. Вспомнивъ эти слова, я подумалъ: о, еслибы Господь благословилъ и мое послушаніе! Что же касается до затрудненій, вышеуказанныхъ мною, въ нихъ я увидѣлъ побужденіе не въ тому, чтобы малодушно уклоняться отъ нихъ, а къ труду и подвигу, обязательному для всякаго призываемаго къ тому или другому служенію церкви и обществу. Ободряетъ меня также то, что епископское служеніе мнѣ суждено начинать под твоимъ руководствомъ, благодѣйшій и опытный въ церковныхъ дѣлахъ первосвятитель московской церкви и отецъ мой, притомъ въ знакомой мнѣ средѣ московскаго духовенства и общества, всегда благоволившихъ ко мнѣ. Но наипаче ободряетъ меня упованіе на благодать Божию, оскудѣвающая восполняющую. Вѣрую, что чрезъ святительское рукоположеніе сія благодать низойдетъ на меня. Мнѣ остается только пользоваться ея дарами, заботиться о томъ, чтобы они не вотще были приняты мною, наши во мнѣ благопріятную почву и принесли чрезъ мое недостоинство ожидаемые отъ меня плоды. Усердѣйше прошу васъ, архипастыри, споспѣшествовать вашими молитвами благоуспѣшному прохожденію предстоящаго мнѣ служенія св. церкви.

ПОУЧЕНІЕ

ВЪ ДЕНЬ СВЯТЫХЪ МУЧЕНИКОВЪ МАККАВЕЕВЪ
1-го АВГУСТА.

Пресвящен. Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго.

Души праведныхъ въ рудѣ Господня, якоже души Авраама и Исаака и Иакова, иже праотцы прежде закона, и прадѣды Маккавеевъ, нинѣ восхваляемыхъ отъ насъ. Снъ бо Маккавенъ, крѣпкодушныя звуки Авраама, поревновавше вѣрѣ своего праотца, Авраама, даже до смерти подвизались за благочестіе. Благочестно бо воспитавшеся и благозаконно пострадавше, они обличили нечестіе гордаго царя Антиоха. И ничего не предпочетши изъ временной жизни, ради вѣчной, все предали Богу: душу, юный возрастъ, разумъ, тѣло мягкое и воздаяніе чистоты, сохраненной воспитаніемъ. О благочестный корень изъ негоже вы произрасли Маккавені! О мать святая, родшая равночисленное седмици число! Молимъ васъ, Маккавенъ, съ матерію вашею Соломонію и мудрымъ учителемъ Елеазаромъ: егда предстоите Христу Богу, Егоже ради вы потрудились, прилежно сотворите мольбу о чelовѣчествѣ: творить бо Христосъ Богъ, елика хочетъ, и исполнить моленія ваши. (Стихира дневная).

Въ сей день память творимъ святыхъ семи мучениковъ Маккавеевъ, и матери ихъ Соломоніи, и учителя Елеазара. Кто они были? За что мы ихъ ублажаемъ?

Жили они безъ малаго за два вѣка до Рождества Христова. Вотъ обстоятельства, освѣщающія ихъ исторію. Послѣ плѣненія вавилонскаго, богоизбранный іудейскій народъ, возвращенный въ родную землю Кироу и послѣдующими царями персидскими,

никогда уже не возвращалъ себя госуларственной независимости; но былъ сперва подъ властію царей персидскихъ, затѣмъ подпалъ владычеству Александра Македонскаго, далѣе покоренъ былъ его преемниками, царями египетскими, а наконецъ и царями сирійскими, также наследниками власти Александра Македонскаго. Цари персидскіе, Александръ Македонскій и его преемники цари египетскіе оставляли покореннымъ Іудеямъ, болѣе или менѣе, свободу исповѣдывать отеческую вѣру ихъ во единого истиннаго Бога и совершать истинное богослуженіе во святомъ храмѣ іерусалимскомъ. Не рассказываемъ однакоже о бѣдствіяхъ, какія постигали евреевъ и въ это сравнительно еще хорошее время. Но вотъ подпали они владычеству сирійскаго царя Антиоха Епифана. Этотъ царь, взявъ и ограбивъ Іерусалимъ и избивъ многія тысячи Іудеевъ, воздвигъ злое гоненіе на ихъ вѣру, въ намѣреніи искоренить ее до конца. Антиохъ возымѣлъ намѣреніе во всемъ своемъ царствѣ, состоявшемъ изъ разноплеменныхъ народовъ, ввести общую языческую религію для того, какъ онъ писалъ въ своемъ указѣ, чтобы всѣ были однимъ народомъ. Между прочимъ Антиохъ повелѣлъ Іудеямъ, подъ смертною казнію, „прекратить всесоженія и жертвы и возліанія во святыхъ, отмѣнить субботы и праздники, устроить языческіе жертвенники, роши и капища, приносить въ жертву свиней и другой скоть, которымъ не гнушаются язычники, оставлять сыновей своихъ необрѣзанными, и вообще переимѣнить всѣ прежнія религіозныя учрежденія, законы, нравы и отеческіе обычаи“. Съ царскимъ указомъ по сему предмету присланъ былъ изъ столицы сирійскаго царства Антиохіи въ Іерусалимъ какой-то старикъ аеинянинъ (должно быть, одинъ изъ философовъ аеинскихъ). Ему поручено было ввести у Іудеевъ языческіе обряды богопочтанія, святой храмъ іерусалимскій посвятить языческому богу Дію олимпійскому, а храмъ самарійскій, что былъ на горѣ Гаризинѣ, переименовать въ храмъ Діа страинопримца, такъ какъ Самаряне были переселенцы изъ Вавилона, Сиріи и Месопотаміи. Итакъ въ 168 году до христіанской эры, храмъ іерусалимскій превращенъ былъ въ капище построеніемъ, повергъ жертвенника всесоженной истинному Богу, другаго жертвенника языческому Дію или Зевсу олимпійскому, и осверненъ идолическими жертвами. Въ притворахъ храма происходили студодѣнія

и сладострастныя пршества. Жертвенникъ наполнялся свиными и другими нечистыми жертвами. Языческіе жертвенники построены были и во другихъ городахъ Іудей. Каждый мѣсяць въ то число, въ которое родился царь, заставляли Іудеевъ присутствовать при жертвоприношеніяхъ, и принуждали причащаться жертвенныхъ внутренностей. Въ праздникъ Діониса, или Бахуса, въ честь этого бога, повелѣвалось Іудеямъ носить листы плющевыя. Для Іудеевъ одѣлалось невозможнымъ не только хранить свои праздники и субботы, но даже просто выдавать себя за Іудеевъ по вѣрѣ. Священныя книги ихъ отыскивали у нихъ, отбирали, рвали и жгли. Если же кто скрывалъ книгу закона, или замѣченъ былъ въ исполненіи какихъ-либо законныхъ обрядовъ, такого, согласно съ царскимъ указомъ, предавали смерти. Тагъ разъ донесено было на двухъ женщинъ, что они обрѣзали своихъ дѣтей: этихъ младенцевъ повѣсили на сосцахъ несчастныхъ матерей, которыхъ вѣтѣмъ обвели по городу и потомъ сбросили со стѣны городской. Въ другой разъ узнали, что нѣкоторые Іудей собрались въ пещерахъ, чтобы тайно праздновать субботу: ихъ сожгли, и они, чтобы не нарушить субботу, не оказали никакого сопротивленія.

Вотъ обстоятельства, среди которыхъ замучены были мудрецъ Елеазаръ, семь братьевъ Маккавеевъ и мать ихъ Соломонія.

Нѣкто Елеазаръ, изъ первенствующихъ книжниковъ, мужъ уже состарѣвшійся лѣтами, зраномъ лица благоглѣпный, добродѣтелию прензящный, принуждаемъ былъ открыто ѣсть свиное мясо, которое законъ запрещалъ Іудеямъ вкушать, которое вѣроятно принесено было въ жертву идолу. Онъ, славно предъизбравъ смерть лучше, нежели ненавистную жизнь, вольною волею пошелъ на муку. А на яству, которую нельзя было ѣсть изъ любви къ закону, онъ плюнулъ. Но беззаконники, приставленные къ жертвѣ, ради стародавняго знакомства съ этимъ мужемъ, наединѣ упрасивали его, чтобы онъ вкусилъ мяса, какое ему дозволено было ѣсть, которое нарочно для него было бы приготовлено, а только поназалъ бы видъ, будто онъ вкушаетъ жертвенное мясо, какъ повелѣно царемъ; чтобы, учинивъ сіе, онъ избавился отъ смерти, и ради старой съ ними дружбы получить помилованіе. Онъ же, воспріявъ мысль благую, достойную возраста, и старости, и сѣдинъ, и честнаго воспитанія ка-

кое получилъ отъ дѣтства, и Богомъ даннаго закона, отвѣтилъ имъ разсудительно: „хочу лучше, чтобы вы послали меня въ преисподню. Ибо возрасту нашему недостойно лицемѣрить, чтобы многіе изъ юныхъ подумали, что 90-лѣтній Елеазаръ перешелъ въ вѣру иноплемениниковъ, почему и они, ради моего лицемѣрія изъ-за маловременной жизни, соблазнятся мною и я навлеку ненависть и позоръ на мою старость. Хотя бы я даже и избавился нынѣшней муки человѣческой, но руки Всемогущаго не избѣгну, ни живой, ни умершій. Поэтому лучше нынѣ, мужественно разставшись съ жизнью, явлюсь достойнымъ своей старости; а юнымъ оставлю доблестный примѣръ, чтобы они усердно и доблестно умирали за честные и святые законы“. Ведущіе же его, ради сихъ словъ, которые считали безумствомъ, перемѣнили свое прежнее благорасположеніе къ нему на свирѣпость, и подвергли его бичеванію. Изнемогая въ мукахъ, Елеазаръ заставилъ изрекъ: „Господу, святой разумъ имущему, явно, что имѣя возможность избавиться отъ смерти, я терплю жестокаго страданія отъ ударовъ на тѣлѣ, а на душѣ сладко все это претерпѣваю страха ради Божія“. Такъ подъ ударами старецъ Елеазаръ и кончилъ жизнь, не только юношамъ, но и многимъ изъ народа оставивъ свою смерть въ примѣръ доблести и въ память добродѣтели.

И вопервыхъ, честною своею смертію онъ явилъ достоподржаемый примѣръ семи братьямъ Маккавеямъ.

Случилось, что эти семь братьевъ вмѣстѣ съ матерью были схвачены и принуждаемы предъ лицомъ самаго царя ѣсть противу правилъ свиное мясо, за что были мучимы бичами и воловьими жилами. Среди этой муки одинъ изъ нихъ, первенецъ, говорить царю: „чего ты хочешь допытаться отъ насъ? Что вывѣдать? Мы готовы скорѣе умереть, чѣмъ преступить законы“. Разгнѣвавшійся царь повелѣлъ разжечь сковороды и котлы. Когда они были быстро разжены, царь повелѣлъ первому, который говорилъ, отрѣзать языкъ и, содравъ со всего кожу, отѣчь оконечности членовъ, на глазахъ прочихъ братьевъ и матери. И когда онъ уже сдѣланъ былъ негоднымъ къ жизни по всемъ членамъ, царь приказалъ предать его огню, еще дышащаго, и печь на сковородѣ. Когда царь поднялся отъ сковороды, прочіе братья, вмѣстѣ съ матерью, поощряли другъ друга уме-

реть мужественно, говори между собою такъ: „Господь Богъ зрѣть и о истинѣ нашей утѣшается, какъ Моисей поеть въ пѣсни: и о рабѣхъ своихъ Богъ утѣшится“. Когда умеръ первый, повели на поруганіе втораго и, содравъ кожу съ волосами съ головы его, спрашиваютъ: „будешь ли ѣсть, прежде чѣмъ замучено будетъ все тѣло твое по частямъ“? А онъ отвѣчаетъ: „нѣтъ“. Тогда и сей по ряду принялъ мученіе, какъ и первый. Будучи же при послѣднемъ издыханіи, говоритъ: „ты, окаянный, губишь насъ въ настоящей жизни; но Царь міра воскреситъ насъ умершихъ ради своихъ законовъ, въ воскресеніи жизни вѣчной“. Потомъ выведенъ на поруганіи третій. Требуютъ, чтобъ онъ выдвинулъ языкъ; онъ высовываетъ и руки смѣло простираетъ и мужественно говоритъ: „отъ неба я это получилъ, и ради небесныхъ законовъ я это презираю, отъ неба же уповаю и опять воспріять“. Самъ царь и бывшіе съ нимъ удивились великодушію юноши, что ни во что считалъ онъ мученія. Когда и сей скончался, мучители стали мучить четвертаго. И вотъ уже передъ самою смертію онъ говоритъ: „лучше быть убитымъ отъ людей и чаить отъ Бога, что Онъ опять воскреситъ насъ; а тебѣ воскресеніе не будетъ въ жизнь, но въ муку“. Посемъ привели пятаго и стали мучить, и онъ, возрѣвъ на царя, нарекъ: „имѣя власть надъ людьми, ты смертный дѣлаешь, что хочешь. Но не думай, что родъ нашъ оставленъ Богомъ. Пожди, и узришь державу Его“. Привели шестаго. Уже начиная умирать, и тотъ нарекъ: „не обольщайся напрасно. Мы терпимъ это изъ-за себя, согрѣшивъ предъ Богомъ нашимъ; но ты не думай, что будешь неповиненъ, воздвигши борьбу противъ Бога“. Замучили и шестаго. Безмѣрно же дивная и благія памяти достойная мать, видя гибель семи сыновъ своихъ въ одинъ часъ, выносила эту муку благодушно ради упованія на Господа. Исполненная доблестной мудрости, она каждому изъ нихъ увѣщевала говоря: „не знаю, какъ во утробѣ моей вы явились; не я дала вамъ душу и жизнь, не я образовала и члены каждому изъ васъ, но Творецъ міра, который создалъ человѣческій родъ и устроилъ рожденіе всѣхъ. Онъ же и душу и жизнь паки вамъ возвратитъ съ своею милостію за то, что вы нынѣ сами собою жертвуете ради Его законовъ“.

Царь Антиохъ, хотя и считалъ себя униженнымъ, однакоже пренебрегая поношенія, какія пришлось ему выслушать отъ замученныхъ братьевъ, обратился уже съ ласкою къ самому юному, который еще оставался въ живыхъ. И этого послѣдняго не только убѣждалъ словами, но и клятвою увѣрялъ, что сдѣлаетъ его богатымъ и счастливымъ, если только тотъ откажется отъ отеческихъ законовъ. Даже клялся, что будетъ имѣть его за друга. Но какъ юноша сему не внималъ, то царь, призвавъ мать, увѣщевалъ ее, чтобъ она сама была совѣтницею юному сыну на спасеніе. Послѣ многихъ увѣщаній со стороны царя, мать обѣщала дать совѣтъ сыну своему. Но приклонившись къ сыну, она говоритъ: „сынъ мой, пожалѣй свою мать. Умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и все, что на нихъ; види уразумѣешь, что Богъ сотворилъ сіе изъ небытія; также появился и родъ человѣческій. Не убойся сего мучителя плоти твоей, но будь достоинъ своихъ братьевъ и прими смерть, чтобы мнѣ воспріять тебя отъ Бога опять вмѣстѣ съ братьями твоими въ милости Божіей“. И пока она еще говорила это, юноша говоритъ: „чего ожидаете? Не слушаю повелѣній царева, но слушаю повелѣнія закона, даннаго отцамъ нашимъ чрезъ Моисея. Ты, изобрѣтатель всякой злобы противъ Іудеевъ, не избѣжишь рукъ Божіихъ. Мы за грѣхи наши сіе страждемъ. Но хотя ради устрашенія и наказанія живой Богъ нашъ и прогнѣвался на насъ, однакоже паки примирится съ рабами своими. Я, какъ и братія мои, душу и тѣло мое предаю за отеческіе законы, призывая Бога, да будетъ вскорѣ милостивъ къ Израилю. На мнѣ и на братія моей престанетъ гнѣвъ Вседержителя, праведно воздвигнутый на весь родъ нашъ“. Тогда царь разъярился на него яростію еще болѣе лютою, горькое терпя посяганіе. Такимъ образомъ и сей седьмой преставился отъ жизни въ юношеской чистотѣ, во всемъ уповая на Бога. Послѣ же сыновъ сожжена была и праведная мать ихъ Соломонія.

Вотъ за что мы ублажаемъ святыхъ седмь мучениковъ братьевъ Маккавеевъ и доблестную мать ихъ Соломонію и учителя Елеазара. Этотъ праздникъ въ честь ветхозавѣтныхъ мучениковъ принадлежитъ къ числу самыхъ древнихъ въ христіанской церкви. Сіи ветхозавѣтные мученики были первообразами всѣхъ

мучениковъ христіанскихъ. Первые учителя проповѣдники христіанства непрерывно прославляли ихъ въ пѣсняхъ церковныхъ и въ поученіяхъ своихъ среди тѣхъ грозныхъ обстоятельствъ, въ которыхъ въ первые вѣка, — въ вѣка гоненій и мученичества, — выросла воинствующая юная церковь Христова. Оттого и праздники сей учрежденъ съ первыхъ дней христіанства.

Пересталъ ли онъ быть назидателемъ для церкви уже не юной, для церкви нашихъ дней? Да, перестаетъ. Но перестаетъ только потому, что мы забываемъ объ этомъ древнѣйшемъ праздникѣ; забываемъ, кто были семь братьевъ Маккавеевъ, перестаемъ учиться у нихъ, а еще менѣе думаемъ подражать имъ. А можемъ ли мы чему-либо поучиться у нихъ? Есть ли что-либо схожее между обстоятельствами ихъ и нашего времени?

Посмотрите, подумайте, за что они были замучены, за что они пожертвовали жизнью? За то, что не согласились нарушить богоустановленный постъ своего времени и своего народа. За то, что не хотѣли вкусить свиного мяса. Повидимому, незначительность? Да, повидимому. Но смотрите, какъ за этою кажущеюся незначительностію рядомъ стояло все, что было для избраннаго народа Божія самаго святаго и драгоцѣннаго. Ъсть свинное мясо значило нарушить законъ Моисеевъ, который запрещалъ это. Значило ѣсть пищу, принесенную въ жертву и посвященную идоламъ. Значило отказаться отъ жертвоприношеній и священнослуженія Богу истинному и поклониться богамъ чужимъ языческимъ. Значило допустить, чтобы храмъ единаго истиннаго Бога превращенъ былъ въ идольское капище. Значило отвергнуться не только обрядоваго закона Моисеева, но и нравственнаго, значило, терпѣть студодѣнія и всякую мерзость запустѣнія даже на мѣстѣ святѣ. Значило не только отречься отъ единаго истиннаго Бога, отъ святоотеческой вѣры, но и отъ своей народности, отъ народнаго обличія, отъ народной самостоятельности, отъ народной самобытности. Въ концѣ концовъ эта незначительность, вкушеніе свиного идоложертвеннаго мяса, означала всенародную духовную, вѣроисповѣдную, государственную смерть богоизбраннаго народа...

Посмотрите, подумайте, нѣтъ ли чего похожегаго и въ нашей жизни? Вотъ день святыхъ мучениковъ Маккавеевъ стоитъ какъ

разъ въ преддверіи христіанскаго, такъ-называемаго Спасова поста. Задайте же себѣ вопросъ, кто изъ насъ соблюдаетъ, кто не соблюдаетъ посты? Не соблюдаютъ очень многіе. Нѣкоторые сословія даже за стыдъ считаютъ соблюдать. Есть ли это незначительность? Вотъ ужъ два вѣка на Руси, въ нѣкоторыхъ кругахъ считалось это незначительностію. Но теперь къ нашимъ днямъ послѣдствія этой кажущейся незначительности выясняются больше и больше. Посмотрите, подумайте. Несоблюдающіе постовъ не отрекаются ли отъ церковныхъ уставовъ? Не отрекаются ли во всемъ строѣ жизни отъ святоотеческихъ обычаевъ? Не отрекаются ли отъ церковныхъ службъ? Не отрекаются ли отъ самыхъ существенныхъ учрежденій въ христіанскомъ священнодѣйствіи, отъ святыхъ таинствъ, отъ исповѣди, отъ причастія? Не унижаютъ ли таинство брака, не ругаются ли надъ священствомъ, не начинаютъ ли издѣваться даже надъ крещеніемъ? Не отвергаются ли святоотеческой вѣры и всѣхъ началъ христіанской нравственности? Не отвергаютъ ли бытіе истиннаго Бога? А такъ какъ безъ Божества, безъ религіознаго культа, быть человеку нельзя, то не вводится ли у насъ даже идолопоклонство, поклоненіе мамонѣ чрева, мамонѣ корысти, мамонѣ всяческаго чувственнаго наслажденія, мамонѣ зависти и ненависти ко всему, что выше насъ, что богаче, что благоденственнѣе? Не сочиняются ли даже новозымышленныя вѣры, которыя въ концѣ концовъ ведутъ къ гибели всякой вѣры въ истиннаго Бога и всякой возвышенной нравственности?

Все это изъ кажущихся незначительностей, изъ мелкихъ сѣмянъ произрастало, расло и выросло на нашихъ глазахъ въ большое дерево съ обильными плодами, горечь которыхъ уже почувствовалась рѣзко. Поживемъ, посмотримъ и увидимъ, что это дерево разрастется еще шире, укоренится еще глубже, а укоренившись и разросшись заполнить, согласно съ пророчествами, и всю землю, намъ спящимъ, намъ бездѣйствующимъ, намъ поблажающимъ во-первыхъ себѣ, а далѣе и всѣмъ и всему. Мало-по-малу, мы отстаемъ отъ святоотеческихъ обычаевъ, отъ свято-отеческой вѣры, отъ святаго Бога святыхъ отецъ нашихъ, поблажая себѣ и другимъ, по чувствамъ безразличія и холодности, безопасности и лѣности. Конечно, пока еще никто

не нудить насъ дѣлать дальнѣйшіе шаги къ отступничеству, никто не преслѣдуетъ за вѣру, пока мы еще не дошли до конца. Но далеки ль мы и отъ болѣе тяжелыхъ временъ? Не видѣли ль, не видимъ ли и мы даже кровавыхъ гоненій за вѣру, не говори о гоненіяхъ коварныхъ, характера Юліана богоотступника, въ одной изъ самыхъ передовыхъ странъ христіанской Европы? Не видимъ ли такъ-называемой культурной борьбы противъ христіанства въ другой изъ самыхъ передовыхъ странъ христіанской Европы? Не провозглашается ли, не осуществляется ли символъ — такъ-называемой борьбы за существованіе не только во всей христіанской Европѣ, но и въ нашемъ издревле христіанско-любивомъ отечествѣ? Подумайте, куда мы идемъ? Какъ остановиться? Какъ удержать себя и другихъ у бездны, въ которую готовы упасть?

Поразительно Евангеліе Христово, какое читается нынѣ въ честь святыхъ мучениковъ. „Всякъ, иже исповѣсть Мя предъ чловѣками“, глаголетъ Господь, „исповѣмъ его и Азъ предъ Отцемъ моимъ небеснымъ“. А исповѣдуемъ ли мы Христа предъ людьми? Не стыдимся ли исповѣдывать Его тамъ, гдѣ не стыдились исповѣдывать Его наши отцы? „А кто отвержется Мене предъ людьми“, глаголетъ Господь, „отвергуся его и Азъ предъ Отцемъ моимъ, иже на небесѣхъ“. Не отвергаемся ли мы Христа дѣлами? Не отвергаемся ли помыслами? Не отвергаются ли нѣщии изъ насъ и словами, и устами, а не только-что сердцемъ и дѣлами? „Не думайте“, глаголетъ Господь, „что Я пришелъ принести миръ на землю; не миръ пришелъ Я принести, но мечъ. Ибо Я пришелъ разлучить чловѣка съ отцемъ его, и дочь съ матерью ея, и невѣстку съ свекровью ея. И врагъ чловѣку домашніе его“. Сія слова Господни имѣли ясное приложеніе къ жизни въ первые вѣка христіанства, въ вѣка гоненій, въ вѣка юнаго роста Христовой церкви. Посмотрите, не начинаютъ ли рѣзко выясняться сіи же Господни слова и въ наши дни среди насъ, во дни явнаго упадка христіанства даже среди христіанскаго народа? Подумайте вотъ о чемъ: на нашей памяти, на нашихъ глазахъ наши дѣды еще горячо и стойко преданы были вѣрѣ Христовой и святоотеческимъ обычаямъ; отпы многихъ относились ко всему этому уже холодно и безразлично;

а дѣти и внуки уже ничего не чувствуютъ въ отношеніи къ благочестивой старинѣ, кромѣ ненависти и пренебреженія, и пренебреженія уже не страдательно-терпѣливаго, но ядовитоялобнаго, готоваго разрушать все, что по ихъ мнѣнію уже отжило и жить мѣшаетъ...

О мученицы святіи! О доблестніи Маккавей, съ приснопамятными матерью вашею и учителемъ Елеазаромъ! „Егда предстоите Христу, егоже ради потрудитесь, прилежно сотворите мольбу о челоуѣчествѣ“... Аминь.

ВОЗЗВАНІЕ КЪ ПРАВОСЛАВНЫМЪ БРАТЬЯМЪ.

Господи, Іисусе Христе, Сыне Божій даждь славу Имени Твоему святому ¹⁾. Да любящія Имя Твое вселятся въ Немъ ²⁾. Яко въ Немъ источникъ Живота, во свѣтъ Его узримъ Свѣтъ ³⁾.

Имя Іисусъ Христосъ принадлежитъ Спасителю человѣческаго рода. Симъ именемъ облеченъ всемогущій Творецъ вселенныя, когда снишелъ на землю, да спасетъ люди своя отъ грѣхъ ихъ. Во Христѣ Іисусѣ совершилось наше примиреніе съ Богомъ,— и человекъ получилъ область быть чадомъ Божиимъ. Потому-то: „Нѣтъ иного имени подъ небесемъ, даннаго въ человѣцѣхъ, о Немже подобаетъ спастися намъ ⁴⁾. Изъ сего выходитъ, что для истиннаго христіанина не можетъ быть ничего столько вожделѣннаго и любезнаго, какъ сладчайшее имя Его Божественнаго Искушителя — Господа нашего Іисуса Христа. Въ немъ предъль всѣхъ высреннихъ стремленій нашего безсмертнаго духа;— вѣчная жизнь и райское блаженство всякаго разумнаго существа.

¹⁾ Молит. на суб. полунощ. св. Евстратія.

²⁾ Псал. 68—37.

³⁾ Въ велик. Славос. на утренн.

⁴⁾ Дѣян. Апост. 4—12.

Но посмотрите, присные о Христъ братіе, что нѣкоторые изъ насъ воздаютъ въ сіи времена безцѣнному и ни съ чѣмъ несравнимому имени Господа Иисуса Христа! Разсмотримъ свои нынѣшнія произведенія литературы, — и къ удивленію примѣтимъ, что на страницахъ оной рѣдко гдѣ можно встрѣтить сіе великое имя — Иисусъ Христосъ — написанное полными буквами; яко же неотмѣнно подобаетъ Ему, какъ Богу, вмѣющему безконечное превосходство, славу и честь, если и всюду быть превозносиму, то тѣмъ паче въ семъ пребожественномъ имени Своемъ, насъ ради человѣкъ и нашего ради спасенія, Имъ на Себя принятомъ. Между тѣмъ, что же мы видимъ? Тогда какъ было бы прилично вездѣ имени Божію написовѣтиса буквами курсивными, мы вмѣсто сего почти всюду встрѣчаемъ, въ произведеніяхъ современной литературы какіе-то жалкіе обрывки словъ, изображаемые сице: І. Х., І. Хр., Ис. Хрис., Ис. Хр. или І. Христосъ.

Видѣніе сихъ знаковъ производитъ тяжелое впечатлѣніе на сердце благочестиваго читателя, которому слышится въ сихъ знакахъ писателей невѣдѣніе и отсутствіе любви ихъ къ Господу и Спасителю всѣхъ вѣрныхъ благословенно грядущихъ во Имя Его Господне. И въ самомъ дѣлѣ, — кто можетъ прочитать оныя зримые знаки, взятые изъ полнаго слога имени Иисуса Христа и особенно написуемые въ раздѣльность?!.. Они не даютъ писателямъ своимъ душевнаго спасенія и читателей книгъ ихъ оставляютъ безъ мирныхъ плодовъ Святаго Духа. О, Иисусъ Сладчайшій! Свѣте тихій Святыхъ Троицы! Тако ли воздается Тебѣ — Создателю нашему и Искупителю отъ разумнаго созданія Твоего? что даже въ написаніи Твоего Святѣйшаго имени полный слогъ умалили, изуродовали, раздѣлили и обезобразили; уже нѣтъ Ему ни вида, ни доброты; но видъ написанія его умаленъ и обезчещенъ паче всѣхъ сыновъ человѣческихъ ⁵⁾ вышеозначенными знаками, коихъ не имѣеть возможности прочитать человѣкъ малограмотный, а тѣмъ паче не свѣдущій въ догматахъ Христовой церкви. Это несправедливое дѣйствіе наноситъ оскорбленіе религиозному чувству человѣка, потому что въ немъ онъ ясно видитъ неуваженіе лица, именемъ тѣмъ упущаемымъ

⁵⁾ Св. пророка Исаи, 52 г. 3 ст.

или сокращаемымъ знаменуемаго. Вѣдь и въ обыкновенномъ ходѣ общечеловѣческой жизни, никто изъ насъ не будетъ почитать признакомъ уваженія себя, когда его будутъ въ письменности изображать буквами, коихъ прочитатъ невозможно.

Поэтому, возлюбленнѣйшіе христіане, члены Христовой Церкви, чада благодати Новаго Завѣта! прїидите съю и, сошедшея вкупѣ, станемъ предъ величіемъ имени Иисусъ Христова, и общимъ совѣтомъ разсудивше елико возможно, уразумѣемъ Его необъятное значеніе въ дѣлѣ нашего спасенія... Нельзя найти сравненія, коимъ бы можно было выразить ту безпредѣльную тщету, которая является тамъ, гдѣ отсутствуетъ имя Господа Иисуса. Еслибы сказать, что отнять солнце въ природѣ, или воздухъ ея или же стихію воды: все это такіе предметы, кои не имѣютъ къ сравненію здѣсь никакого мѣста.

Богъ — Богъ вѣчный, устроивый концы земли, не утрудится, ниже изалчеть; во свѣтѣ живой неприступномъ, Источникъ безконечнаго блаженства и всевозможная полнота неисповѣдимыхъ совершенствъ, явленно въ міръ прїиде и съ земными яко человекъ поживѣ и оставилъ какъ безцѣнный даръ и залогъ безпредѣльной любви къ человекѣству Свое всемогущее имя Иисусъ, да вѣрующій въ Него спасается, призывающій освящается, молящійся избѣгаетъ козней лукаваго,—и всякій человекъ да находитъ себѣ въ Немъ неизмѣнную радость и безсмертное наслажденіе. Ибо Онъ есть Богъ нашъ и нѣсть развѣ Его спасай; творяй великая и неизслѣдованная, славная же и ужасная, имъ же нѣсть числа. Имя Господа Иисуса Христа лежитъ въ основаніи святой церкви: Основанія бо инѣго никтоже можетъ положить, паче лежащаго еже есть Иисусъ Христосъ ⁴⁾). Отсюда выходитъ, что всѣ церковныя службы, пѣснопѣнія, каноны и молитвы утверждаются на имени Господа Иисуса Христа и вращаются окрестъ Его, какъ планетная система около солнца. Теперь, если отнять имя Господа Иисуса Христа, то должна пасть вся область религіи, какъ неизбѣжно падеть и природа при уничтоженіи солнца. Вѣдь и дерево засохнетъ, когда корень поврежденъ, и ручей изсыхаетъ, когда истокъ загражденъ; а тѣмъ паче, если отнимутъ главу у живаго существа... Но здѣсь яв-

⁴⁾ 1 Коринѣ. 3 г. 11 ст.

ственно зрится отнятіе главы у христіанскихъ народовъ. Ибо, по изреченію святаго Апостола, Іисусъ Христосъ есть Глава Церкви; но многіе писатели современнаго вѣка, по своей учености, сокрывая имя Главы въ непонятную титулу, чрезъ это отнимають оную отъ зрѣнія и произношенія устнаго, а вмѣстѣ съ симъ и отъ разумнаго сознанія людей, если не всѣхъ вообще, то всѣхъ малоразвитыхъ, составляющихъ большинство вѣрующаго общества. И вся Церковь Христова въ своихъ членахъ должна страдать, какъ страждетъ и томится человекъ при разлученіи души отъ тѣла; потому что духовная смерть неизбѣжно является тамъ, откуда устраняють всемогущее и всеизжительное имя Божіе, проливающее изъ себя свѣтъ, жизнь и неистощимые токи благодати.

„Если никтоже можетъ рещи Господа Іисуса, точію Духомъ Святимъ“¹⁾, то естественно для всѣхъ вѣрныхъ чадъ Христовой Церкви имя Іисусъ Христосъ есть источникъ освященія, всегда готовый во устахъ. И всякъ иже аще призоветъ сіе имя Господне спасется²⁾. Изъ непрерывнаго опыта всѣхъ святыхъ благоугодившихъ Господу, свидѣтельствуемъ, что безъ имени Іисуса Христа въ духовной жизни нельзя жить ни единого мгновенія. Сіе имя Іисусово составляетъ самое существо молитвы и есть во всемъ значеніи слова ея дыханіе; если отнято будетъ дыханіе, то все христіанство впадетъ въ состояніе духовной замертвѣлости; снова тьма покроетъ землю, и мракъ будетъ простертъ надъ вседенною; снова небо содѣлается для человека недоступнымъ, и человекъ потеряетъ все, что только составляетъ высокую цѣль его бытія на земли; по необходимости онъ долженъ погрузиться въ состояніе животной жизни и будетъ развивать оную лишь въ предѣлахъ чувственныхъ удовольствій. Всѣ подвижники благочестія, мужи духовнаго разума, достигшіе возможнаго на земли духовно-нравственнаго состоянія, и какъ свѣтила небесныя просіявшіе на тверди христіанскаго міра во свитыню духа, достигли своего небеснаго блаженства единственно именемъ Господа нашего Іисуса Христа, къ Которому они придѣлили свою жизнь, дыханіе, помышленіе и озарились отъ Него

¹⁾ 1 Коринѣ. 12 г. 3 ст.

²⁾ Пр. Іоанн. 2 г. 32 ст. Къ Римлян. 10 ч. 13 ст.

свѣтомъ благодати, какъ звѣзды отъ Солнца Правды. Иисусъ Христосъ, будучи Богъ безпредѣльный, пучина святости и полнота всевозможныхъ совершенствъ, не можетъ не освящать приближающихся къ Нему, и пресвятое имя Его въ нѣдрахъ сердца своего содержащихъ и устами исповѣдающихъ, также въ умѣ, волѣ, помысленіяхъ и во всѣхъ чувствахъ своего существа, присно память Его имущихъ. И что сказать? Имя Господа нашего Иисуса Христа есть средоточная держава всего духовно-правственного міра, душа духовъ, животворный свѣтъ человѣкамъ, жизнь всего живущаго и его дыханіе... но мы изнемогаемъ предъ безконечнымъ предметомъ,—и кто можетъ оный уразумѣть? Не могутъ уразумѣть имени Иисусова ни весь дольний міръ, ни горній; ни даже оба вкупѣ... По свидѣтельству священныхъ книгъ, Ангельскія чиновачія, окружающія престолъ Вседержителя, — эти вторые свѣты, Свѣту первому предстоящіе, желаютъ проникнуть въ тайну необычайнаго чудеса, но оно превышаетъ ихъ пламенные умы. И никто же знаетъ Сына токмо Отецъ⁹⁾, Иже, вначалѣ небеса всеильнымъ словомъ Своимъ утверждаетъ¹⁰⁾. И святой Апостолъ говоритъ: Тѣмъ же создана быша всяческая яже на небеси и на земли, видимая и невидимыя¹¹⁾, въ послѣднія же времена Тоежде Слово плоть бысть и вселися въ ны¹²⁾. Это Слово — Богъ и Богочеловѣкъ есть Иисусъ Христосъ. Онъ бѣ искони къ Богу, — вся Тѣмъ быша, и безъ Него ни что же бысть еже бысть¹³⁾.

Теперь уразумѣвайте всю важность, пужду и значеніе для всего міра Божественнаго имени Иисуса Христа: отъ человѣкъ убо уничиженну, отъ Бога же избранну честну¹⁴⁾; равнаго которому ничего нѣтъ ни на небеси горѣ, ни на земли низу. Имя Иисуса Христа, по слову святаго апостола, паче всякаго имени¹⁵⁾ превыше всякаго начальства, и власти, силы, и господства, и всякаго имени, именуемаго не точію въ вѣцѣхъ семъ, но и въ

⁹⁾ Матѣ. 11 г. 27 ст.

¹⁰⁾ Ирмосъ Воскр. 7 гласа 2-я пѣснь.

¹¹⁾ Къ Колос. 1 г. 16 ст.

¹²⁾ Еванг. Іоан. 1 г. 14 ст.

¹³⁾ Еванг. Іоан. 1 г. 2 ст.

¹⁴⁾ 1 Петр. 2 г., 4 ст.

¹⁵⁾ 2 Филип. 2 г., 9 ст.

грядущемъ ¹⁴⁾. И далѣ тотъ же апостолъ о себѣ свидѣтельствуеть: не судихъ что вѣдѣти, точію Іисуса Христа ¹⁵⁾. Кого 5508 лѣтъ ожидало человѣчество, какъ своего Искупителя, и когда Онъ въ смотрѣніи исполненія временъ ¹⁶⁾ явился на земли, то благоизволилъ возложить на себя имя Іисусъ Христосъ. Итакъ, Онъ будучи Богъ боговъ и Господь господей, Богъ великій и вѣрный и страшный, Которому съ трепетомъ предстоить всѣ небесныя чиновачалія, неустыдился, вмѣстѣ съ человѣческою плотію, кромѣ грѣха, принять на Себя имя Іисусъ Христосъ; такъ почему же нѣкоторые изъ современныхъ писателей, какъ бы презирая Божественное имя Іисусъ Христосъ, лишаютъ Его полноты буквального изображенія? Господь говоритъ: „аще кто постыдится Мене, то и Сынъ человѣческій постыдится его предъ Отцемъ небеснымъ“... Смотрите, чтобы не подпасть сему грозному опредѣленію небеснаго Судіи...

Въ Богопревознесенномъ имени Іисусъ Христовъ для насъ совмѣщается все, что только можетъ составлять предметъ самолюбившихъ надеждъ и сладостнѣйшихъ обѣтованій, какъ настоящей жизни, такъ и грядущаго вѣка. А будучи таковымъ Оно и должно занимать первое и видное мѣсто — гдѣ бы ни было: въ сердцахъ ли или на бумагахъ.

Скорбь намъ есть велія и непрестающая печаль сердцу видѣть невыразимое заблужденіе: ничье, никогда имя въ печати не было такъ совращаемо и умаляемо, какъ имя Господа Іисуса Христа; имена язычниковъ и людей порочныхъ, не только не имѣющихъ права на извѣстность, но нерѣдко составляющихъ собою позоръ человѣчества, не теряютъ права на пребываніе въ печати своихъ именъ... Но увы! Лишается сей чести единственное имя Іисуса Христа; Ему же, по святому апостолу, поклонится всяко колѣно небесныхъ, земныхъ и пресподнихъ ¹⁷⁾. Сынъ Божій, нося на Себе имя Іисусъ Христосъ претерпѣлъ за животъ міра крестъ и распятіе: иже извѣнъ бысть за грѣхи наши, мученъ бысть за беззаконія наши. Наказаніе мира нашего

¹⁴⁾ Къ Ефессямъ 1 г., 21 ст.

¹⁵⁾ 1 Коринто. 2 г., 2 ст.

¹⁶⁾ Ефес. 1 гл., 10 ст.

¹⁷⁾ Къ Филип. 2 гл., 10 ст.

на Немъ, язвою Его мы вси исцѣляхомъ ²⁰⁾, и Онъ есть сіяніе славы Божіей и образъ ипостаси Его, носить же всяческая глаголомъ силы Своея ²¹⁾. Но мы боимся и ужась объемлетъ насъ: дѣло непосредственно относится къ лицу Самаго Бога, страшнаго во гнѣвъ Своемъ, и ревность имущаго о славъ Пресвятаго имени Своего! Аще отверзеть небо, трепеть пріимуть отъ Него горы, и растаютъ якоже таетъ воскъ отъ лица огня. Все обратится въ ничто, если только обратитъ на землю своей прогнѣванный взоръ. Обаче не творить сего: но мигуетъ всѣхъ и презираетъ грѣхи человѣкамъ въ покаяніе. Любить же сущія вся и ни чesоже гнушается, якоже сотворилъ есть: падить же вся, яко Его суть, — Владыка душелюбець ²²⁾.

Итакъ, христілюбивые люди Россійской земли, именемъ Господа нашего Ісуса Христа просимъ изъ васъ въ особенности тѣхъ, кому дарованъ свыше разумъ писать книги для пользы во спасеніе собратій своихъ, впредь имя Божіе напишутъ полнымъ слогомъ, якоже неотмѣнно подобаеть ему, а неусѣченнымъ, который не принять въ русскомъ нарѣчїи. Ревнуйте подражать первенствующимъ христіанамъ, кои имѣли такую неограниченную любовь къ своему Божественному Спасителю, что святѣйшее имя Его Ісусъ Христосъ жеглазомъ вѣжгали на своемъ тѣлѣ, — и Оно писалось золотымъ бубвами. Такъ и должно быть! Имя Божіе есть источникъ неописанной красоты для всего, — гдѣ только Оно будетъ изображаемо и любовію отъ насъ благочестивыхъ христіанъ поминаемо въ наше спасеніе.

Современныя секты произошли единственно отъ того, что мало уже гдѣ имя Спасителя нашего Ісуса Христа стало быть видимо въ нынѣшнихъ книгахъ, а также и произносимо устами... Еретники говорятъ про нашихъ христіанскихъ писателей книгъ такъ: „въ Бого они вѣрують, Того имени не проповѣдуютъ и въ книгахъ не пишутъ!... Такъ на чѣмъ же удержится ихъ вѣра? Чтожъ вы скажете на сіе?... Ужели то, что какъ имя Ісуса Христа всѣмъ извѣстно, то и писать Его излишне... Но здѣсь то и обнаруживается предъ всѣми людьми отсутствіе вашей любви къ Спасителю всего міра.

²⁰⁾ Прор. Ісаїи 52 гл., 5 ст.

²¹⁾ Евр. 1 г., 5 ст.

²²⁾ Премудр. Солом. 11 гл., 24 ст.

Намъ могутъ возразить: почему же въ славянскомъ языкѣ принято сокращеніе слова и всякое слово въ немъ можетъ быть написано подъ титлою?

Это происходило слѣдующимъ образомъ: пишется въ древнихъ исторіяхъ, что въ далекія отъ насъ времена, когда еще не было печатныхъ книгъ, и когда церковныя книги для прочности писались на пергаментъ, то по дороговизнѣ онаго, для того, дабы какъ можно болѣе помѣстить словъ на всякомъ листѣ, допущено было сокращеніе слоговъ во всей рѣчи. Но хотя сіе и сдѣлано по крайней необходимости, но не обошлось безъ вредныхъ для церкви послѣдствій. Появившіеся во времена патріарха Никона раскольники нашли въ этомъ одинъ изъ случаевъ къ отступленію отъ православной христіанской вѣры. Они стали писать Божественное имя Спасителя нашего Іисусъ не такъ, какъ подобаетъ, а просто Ісусъ; производили съ православными безчисленные споры, называя истинною всѣмъ видимую ложь. Затерялась правильность написанія имени Господа нашего Іисуса Христа и она погрязла въ тинѣ заблужденія, своимъ упорствомъ отторгнувши себя отъ единности Христовой церкви и доселѣ воспеваютъ въ своемъ отступленіи отъ православія.

Изъ всего вышесказаннаго нами слѣдуетъ такое заключеніе: сладчайшее и пребожественное имя Господа нашего Іисуса Христа должно быть писано не только полными буквами на бумагѣ, но Оно должно быть написано Духомъ Святымъ на сердцѣ всякаго христіанина. Этому примѣръ былъ показанъ на святомъ Игнатіѣ Богоносцѣ—епископѣ антиохійскомъ, когда, по растерзаніи его за вѣру во Христа звѣрми, нашли цѣльнымъ сердце его и тамъ златые буквы: „Іисусъ Христосъ“, которому мы все православныя христіане покланяемся со Отцемъ и Святымъ Духомъ, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ. Аминь.

Мѣсяца августа 13 дня { Составители сего С. Г. М. І.
1889 года.

ОГЛАВЛЕНІЕ ВТОРАГО ТОМА
ПРАВОСЛАВНАГО ОБОЗРѢНІЯ

з а 1889 г о д ъ .

М А Й - І Ю Н Ь .

I.—Религіозность — основа и опора нравствен-ности. <i>А. Ѳ. Гусева</i>	<i>Стр.</i> 3 — 66
II.—Братьямъ славянамъ. <i>Преосвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго</i>	67 — 77
III.—Библейскія женщины	78 — 161
IV.—Изъ исторіи полемики съ расколомъ. <i>II. Смирнова</i>	162—189
V.—Критическій обзоръ главнѣйшихъ мнѣній объ антихриств. <i>II. Орлова</i>	190—266
VI.—О важности и необходимости молитвы. <i>Свящ. В. Евл. Бѣликова</i>	267—274
VII.—Св. Іустинъ и синоптическія Евангелія. <i>Ант. Спасскаго</i>	275—379
VIII.—Поученіе въ день празднованія 50-ти-лѣтія возсоединенія западно-русскихъ униатовъ 8-го іюня 1889 года въ Вильнѣ. <i>Высокопреосвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго</i>	380—393
IX.—Воззваніе синодальнаго члена, высокопреосвященнаго Леонтія архіепископа холмско-варшавскаго къ возсоединеннымъ отъ Уніи съ православною церковію прихожанамъ Холмской Руси и Подлясья	394—397

- X.—Извѣстія и замѣтки: Годичное собраніе Православнаго Миссіонерскаго Общества.—Торжественное молебствіе въ Казанскомъ соборѣ. 398—400

І Ю Л Ь - А В Г У С Т Ъ.

I.—Слово о пользѣ воскреснаго отдыха. <i>Свящ. Ф. Орнатскаго</i>	401—411
II.—Критическій обзоръ главнѣйшихъ мнѣній объ антихриствѣ. (Окончаніе). <i>П. Орлова</i>	412—442
III.—Мухаммеданская космогонія. <i>А. Ф. Гусева</i>	443—496
IV.—Библейскія женщины	497—624
V.—Нѣмецкій духъ въ русской наукѣ церковнаго права. <i>Н. Заозерскаго</i>	625—657
VI.—Бернардъ влервосскій, какъ церковный дѣятель и проповѣдникъ. <i>Евгенія Коремна</i>	658—752
VII.—Рѣчь высокопреосвященнѣйшаго Іоаннікія, митрополита московскаго, сказанная къ новорубоположенному епископу Виссаріону, 30-го іюля 1889 года	753—756
VIII.—Рѣчь архимандрита Виссаріона, при нареченіи его дмитровскимъ епископомъ въ московской Святѣйшаго Синода конторѣ, 1839 г. іюля 27.	757—760
IX.—Поученіе въ день святыхъ мучениковъ Маккавеевъ 1-го августа, <i>Преосвященнаго Нпканора, архіепископа херсонскаго и одесскаго</i>	761—770
X.—Воззваніе къ православнымъ братьямъ.	771—778
XI.—Оглавленіе II-го тома „Православнаго Обзорнія“ за 1889 года.	779—780

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго Комитета печатанъ дозволяется. Москва. Августа 28-го дня 1889 года.

Цензоръ свящ. Іоаннъ Петропавловскій.

Въ редакціи „Православнаго Обозрѣнія“

ПРОДАЮТСЯ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ.

I. Размышленія о сущности христіанской вѣры. Соч. Гизо. Переводъ *свящ. Н. Сергіевскаго*. М. 1865 г. Ц. 1 р., съ пер. 1 р. 20 к.

II. Вѣчная жизнь. Публичныя чтенія Э. Навиля. Перев. *свящ. Н. Сергіевскаго*. М. 1865 г. Ц. 75 к., съ пер. 1 р.

III. Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ: Татіана, Аѳинагора, Теофила Антіохійскаго, Ермія философа, Мелитона Сардійскаго и Минуція Феликса. Изданы въ русскомъ переводѣ съ введеніями и примѣчаніями *свящ. П. Преображенскимъ*. М. 1867 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.

VI. Сочиненія св. Ириней Ліонскаго. I. Пять книгъ противъ ересей. II. Отрывки изъ утраченныхъ сочиненій. Изданы *свящ. П. Преображенскимъ*. М. 1871. Цѣна 3 руб. съ пересылкою.

V. Вопросъ о злѣ. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Перев. *свящ. Н. Протопопова*. М. 1872 г. Ц. 75 к., съ перес. 1 р. сер.

VI. Чудеса Господа нашего Іисуса Христа. Объяснительныя примѣчанія къ евангельскимъ повѣствованіямъ о чудесахъ Христовыхъ. Сочиненіе Дублинскаго архіепископа Тренча, переведенное *А. З. Зинovieвымъ*. Москва. 1883 г. Цѣна 1 руб. 30 коп. съ пересылкою.

VII. Изъ лекцій по церковному праву. О. проф. моск. университета Н. К. Соколова. Вып. I. Введеніе въ церковное право. М. 1874. Ц. 1 р., съ перес. 1 р. 20 к.

Выпускъ II. Система каноническаго права: о составѣ церковнаго общества. Ц. 80 к., съ перес. 1 р., а обоихъ выпусковъ—ц. съ перес. 2 р.

VIII. Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Ч. I. Обозрѣніе источниковъ для исторіи древнѣйшихъ сектъ. *Прот. А. М. Иванцова-Платонова*. Ц. 2 р. съ перес. 2 р. 50 к.

IX. За двадцать лѣтъ священства (1863 — 1883 г.) Слова и рѣчи *прот. А. М. Иванцова-Платонова*, законоучителя Александровскаго военнаго училища и профессора Московскаго Университета. Москва, 1884 г. Цѣна 3 р. съ пересылкою 3 р. 50 к.

X. Христосъ. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Москва, 1881 г. Цѣна 75 к., съ пересылкою.

XI. Теорія древле-русскаго церковнаго и народнаго пѣнія на основаніи автентическихъ трактатовъ и акустическаго анализа. Сочиненіе Юрія Арнольда. Москва, 1880 г. Цѣна 2 руб. съ пересылкою.

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

ВЪ 1889 ГОДУ ИЗДАЕТСЯ НА ПРЕЖНИХЪ ОСНОВАНІЯХЪ.

Подписная цѣна на годовое изданіе съ пересылкою — въ Россіи **7 руб.**, за границею **8 руб.**

Подписка принимается: въ *Москвѣ*, у редактора журнала протоіерея при церкви Теодора Студита, у Никитскихъ воротъ, П. А. Преображенскаго и у извѣстныхъ книгопродавцевъ; въ *Петербургѣ* — въ книжномъ магазинѣ *Тузова*. Иногородные благоволятъ адресоваться *исключительно* такъ: въ редакцію «Православнаго Обозрѣнія» въ *Москвѣ*.

Просимъ обратить **особенное вниманіе**: желая облегчить пополненіе церковныхъ бібліотекъ и бібліотекъ учебныхъ заведеній духовнаго вѣдомства и министерства народнаго просвѣщенія, для коихъ «Православное Обозрѣніе» рекомендовано учебнымъ начальствомъ, редакція «Православнаго Обозрѣнія» находитъ возможнымъ доставить подписчикамъ это изданіе за 1878, 1881, 1882, 1883, 1884 и 1885 гг., по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: для выписывающихъ его за одинъ какой-либо годъ — *пять руб.*, за два года — *семь руб.*; за три — *десять руб.*, за четыре — *тринадцать руб.*, за пять лѣтъ — *семнадцать руб.* за шесть лѣтъ — *двадцать одинъ руб.* съ пересылкою.

Экземпляры «Правосл. Обозр.» за 1886 и 1887 гг. *всѣ разошлись*; за 1888 годъ остается прежняя — *семь руб.*

ВЪ РЕДАКЦИИ МОЖНО ПОЛУЧАТЬ:

Оставшіяся въ небольшомъ количествѣ экземпляровъ Писанія мужей апостольскихъ, изданныя въ русскомъ переводѣ со введеніями и примѣчаніями къ нимъ свящ. П. А. Преображенскимъ. Цѣна съ пересылкою 2 р. — Кроме того:

1) Указатель къ „Православному Обозрѣнію“ за одиннадцать лѣтъ 1860—1870 гг., составленный П. А. Ефремовымъ. Цѣна Указателя 75 к., съ пересылкою 1 р.

2) Псалтирь въ новомъ славянскомъ переводѣ Амвросія (Зертисъ-Каменскаго) архіепископа Московскаго. Москва 1878 г. Цѣна 50 коп.

Редакторъ-издатель *прот. П. Преображенскій.*

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго комитета печатать дозволяется. Москва, Августа 28-го дня 1889 года.

Цензоръ *свящ. Іоаннъ Петропавловскій.*

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

1889

Сентябрь.

СОДЕРЖАНІЕ:

- I.—ВОПРОСЫ И СОБЫТІЯ ШЕСТИДЕСЯТЫХЪ ГОДОВЪ И ОТНОШЕНІЕ КЪ НИМЪ МИТРОПОЛИТА ФИЛАРЕТА. I. Вопросы и событія 1861—1863 гг. А. А. Вѣльева.
- II.—СВЯТЫЙ ІОАННЪ ЗЛАТОУСТЬ КАКЪ ТОЛКОВАТЕЛЬ СВЯЩЕННАГО ПИСАНІЯ.
- III.—ВЪ ЗАЩИТУ БИБЛИИ. ВЕСЬДА ПРЕОСВЯЩЕННАГО НИКАНОРА, АРХІЕПИСКОПА ХЕРСОНСКАГО И ОДЕССКАГО, ПРОИЗНЕСЕННАЯ ВЪ ДЕНЬ СВ. БЛАГОВѢРНАГО ВЕЛИКАГО КНЯЗЯ АЛЕКСАНДРА НЕВСКАГО И ТЕЗОИМЕНИТСТВА БЛАГОЧЕСТИВѢЙШАГО ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА АЛЕКСАНДРА АЛЕКСАНДРОВИЧА, ВЪ ЦЕРКВИ НОВОРОССІЙСКАГО УНИВЕРСИТЕТА.
- IV.—О ФРАНЦУЗСКИХЪ СТАРО-КАТОЛИКАХЪ. С. Слудскаго.
- V.—ПОУЧЕНІЕ ПРЕОСВЯЩЕННАГО НИКАНОРА, АРХІЕПИСКОПА ХЕРСОНСКАГО И ОДЕССКАГО, ПРОИЗНЕСЕННОЕ НА МОЛЕБСТВІИ ВЪ ДЕНЬ ПРАЗДНОВАНІЯ СТОЛѢТІЯ ЗАВОЕВАНІЯ ХАДЖИБЕЯ.
- VI.—БИБЛЕЙСКІЯ ЖЕНЩИНЫ.
- VII.—ПИСЬМА ВЪ БОЗЪ ПОЧИВШАГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩ. МАКАРІЯ МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКАГО.
- VIII.—ОБЪЯВЛЕНІЯ.

МОСКВА.

Университетская типографія, на Страстномъ бульв.

1889.

«Православное Обзорѣніе» выходитъ ежемѣсячно, книжками отъ 12 печатныхъ листовъ и болѣе. Подписная цѣна 6 р. 50 к. въ годъ.—а съ доставкою на домъ въ Москвѣ и пересылкою въ другіе города 7 р. с.

Полные экземпляры «Православнаго Обзорѣнія» за прежніе годы можно получать по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: 1861, 1862, 1863 годы — по 2 руб. безъ пересылки, 1865, 1866, 1868, 1869, 1871, 1872, 1873 и 1874—по 3 руб. безъ пересылки, а за одиннадцать лѣтъ—двадцать восемь рублей. На пересылку прилагается за каждый годовой экз. за 8 ф., а за 11 лѣтъ — за 80 фунтовъ по разстоянію.

*Отъ Москвы за каждый фунтъ посылокъ съ книгами
взимается:*

До Або 12 к. Акмоль 18 к. Архангельска 13 к. Астрахани 15 к. Баку 16 к. Благовѣщенска на Амурѣ 20 к. Варшавы 13 к. Вильно 9 к. Витебска 6 к. Владикавказъ 16 к. Владиміра 3 к. Вологды 5 к. Воронежа 5 к. Выборга 8 к. Вѣрнаго 18 к. Вятки 10 к. Гельсингфорса 10 к. Гродно 11 к. Дербента 16 к. Екатеринодара 10 к. Екатеринослава 14 к. Елисаветполя 16 к. Житомира 10 коп. Иркутска 20 коп. Казани 9 к. Калиша 15 к. Калуги 3 к. Каменецъ-Подольска 13 к. Кишинева 15 к. Кіева 9 к. Ковно 10 к. Костромы 4 к. Красноярска 18 к. Куопіо 11 к. Курска 6 к. Кутайса 16 к. Къльцовъ 14 к. Ломжи 12 к. Люблина 12 к. Минска 8 к. Митавы 11 к. Могилева 6 к. Нижняго-Новгорода 5 к. Никол. (Приам. Обл.) 20 к. Новгорода 5 к. Новочеркаска 11 к. Оренбурга 16 к. Орла 5 к. Пензы 8 к. Перми 15 к. Петрозаводска 11 к. Петрокова 14 к. Плоцка 14 к. Полтавы 9 к. Пскова 8 к. Радома 14 к. Ревеля 9 к. Риги 10 к. Рязани 3 к. Самары 12 к. С.-Петербурга 7 к. Саратова 9 к. Семипалатинска 18 к. Симбирска 9 к. Симферополя 14 к. Смоленска 4 к. Ставропольск. губ. 14 к. Сувалокъ 12 к. Сѣдлеца 12 к. Тавастгуса 10 к. Тамбова 5 к. Ташкента 18 к. Твери 3 к. Тифлиса 16 к. Тобольска 16 к. Томска 18 к. Тулы 3 к. Улеборга 13 к. Уральска 16 к. Уфы 14 к. Харькова 8 к. Херсона 13 к. Чернигова 8 к. Читы 20 к. Эривани 16 к. Якутска 20 к. Ярославля 3 к.

С. М. 41.

ПРАВОСЛАВНОЕ
ОБЗОРЪ ИЕ.

1889.

ТОМЪ III:



МОСКВА.
Университетская типографія, на Страстномъ бульв.
1889.

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго комитета печатать дозволяется. Москва.
Сентября 4-го 1889 года.

Цензоръ *свящ. Иоаннъ Петропавловскій.*

ВОПРОСЫ И СОБЫТІЯ

ШЕСТИДЕСЯТЫХЪ ГОДОВЪ И ОТНОШЕНІЕ КЪ НИМЪ МИТРОПОЛИТА
ФИЛАРЕТА.

I. Вопросы и событія 1861 — 1863 г.

Къ числу капиталнѣйшихъ произведеній нашей духовной литературы, которыя появляются только вѣками, слѣдуетъ отнести изданное подъ редакцію преосвященнаго архіепископа тверскаго ~~Саввы собраніе мнѣній и отзывовъ митрополита Филарета по учебнымъ и церковно-государственнымъ вопросамъ~~¹⁾. Въ высшей степени интересное для всякаго образованнаго читателя, полезное и наставительное для богослова и церковнаго дѣятеля собраніе мнѣній Филарета имѣетъ особое значеніе для историка. И будущій историкъ Россіи съ глубокою благодарностію воспользуется изданіемъ преосвященнаго Саввы, усердіемъ котораго не только изданъ драгоценный матеріалъ, но и предоставлены всѣ удобства для пользованія имъ²⁾. Дополняя обширную

¹⁾ Издано 5 томовъ собранія мнѣній и отзывовъ митрополита Филарета и 6 дополнительныя. 5 томъ въ двухъ частяхъ, изъ которыхъ каждая по объему равняется цѣлому тому. Первый томъ изданъ въ 1885 г., а вторая часть послѣдняго тома въ 1888 г.

²⁾ Весь матеріалъ расположенъ въ изданіи преосвященнаго Саввы въ строго хронологическомъ порядкѣ. Вверху каждаго мнѣнія или отзыва выставленъ послѣдовательный №, годъ, мѣсяцъ и число, въ которые составленъ документъ, а также подробное оглавленіе его. Въ тѣхъ случаяхъ, когда мнѣніе составлено на осно-

уже литературу, которая имѣеть своею цѣлю уяснить нравственный характеръ великаго святителя и опредѣлять его значеніе въ исторіи церкви, изданіе преосвящ. Саввы имѣеть важное значеніе и для изображенія современной Филарету эпохи. Въ теченіе своего полулѣтняго святительскаго служенія Филаретъ принималъ самое живое и дѣятельное участіе въ рѣшеніи различныхъ вопросовъ не только церковно-общественной, но и государственной жизни ²⁾ Множество мнѣній и отзывовъ святителя на разнообразныя запросы и требованія времени, писанныхъ въ формѣ официальныхъ донесеній писемъ, записокъ, замѣтокъ мнѣній, доставляютъ богатый историческій матеріалъ. Особенно обильный и интересный матеріалъ заключается въ двухъ частяхъ V тома собранія мнѣній митрополита Филарета, въ который вошли бумаги святителя за періодъ его дѣятельности съ 1861 г. по 17 ноября 1867 года, всего 330 статей. Такое обиліе бумагъ, писанныхъ святителемъ за эти годы, объясняется обстоятельствами времени, которыя вызывали его къ усиленной дѣятельности. Шестидесятыя годы—время различныхъ реформъ и преобразовательныхъ начинаній. Вслѣдъ за великимъ актомъ 19 февраля 1861 года объ освобожденіи крестьянъ отъ крѣпостной зависимости, написаннымъ рукою святителя, начались усиленныя работы по преобразованію судебныхъ земскихъ учрежденій и учебныхъ заведеній. Преобразовательныя стремленія проникли и въ церковную жизнь и возбудили вопросы о различныхъ реформахъ и нововведеніяхъ въ церковной сферѣ. Въ это же время какъ во внутренней жизни Россіи, полной тревогъ и волненій, такъ и въ жизни единоувѣрныхъ намъ странъ происходили такія событія, которыя обращали на себя вниманіе правительственной власти и требовали авторитетнаго мнѣнія святителя московскаго. Отношеніе

ваніи поступившихъ къ митрополиту Филарету бумагъ, содержаніе ихъ помѣщается предъ мнѣніемъ. Въ концѣ каждаго тома, для удобнѣйшаго пользованія мнѣніями и отзывами, а также для соединенія ихъ по однороднымъ вопросамъ въ одно цѣлое, помѣщенъ обстоятельно составленный указатель личныхъ именъ и предметовъ.

²⁾ Ближайшее и непосредственное участіе въ обсужденіи и рѣшеніи важныхъ современныхъ вопросовъ святитель Филаретъ принимаетъ съ 1819 г., со времени назначенія членомъ Св. Синода.

митрополита Филарета ко всѣмъ этимъ вопросамъ и событіямъ, изображая величіе его нравственнаго характера и его обширное вліяніе на современную жизнь, представляетъ интересную страницу изъ исторіи нашей церковной и государственной жизни шестидесятыхъ годовъ ⁴⁾. Обиліе матеріала, заключающагося въ двухъ частяхъ V тома собранія мнѣній Филарета заставляетъ насъ въ настоящей статьѣ рассмотреть мнѣнія его за время съ 1861 г. по 1864 годъ, ограничиваясь при этомъ изложеніемъ мнѣній и отзывовъ святителя по такимъ только вопросамъ, которые имѣли болѣе значенія въ церковной и государственной жизни и важны для характеристики времени и отношенія къ нему Филарета ⁵⁾.

Рядъ мнѣній митрополита Филарета по вопросамъ церковнымъ начинается мнѣніемъ его о преобразованіи духовно-учебныхъ заведеній. Вопросъ о необходимости преобразованія духовно-учебныхъ заведеній съ особенною настойчивостію возникъ въ концѣ 50 годовъ. Синодальный оберъ-прокуроръ графъ А. П. Толстой ⁶⁾ въ отчетѣ своемъ за 1857 годъ писалъ, „что на обязанности высшаго духовнаго начальства лежитъ изысканіе мѣръ къ обновленію жизни духовно-учебныхъ заведеній... въ совершенномъ упованіи на скорую и щедрую помощь отъ благодѣющей десницы Боголюбиваго царя“ ⁷⁾. Въ 1859 г. истребованы были мнѣнія ректоровъ академій и семинарій съ замѣчаніями пресвященныхъ о необходимыхъ улучшеніяхъ въ учебной, нравственной и хозяйственной части духовныхъ училищъ и для разсмотрѣнія полученныхъ отъ нихъ свѣдѣній въ 1860 году учрежденъ при Св. Синодѣ особый комитетъ подъ предсѣдательствомъ архіепископа херсонскаго Дмитрія. Въ то же время вопросъ о

⁴⁾ Къ этому нужно еще прибавить, что нѣкоторыя изъ мнѣній Филарета могутъ служить отвѣтомъ и на современные вопросы.

⁵⁾ Мы опускаемъ мнѣнія и отзывы митрополита о различныхъ произведеніяхъ нашей литературы, изъ которыхъ одни — касающіеся богословскихъ сочиненій могутъ имѣть интересъ частный, другіе — касающіеся разныхъ статей періодической печати имѣютъ значеніе и для характеристики времени, но какъ представляющіе матеріалъ для исторіи нашей литературы удобнѣе могутъ быть разсмотрѣны въ особой статьѣ.

⁶⁾ Графъ Александръ Петровичъ Толстой былъ оберъ-прокуроромъ Св. Синода съ 1856 по 2 марта 1862 г.

⁷⁾ Извлеч. изъ отчета свн. об. пр. за 1857 г.

реформѣ духовныхъ училищъ обсуждался въ печати духовной и свѣтской ⁸⁾ Митрополитъ Филаретъ хотя и признавалъ необходимость нѣкоторыхъ улучшеній въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ, но не сочувствовалъ перемѣнѣ ихъ устава. Это отношеніе митрополита къ вопросу о реформѣ духовныхъ училищъ, извѣстное изъ переписки его съ частными лицами ⁹⁾, высказывается въ письмѣ къ оберъ-прокурору Святѣйшаго Синода, графу А. П. Толстому, съ мнѣніемъ о „разсужденіяхъ, при чтеніи журналовъ комитета, занимающагося соображеніями о преобразованіи духовныхъ училищъ“. „Представлены мнѣ „разсужденія членовъ конференціи московской духовной академіи: при чтеніи журналовъ комитета, занимающагося соображеніями о преобразованіи духовныхъ училищъ, подписанныя всѣми участниками разсужденія. Съ сими разсужденіями, при семъ препровождаемыми, согласенъ и я. Долгомъ поставляю присовокупить нѣкоторыя разсужденія.

I. „Комитетъ желаетъ общежитія всѣхъ учениковъ; но въ соображеніяхъ о преобразованіи духовно-учебныхъ заведеній читается слѣдующее: „къ общему несчастью училищъ, испорченныя дѣти, составляя изъ себя дружныя шайки, пріобрѣтаютъ своею бойкостью и дерзостью преобладающее вліяніе на своихъ нравственно-невинныхъ товарищей“. Можно подумать, что это выписано изъ извѣстной книгѣ о сельскомъ духовенствѣ.

„Неужели подлинно всѣ духовныя училища поработены преобладающему вліянію дружныхъ шайкъ испорченныхъ дѣтей ¹⁰⁾?

⁸⁾ Изъ періодическихъ духовныхъ изданій дѣлу реформы духовныхъ училищъ много послужило «Православное Обозрѣніе».

⁹⁾ Напримѣръ изъ писемъ его къ намѣстнику лавры Антонію. См. статью: о письмахъ митрополита Филарета къ намѣстнику Антонію. «Прав. Обзоръ» 1888 г. сент. кн. стр. 134—135.

¹⁰⁾ Представляя въ 1857 г. оберъ-прокурору Св. Синода свое мнѣніе о запискѣ подъ заглавіемъ: «нѣкоторыя замѣчанія и предположенія о улучшеніи духовной части» митрополитъ писалъ: «сочинитель проекта говоритъ, что нравственная часть воспитанія въ духовныхъ училищахъ находится въ упадкѣ. Знающій нѣмнѣе состояніе духовныхъ училищъ не можетъ признать сіе замѣчаніе справедливымъ. Во множествѣ духовныхъ училищъ можно найти примѣры недостаточнаго устройства, и во множествѣ учениковъ примѣры поврежденной нравственности; но вообще нравственное состояніе духовныхъ училищъ въ нѣмнѣе время не упало, а, при помощи Божіей, довольно возвысилось въ сравненіи съ прежними временами, когда мы учились». Собр. мн. и отвъ Фил. Т. IV, стр. 219.

И если которое-нибудь училище подлинно таково, то сіе ведетъ не къ тому заключенію, что должно преобразовать училище, а къ тому, что должно подвергнуть ответственности ректора и инспектора за нерадивое служеніе.

„Но если болѣе десяти ректоровъ признали такое сужденіе о вѣренныѣхъ имъ училищахъ, и это не признано несправедливымъ, то съ какою надеждою можно устроить всеобщее общежитіе учениковъ? Развѣ съ тою, что дружнымъ шайкамъ испорченныхъ учениковъ ближе и удобнѣе будетъ распространять свое преобладающее вліяніе на невинныхъ товарищей? Развѣ испорченные ученики, ректоры и инспекторы вдругъ переродятся на лучшее? Къ утѣшенію нельзя признать вполне справедливымъ такое осужденіе ректорами своихъ училищъ и съ ними самихъ себя. Но въ семь есть та доля истины, что неблагонаправленные ученики могутъ распространять свою заразу на другихъ. И что же удобнѣе, вторгаться ли имъ съ своей заразой въ дома родителей учениковъ, гдѣ найдутъ ихъ по одному, подъ глазами родителей или родственниковъ, или распространять свою заразу въ одномъ домѣ, заключающемъ нѣсколько сотъ учениковъ, гдѣ глазъ инспектора не можетъ объять всего въ необъятномъ многолюдствѣ.

„Въ Москвѣ живутъ въ домахъ родителей и родственниковъ 200 учениковъ семинаріи и 300 учениковъ низшихъ училищъ, половина числа всѣхъ учениковъ. Безъ сомнѣнія, можно положить, что вмѣщеніе сихъ 500 учениковъ въ тысячное общежитіе, не доставило бы имъ преимуществъ въ нравственномъ образованіи, между тѣмъ, какъ чрезмѣрно затруднило бы и надзоръ, и хозяйство.

II. „Напрасно почитается не удобнымъ, чтобы ученики исповѣдывались и причащались святыхъ таинъ въ успенскій постъ. Священно и церковно-служители обязаны исполнять сіе въ сей постъ: слѣдовательно могутъ и ученики съ ними.

III. „Въ великій постъ къ преждеосвященнымъ литургіямъ и къ службамъ великаго канона и акаѳиста учащіеся могутъ приходиться такъ, чтобы учебные часы дня были только передвинуты, или немного уменьшены, а не совсѣмъ отиѣнены.

IV. „Вообще при разсужденіяхъ о преобразованіи училищъ требуетъ вниманія то, что большая часть порицаній, которыми

щедро наполнены соображеніи, по прямому заключенію ведутъ не столько къ нуждѣ преобразованія уставовъ, сколько къ нуждѣ возбудить въ начальникахъ и наставникахъ ревность, дѣятельность, живое усердіе, и сильное сознаніе того, что, какъ излишняя холодная строгость, такъ и человѣколюбивая поблажка ученикамъ суть не добродѣтели, а пороки. Вотъ и помощь изъ соображеній: о душевномъ настроеніи воспитанниковъ; о движеніяхъ пробуждающейся мыслительности, о утонченіи совѣсти ихъ никто не думаетъ". Зачѣмъ же никто не думаетъ? Для чего же думаютъ не о томъ, чтобы духъ свой возбудить, а только о томъ, чтобы букву устава переименовать"? Февраля 10, 1861 г. (№ 570).

Въ жизни нѣкоторыхъ нашихъ духовно-учебныхъ заведеній въ началѣ шестидесятыхъ годовъ обнаружилась такія несвѣтлыя явленія, которыя могли давать право сторонникамъ реформы настаивать на необходимости всесторонняго преобразованія ихъ. Въ 1861 году произошли въ казанской духовной академіи прискорбныя событія, доставившія не мало заботъ и тревоги святителю Филарету. 16 апрѣля 1861 г. студенты казанской академіи вмѣстѣ съ студентами университета, въ числѣ 150, служили на кладбищѣ панихиду по убитымъ въ селѣ Безднѣ крестьянамъ, причемъ бакалавръ Шаповъ говорилъ демократическую рѣчь. Панихиду служили священникъ Яхонтовъ и іеродіаконъ Мелетій. Оберъ-прокуроръ Св. Синода графъ А. П. Толстой, увѣдомля объ этомъ митрополита Филарета просилъ его командировать въ Казань способнаго и благонадежнаго архимандрита для собранія свѣдѣній не только объ этомъ происшествіи, о числѣ студентовъ академіи, бывшихъ на панихидѣ, ихъ именахъ, но и подробныхъ свѣдѣній о каждомъ изъ нихъ, о Шаповѣ и его рѣчи и вообще о духѣ и направленіи всей казанской академіи. Митрополитъ отправилъ въ Казань для производства слѣдствія извѣстнаго своею опытностію въ дѣлахъ слѣдственныхъ даниловскаго архимандрита Іакова (послѣ Владимира, епископа муромскаго), снабдивъ его пространною инструкціею. Въ помощники Іакову былъ назначенъ оберъ-секретарь Св. Синода Олѣерьевъ. По полученіи отчета о произведенномъ слѣдствіи, митрополитъ пишетъ письмо оберъ-

прокурору съ пространнѣмъ мнѣніемъ о казанскомъ дѣлѣ ¹¹⁾. „Во исполненіе высочайшей воли, при весьма секретномъ отношеніи вашего сіятельства, отъ 14 дня сего іюля, препровожденъ ко мнѣ отчетъ слѣдователей по дѣлу о паннихидѣ по убитымъ въ Безднѣ, и требовано отъ меня заключеніе. Въ семъ дѣлѣ заключаются и требуютъ отдѣльнаго разсмотрѣнія два дѣла: о совершеніи паннихиды и прикосновенныхъ къ сему и о состояніи казанской академіи.

I. „Главный вопросъ, безъ разрѣшенія котораго нельзя опредѣлить достоинство дѣйствій лицъ, есть слѣдующій: паннихида была ли чистымъ дѣйствіемъ, котораго побужденіемъ было чело-вѣколюбіе и набожность; или церковное дѣйствіе было злоупотре-блено, чтобы произвестъ гражданскую демонстрацію про-тивъ дворянства, или даже политическую противъ правитель-ства?“ Подробно разобравъ данныя, добытыя слѣдствіемъ, ми-трополитъ приходитъ къ такому заключенію, что служеніе пан-нихиды было манифестаціею, направленною къ распространенію въ народѣ неудовольствія противъ правительства. Митрополитъ даетъ свое заключеніе и относительно участниковъ въ этой ма-нифестаціи. О служившихъ паннихиду состоялось Высочайшее повелѣніе о заключеніи ихъ въ Соловецкій монастырь. Изъ нихъ болѣе виновнымъ оказался священникъ Яхонтовъ, который въ возгласѣ употреблялъ политическаго значенія формулу: „убіен-ныхъ за свободу и любовь къ отечеству“ ¹²⁾.

Митрополитъ находитъ, что „Высочайшее повелѣніе должно быть примѣнено къ священнику Яхонтову, съ тѣмъ, чтобы онъ въ Соловецкомъ вразумляемъ былъ къ исправленію образа мы-слей его и нравственныхъ расположеній, чтобы о успѣхъ въ семъ были срочныя донесенія Св. Синоду, и чтобы по исправ-леніи Св. Синодъ далъ ему соотвѣтственное назначеніе. При-

¹¹⁾ Мнѣніе занимаетъ 11 печатныхъ страницъ.

¹²⁾ Этотъ священникъ Яхонтовъ въ 1863 г. просилъ оберъ-прокурора о дозво-леніи ему поступить въ число студентовъ московской академіи и оберъ-проку-роръ спрашивалъ объ этомъ мнѣнія митрополита Филарета. Митрополитъ, возъ-мнѣвшій самое невыгодное мнѣніе о Яхонтовѣ, отвѣчалъ между прочимъ: «Укра-сать ли духовенство магистры, бывшіе пѣвцами свободолюбивыхъ паннихидъ? Если слово мое можетъ быть удостоено вниманія, смѣю сказать, что лавра, ака-демія и я желали бы, чтобы мимо насъ прошелъ священникъ Яхонтовъ» (721).

нате же его въ академію было бы несообразно съ достоинствомъ академіи“. О Мелефіѣ, который согласно одобряется начальниками и наставниками, а также и ревизовавшимъ митрополитъ находить справедливымъ представить его Высочайшему милосердію, чтобы онъ посланъ былъ не въ Соловецкій, а въ одинъ изъ монастырей ближайшихъ епархій. Наиболѣе виновнымъ святитель признаетъ бакалавра Щапова, который, по его словамъ, „видъ возмутительной демонстраціи сообщилъ панникхидъ своею рѣчью. Въ совершенную противность и обычаю и церковнымъ правиламъ онъ, свѣтскій человекъ, въ свѣтской одеждѣ, сталъ предъ алтаремъ на амвонѣ, гдѣ читается Евангеліе и произнесъ возмутительную рѣчь. При возрѣніи на образъ мыслей и дѣйствій не уволенного еще отъ академіи бакалавра Щапова собственно со стороны духовнаго вѣдомства, и съ справедливостію и съ цѣлю отстранить вредный примѣръ, согласнымъ представляеть удалить его изъ академіи и изъ духовнаго званія; и такъ какъ онъ обнаружилъ превратное понятіе о ученіи Христовомъ, несомѣстное съ истинною вѣрою, то подвергнуть его вразумленію и увѣщанію въ монастырь, по распоряженію Св. Синода, если не встрѣтится тому препятствія“. Относительно участвовавшихъ въ панникхидѣ студентовъ митрополитъ находить, что „справедливость и снисхожденіе къ нимъ были бы соединены, еслибы положено было при настоящемъ окончаніи академическаго года въ спискѣ поведенія поставить ихъ во второмъ разрядѣ, съ тѣмъ впрочемъ, чтобы сіе не было преградою для полученія степеней магистра и кандидата тѣмъ изъ нихъ, которые въ слѣдующемъ году окажутся достойными по успѣхамъ въ наукахъ и по поведенію“. Въ концѣ своего мнѣнія по первому дѣлу святитель пишетъ: „наконецъ, неволью рождается вопросъ, какъ согласить то, что (по) дѣлу, за которое студенты академіи подвергнуты отвѣтственности, виновниками открыто объявляютъ себя студенты университета, и остаются безъ всякой отвѣтственности. По сему вопросу духовному вѣдомству принадлежитъ не сужденіе, а только удивленіе“ (605).

II. Мнѣніе о состояніи казанской академіи митрополитъ основываетъ на отчетѣ слѣдователей и находить, что состояніе учебнаго и нравственнаго управленія академіи неудовлетворительно. Отвѣтственность за такое состояніе академіи ревизоры возла-

гаютъ на ректора ¹³⁾, о которомъ даютъ не очень лестные отзывы. Приведа эти отзывы, митрополитъ приходитъ къ такому заключенію, что нужно дать академіи другаго начальника (605) ¹⁴⁾.

Кромѣ казанской академіи обнаружались неустройства и въ другихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ. Въ витебской семинаріи были усмотрѣны безпорядки, которые привели высшее начальство къ мысли о закрытіи этой семинаріи. Въ особой запискѣ, представленной оберъ-прокурору Св. Синода митрополитъ рѣшительно возстаеъ противъ мысли о закрытіи семинаріи, доказывая что такая во многихъ отношеніяхъ неудобная мѣра не оправдывается тѣми причинами, которыя къ тому побуждали ¹⁵⁾. Послѣдствіемъ этихъ причинъ, по словамъ святителя, должны быть изслѣдованіе, судъ и удаленіе или обезоруженіе виновныхъ (593). Ревизія пермской семинаріи, произведенная по мысли митрополита вмѣсто предполагавшагося также закрытія ея, открыла, что нравственное состояніе этой семинаріи разстроено, причиною чего, по мнѣнію ревизора вредное внѣшнее вліяніе, а главнымъ образомъ система шпіонства и дурное обращеніе начальниковъ съ учениками. Въ письмѣ къ оберъ-прокурору Св. Синода, писанномъ 26 октября 1861 года, разбирая донесеніе ревизора, митрополитъ показываетъ, что главною причиною разстройства семинаріи не столько система шпіонства, сколько зароненныя въ семинарію сѣмена демократіи, которыя сѣють

¹³⁾ Ректоромъ академіи былъ архимандритъ Іоаннъ Соколовъ, впоследствии епископъ смоленскій, скончавшійся въ 1869 г. О немъ Никодимъ Казанцевъ, бывшій викарій казанскій даетъ такой отзывъ: «человѣкъ ученый, и съ счастливыми талантами, но къ сожалѣнію, держитъ себя отдаленно, надменно и повелительно» (605).

¹⁴⁾ Къ такому же заключенію митрополитъ приходитъ и по другому дѣлу, возникшему въ казанской академіи одновременно съ дѣломъ о проишествіи 16 апрѣля по дѣлу о жалобѣ наставниковъ академіи на ректора академіи архимандрита Іоанна. На жалобу наставниковъ ректоръ отвѣчалъ огульнымъ осужденіемъ ихъ. Такой способъ оправданія нашелъ справедливую оцѣнку въ написанномъ, по порученію высшаго начальства, митрополитомъ мнѣніи о письмѣ и объясненіяхъ ректора казанской академіи архимандрита Іоанна, по жалобѣ на него наставниковъ той же академіи (607). Мнѣніе митрополита, въ которомъ приведены и оправданія ректора интересныя для характеристики духовно-учебныхъ заведеній въ началѣ шестидесятыхъ годовъ.

¹⁵⁾ Обнаружены безпорядки въ нравственномъ и хозяйственномъ состояніи семинаріи, какъ можно заключить и мнѣніа митрополита.

по Россіи врагъ, спящимъ челоѣкомъ“ и возстаетъ противъ мысли о закрытіи семинаріи, настаивая на необходимости новаго подробнаго разслѣдованія (629). Мнѣніе митрополита Филарета по поводу безпорядковъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ ярко изображая до-реформенное ихъ состояніе, показываютъ, какъ умѣнье святителя представить въ ясномъ свѣтѣ самое неясное и запутанное дѣло и строго безпристрастное отношеніе къ нему нерѣдко предохраняли высшее начальство отъ поспѣшныхъ заключеній и принятія мѣръ, неблагоприятныхъ для интересовъ духовенства ¹⁶⁾. Кромѣ рѣшенія вопроса о преобразованіи духовно-учебныхъ заведеній вниманіе духовнаго начальства въ началѣ шестидесятыхъ годовъ было обращено и на благоустроеніе монастырей. Святитель Филаретъ строгій аскетъ, находившійся въ постоянномъ духовномъ общеніи съ замѣчательными старцами подвижниками, ревновалъ о сохраненіи въ общежительныхъ монастыряхъ тѣхъ правилъ, которыми славны были монастыри, основанные извѣстными въ исторіи подвижниками. Въ февралѣ 1861 года митрополитъ чрезъ синодальнаго оберъ-прокурора представилъ на благоусмотрѣніе Св. Синода составленный имъ проектъ правилъ объ избраніи настоятелей въ общежительные монастыри ¹⁷⁾. Въ письмѣ къ оберъ-прокурору

¹⁶⁾ Слѣдуетъ замѣтить еще и то, что святитель Филаретъ старался не только оградить наши духовныя училища отъ рѣшительныхъ мѣръ, какія могло предпринять начальство по отношенію къ нимъ въ извѣстныхъ случаяхъ, но и защитить отъ тѣхъ нареканій, какія встрѣчались въ печати. Въ журналѣ землевладѣльцевъ за 1858 г. напечатана была статья, въ которой между прочимъ было сказано: «теперь навѣрно, ни одинъ порядочный отецъ, естественно дорожащій нравственностію своего сына, ни за что не отдастъ его въ духовную академію, а тѣмъ менѣе въ семинарію. Самое это названіе должно быть изгнано изъ русскаго языка: до того оно опомнилось и омерзѣло». Въ своемъ мнѣніи по поводу этой статьи митрополитъ писалъ: «онъ (журналъ) находитъ излишнимъ трудъ доказывать, что семинаріи негодны, что самое названіе ихъ «омерзѣло», находитъ достояточнымъ то, что прозвѣсь жестокое порицаніе. Не обращаетъ вниманія на то, что законъ запрещаетъ порицательныя выраженія даже на лицо, на которое приносятъ жалобу, какъ на виновное, и въ высшей оскорбительными словами порицаетъ цѣлый кругъ учреждений, пользующихся Высочайшимъ покровительствомъ». Собр. мн. и отв. м. Филарета т. IV, № 507. Такая защита духовно-учебныхъ заведеній особенно нужна была въ то время, когда обнаружившіеся въ нихъ недостатки давали поводъ нѣкоторымъ къ неумѣреннымъ порицаніямъ ихъ.

¹⁷⁾ Оптинскій старецъ іеросхимникъ Макарій чрезъ своихъ учениковъ просилъ

святитель говорить, что „изъ наблюденій надъ возвышеніемъ и пониженіемъ благоустройства разныхъ общежительныхъ монастырей съ переменю настоятелей не разъ открывалась потребность, чтобы избраніе настоятелей въ сіи монастыри ограждено было твердыми правилами“. Въ проектѣ сказавъ, что „польза монашества и польза церкви требуютъ, чтобы общежительные монастыри сохраняемы были неослабно въ характерѣ имъ свойственномъ“, митрополитъ даетъ слѣдующія правила: I. „Настоятель общежительнаго монастыря избирается преимущественно изъ братіи того же монастыря, а въ случаѣ нужды, изъ другаго монастыря, также общежительнаго. II. Избраніе двухъ кандидатовъ на вакансію настоятеля происходитъ при благочинномъ монастырей, или въ случаѣ нужды, при другомъ довѣренномъ отъ епархіальнаго преосвященнаго лицѣ, по молитвѣ, въ собраніи всѣхъ монашествующихъ. III. Если не окажется простаго единогласнаго избранія, то представляется каждому изъ монашествующихъ въ своей келліи, написать имена двухъ избираемыхъ имъ, и въ свернутой или запечатанной запискѣ, по возобновленіи собранія, положить въ одну общую чашу, изъ которой тогда же записки вынимаются, записываются особо показаннымъ въ нихъ имена, и отмѣчается, кто сколько разъ поименованъ, или что тоже, кто сколько получилъ голосовъ. Два получившіе наибольшее число голосовъ признаются кандидатами. IV. Изъ двухъ кандидатовъ епархіальный преосвященный утверждаетъ одного по своему усмотрѣнію. V. Еслибы онъ усмотрѣлъ важныя причины, препятствующія утвержденію того и другаго; онъ можетъ избрать отъ себя кандидата, и представить все избраніе на разрѣшеніе Св. Синода, съ изъясненіемъ обстоятельствъ. VII. Все остающееся по смерти настоятеля общежительнаго монастыря, хотя бы и не значилось по монастырскимъ документамъ, признается собственностію монастыря“. Эти правила, по мнѣнію митрополита, съ пользою могутъ быть въ настоящее время введены въ 10 мужскихъ и 3 женскихъ монастыряхъ (571). Заботъ церковнаго правительства о благоустроеніи монастырей требовали и нестроенія, которыя въ это время обнаружались

митрополита, чтобы онъ исходатайствовалъ отъ Св. Синода правила о избраніи въ настоятели преимущественно изъ собственныхъ старцевъ общежитія.

въ нѣкоторыхъ монастыряхъ. Въ 1861 году возникло сложное дѣло о Дивѣвскомъ женскомъ монастырѣ, по поводу котораго митрополитъ Филаретъ писалъ 6 писемъ къ оберъ-прокурору, 6 донесеній Св. Синоду и одно общирное мнѣніе. Не мало надѣлавшее въ свое время толковъ Дивѣвское дѣло¹⁸⁾ заслуживаетъ вниманія какъ по принципиальности и рѣдкому безпристрастію, которыя явилъ святитель въ дѣлѣ, гдѣ нужно было „кавету обратить въ истину“, такъ и потому, что въ этомъ дѣлѣ ему пришлось заботиться о сохраненіи церковной дисциплины въ управленіи *іерархическомъ*. Нестроенія въ Дивѣвскомъ общежитіи начались тѣмъ, что духовникъ общины монахъ Іоасафъ¹⁹⁾, уволенный отъ этой должности Св. Синодомъ былъ принятъ въ особенную довѣренность преосвященнаго нижегородскаго и началъ самовольно распоряжаться Дивѣвскимъ общежитіемъ, что могло повести къ различнаго рода беспорядкамъ, о чемъ митрополитъ Филаретъ и извѣщалъ оберъ-прокурора Св. Синода письмомъ 27 марта 1861 года (579). Вслѣдъ затѣмъ, когда Дивѣвская община была переименована въ монастырь, преосвященный Нектарій²⁰⁾, по вліянію Іоасафа и приверженной къ нему монастырской партіи, приказалъ избрать новую настоятельницу, не смотря на усиленные просьбы большинства сестеръ оставить прежнюю уважаемую начальницу Елизавету Ушакову. По настоянію преосвященнаго, вопреки желанію большинства, избрана была въ настоятельницы на мѣсто Ушаковой Гливерія. Объ этомъ обстояествѣ, равно и о другихъ беспорядкахъ въ Дивѣвѣ частными письмами было доведено до свѣдѣнія графа А. П. Толстаго. Графъ конфиденціальнымъ отношеніемъ отъ 14 іюня увѣдомилъ митрополита, что обстоятельства избранія начальницы въ новооткрытый Дивѣвскій монастырь

¹⁸⁾ Какъ можно видѣть изъ писемъ П. С. Казанскаго, въ которыхъ не разъ упоминается о Дивѣвскомъ дѣлѣ. Въ связи съ этимъ дѣломъ П. С. составляетъ и распоряженіе духовнаго начальства объ устроеніи общежительныхъ монастырей. См. ст. «Недавнее прошлое по письмамъ современника». Пр. Обзор. 1883 г. іюль.

¹⁹⁾ Этотъ іеромонахъ Іоасафъ былъ сомнительной нравственности и со странностями, которыя показывали въ немъ человека не вполнѣ здравомыслящаго. Онъ задумалъ близъ Дивѣвскаго монастыря устроить скитъ о 12 вратахъ по подобію скитин небесной—«мечта, по выраженію митрополита Филарета, выходящая изъ предѣловъ здравомыслія».

²⁰⁾ Нектарій Надеждинъ, вполнѣдствіи архіеп. харьковскій, ум. въ 1874 г.

должны подвергнуться оѳфициальному дознанію, что не особенно могло быть пріятно для святителя, такъ какъ подвергалось пересмотру дѣйствованіе преосвященнаго Нектарія, о которомъ онъ „возымѣлъ добрую для церковнаго управленія надежду“ (письмо къ Толстому № 598). Для производства дознанія отправленъ въ Дивѣево извѣстный архимандритъ Іаковъ вмѣстѣ съ чиновникомъ Барковымъ. Въ тоже время Св. Синодъ послалъ преосвященному Нектарію указъ объ оставленіи Дивѣевской обители подъ управленіемъ Елизаветы Ушаковой. Но преосвященный этого указа не исполнилъ, а надъ Елизаветой Ушаковой, по несправедливымъ навѣтамъ, назначилъ слѣдствіе. Св. Синодъ посылалъ преосвященному Нектарію еще два указа, которыми подтверждался первый указъ и повелѣвалось прекратить начатое слѣдствіе надъ Ушаковой, но и эти указы остались безъ исполненія. Въ своемъ донесеніи объ этомъ Св. Синоду митрополитъ писалъ: „указомъ Св. Синода, отъ 24 іюня, предписано было преосвященному Нектарію, епископу нижегородскому, оставить Дивѣевскій монастырь подъ управленіемъ начальствовавшей въ Дивѣевской общинѣ Елизаветы. Сіе не исполнено. Указомъ Св. Синода, отъ 2 августа, подтверждено исполнить сіе. И сей подтвердительный указъ Св. Синода остается безъ исполненія, какъ видно изъ доставленнаго мнѣ производителями назначеннаго Св. Синодомъ слѣдствія архимандритомъ Іаковымъ и надворнымъ совѣтникомъ Барковымъ, оѳфициальнаго свѣдѣнія, отъ 6 сентября, прилагаемаго при семъ въ подлинникѣ. Чтя законность и достоинство Св. Синода, опасаясь затрудненія для слѣдователей, запутанности слѣдствія и дѣйствія вреднаго примѣра, не могу не донести о вышеизложенномъ Св. Синоду“ (617). Въ письмѣ къ оберъ-прокурору графу Толстому 29 сентября митрополитъ писалъ: „по извѣстному дѣлу Дивѣевскаго монастыря и третій указъ Св. Синода остается безъ исполненія. Свѣдѣніе сіе имѣю отъ 19 сентября, то-есть чрезъ 27 дней изданія указа. Было время исполнить. Очевидно, что не хотятъ. Не слыхивалъ я подобнаго рѣзкаго противленія Святѣйшему Синоду. Доношу Св. Синоду о неисполненіи тоекратнаго предписанія. Благоволите и вы обратить вниманіе на охраненіе достоинства Святѣйшаго Синода и на поддержаніе дисциплины въ церковномъ управленіи въ такое время, когда неповиновеніе всюду распространяется и

усиливается. Рече Господь: аще свѣтъ, иже въ тебѣ тма, то тма кольми. Если въ духовномъ вѣдомствѣ разрушится повиновеніе, это будетъ горше, нежели въ свѣтскомъ“ (623).

Послѣ этихъ донесеній митрополита, въ Петербургѣ наклонны были поступить съ преосвященнымъ нижегородскимъ строго; но митрополитъ предложилъ болѣе мягкія мѣры. Въ письмѣ къ на-мѣстнику лавры Антонію 7 октября, митрополитъ писалъ: „дѣло Дивѣвское, кажется, обращается на лучшій путь. Я написалъ къ преосвященному Нектарію, какъ полагалъ, съ малою впро-чемъ надеждою, которая по отправленіи письма еще уменьши-лась. Я узналъ, что преосвященный смотритъ на брошенный имъ жребій, какъ на волю Божию, и потому ставитъ свое дѣло выше рѣшенія Св. Синода. Не зная сего мнѣнія, я и не писалъ противъ него, а говорилъ только противъ незаконности и не-повиновенія. Въ Петербургѣ оказалась наклонность употребить строгую мѣру. Тогда я, доставлявшій прежде только свѣдѣнія, безъ рѣшительнаго мнѣнія, рѣшился предложить и предложилъ мѣру болѣе скромную, именно: изъять впредь до усмотрѣнія Дивѣвскій монастырь изъ вѣдомства преосвященнаго Нектарія, и поручить вѣдомству сосѣдняго архіерея, дабы такимъ обра-зомъ привести дѣло въ порядокъ, а преосвященному Нектарію сдѣлать чрезъ первенствующаго члена Синода вразумленіе и увѣщаніе“ (IV, 1408).

По производствѣ дознанія о Дивѣвскомъ дѣлѣ святитель Фи-ларетъ представилъ Св. Синоду обстоятельное изложеніе этого дѣла на 245 листахъ вмѣстѣ съ своимъ мнѣніемъ. Въ этомъ мнѣніи, на основаніи свѣдѣній, добытыхъ слѣдствіемъ, митропо-литъ подробно доказываетъ и неправильность избранія въ на-стоятельница Гликеріи на мѣсто Ушаковой и вредъ для обители всѣхъ распоряженій и дѣйствій принятаго въ особенную довѣ-ренность у преосвященнаго нижегородскаго іеромонаха Іоасафа и приводитъ къ разрѣшенію дѣло, которое такъ много вниманія потребовало отъ высшаго духовнаго начальства ²¹⁾.

²¹⁾ Объясняя отношенія Іоасафа къ обители, митрополитъ въ своемъ мнѣніи изображаетъ нѣкоторыя темныя стороны жизни въ Дивѣвѣ. Такъ этотъ Іоасафъ жилъ въ одной келліи съ благочинной Татьяной. На работы ходилъ окруженный толпою сестръ. Въ 1850 г., вслѣдствіе прошенія послушницы Фоминѣ, забере-меневшей отъ зятя Іоасафа, Муравовой, гражданскій губернаторъ просилъ пре-

Церковная жизнь первой половины шестидесятых годовъ выставила на очередь и другіе важнаго значенія вопросы, которые требовали отъ святителя Филарета подробнаго разсмотрѣнія и обсуждения, какъ то: объ обезпеченіи быта православнаго духовенства, о совѣтахъ церковныхъ или попечительствахъ, объ участіи духовенства въ гражданскомъ управленіи, о церковной собственности, о расколѣ, о празднованіи памяти первоучителей славянскихъ.

Вопросъ объ улучшеніи быта духовенства былъ такимъ же существеннымъ вопросомъ времени въ началѣ шестидесятыхъ годовъ, какъ и вопросъ о преобразованіи духовно-учебныхъ заведеній. Въ это время и правительство и общество обратили особенное вниманіе на положеніе духовенства. Обезпеченіе нуждъ духовенства было предметомъ заботливаго вниманія Государя Императора. 28 іюня 1872 года Государь повелѣлъ составить особое присутствіе изъ духовныхъ и свѣтскихъ лицъ, которому поручить изысканіе способовъ къ большому обезпеченію быта духовенства, и между прочимъ именно: 1) къ расширенію средствъ матеріальнаго обезпеченія приходскаго духовенства; 2) къ увеличенію его гражданскихъ правъ и преимуществъ; 3) къ открытію дѣтямъ священно и церковно-служителей путей для обезпеченія своего существованія на всѣхъ поприщахъ гражданской дѣятельности; 4) къ открытію духовенству способовъ ближайшаго участія въ приходскихъ и сельскихъ училищахъ²¹⁾. Появились разные проекты объ улучшеніи быта духовенства, усердно обсуждался этотъ вопросъ и въ духовной и свѣтской печати²²⁾. Въ ноябрѣ 1861 года бывшій оберъ-прокуроръ Св. Си-

освященнаго Іустина удалить Іоасафа изъ обители, что и было исполнено (638). Изъ писемъ митрополита къ намѣстнику лавры видно, что неурядиства въ Дивеевѣ продолжались и послѣ 1861 года.

²¹⁾ Членами Высочайше утвержденнаго присутствія для обезпеченія быта духовенства, подъ предсѣдательствомъ митрополита петербургскаго, со стороны духовной назначались тѣ же лица, которыя въ продолженіе занятій комитета будутъ составлять присутствіе Св. Синода, а со стороны свѣтской: генераль-адыютантъ князь Долгоруковъ, министръ внутреннихъ дѣлъ, министръ государственныхъ имуществъ, оберъ-прокуроръ Св. Синода и директоръ духовно-учебнаго Управленія.

²²⁾ Обсуждая вопросъ объ улучшеніи быта духовенства свѣтская печать затронула и другіе вопросы. Такъ въ 136 № «Петербургскихъ Вѣдомостей» за 1862 г.

нода графъ А. П. Толстой увѣдомляетъ митрополита Филарета, что министръ внутреннихъ дѣлъ П. А. Валуевъ представилъ Государю проектъ о мѣрахъ къ возвышенію у насъ духовнаго сословія, которыя должны состоять въ надѣленіи сельскаго духовенства землею; въ предоставленіи нѣкоторыхъ правъ и преимуществъ воспитанникамъ семинарій и академій и въ введеніи епископовъ въ государственный совѣтъ, и что по Высочайшему повелѣнію предметъ сей будетъ разсматриваться въ особомъ комитетѣ подъ предѣдательствомъ великаго князя Константина. Въ отвѣтномъ письмѣ къ графу Толстому относительно улучшенія быта духовенства митрополитъ писалъ: „относительно новаго надѣленія сельскаго духовенства землею, я сказалъ и теперь остаюсь въ тѣхъ же мысляхъ, что мѣра сія для многихъ мѣстъ не довольно надежна, частію по малоземелію, частію по нерасположенію прихожанъ и неудовлетворительной дѣятельности начальствъ; почему и опредѣленной уже закономъ полной тридцатипяти десятичной пропорціи земли не можно нивогда добиться. Болѣе образованные изъ сельскаго духовенства отстали отъ земледѣлія. Для заведенія онаго вновь нуженъ капиталъ, котораго у нихъ нѣтъ, и изученіе онаго опытное, которое болѣе или менѣ отвлекало бы ихъ отъ дѣлъ по обязанности. Отдаваніе земли въ аренду не много обѣщаетъ успѣха и пользы, особенно нынѣ, когда и помѣщики ограничиваютъ воздѣлываніе своей земли, потому что свободный трудъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ оказывается лѣнивымъ и несговорчивымъ. Вопросъ о предоставленіи воспитанникамъ академій и семинарій правъ, которыя способствовали бы имъ изъ обремененнаго числомъ ихъ духовнаго званія переходить въ другія заслуживаетъ вниманія. Но какъ о семъ не сообщено мнѣ никакого опредѣленнаго предположенія, то неудобно мнѣ представить о семъ какое-либо опредѣленное мнѣніе. О составленіи комитета изъ духовныхъ ²⁴⁾ и

была посвящена статья, въ которой поднять былъ вопросъ о дозволеніи священникамъ вступить во второй бракъ, объ отобраніи у монастырей имущества. По поводу этой статьи митрополитъ писалъ особое письмо товарищу оберъ-прокурора, въ которомъ указавъ на несправедливость и неприличіе нѣкоторыхъ сужденій статьи, просилъ, чтобы «священные догматы, церковныя правила защищены были силою закона» (718).

²⁴⁾ Въ письмѣ къ высокопреосвященному Исидору святитель Филаретъ выска-

свѣтскихъ лицъ для разсмотрѣнія нѣкоторыхъ вопросовъ, относящихся до внѣшняго быта духовенства, мой отъѣздъ былъ и есть тотъ, что сіе можетъ быть полезно съ тѣмъ, чтобы комитетъ не касался внутренняго устройства духовнаго званія, которое особенно нужно охранять отъ потрясенія, когда многое потрясено“ (635).

Въ іюнь 1862 года новый оберъ-прокуроръ Св. Синода А. П. Ахматовъ ³⁵⁾ препроводилъ на разсмотрѣніе митрополита Филарета проектъ Высочайше утвержденныхъ правилъ объ обезпеченіи и устройствѣ духовенства въ пріамурскомъ краѣ. Эти правила предположено было примѣнить и къ прочимъ губерніямъ, кромѣ западныхъ. Не излагая здѣсь ни пріамурскихъ правилъ, ни замѣчаній на нихъ митрополита Филарета ³⁶⁾, направленныхъ главнымъ образомъ къ показанію малопримѣнимости этихъ правилъ ко всѣмъ губерніямъ, позволяемъ остановить вниманіе читателей на дополнительномъ мнѣніи святителя о доходахъ церковныхъ причтовъ при исполненіи церковныхъ требъ въ руки или въ кружку, написанномъ имъ съ цѣлію оградить обычныя средства содержанія духовенства отъ нареканій, которыя въ то время раздавались въ обществѣ, какъ они раздаются нерѣдко и теперь.

I. „Обычай ручныхъ доходовъ причта при требахъ нынѣ многіе осуждаютъ, какъ неблагородный, называя это платою. II. Въ

зывается противъ введенія въ составъ комитета Св. Синода. «Когда я прочиталъ въ вѣдомостяхъ о новомъ комитетѣ, мнѣ сомнительнымъ показалось, что въ него погруженъ весь Святѣйшій Синодъ. Еслибы вступили въ него нѣсколько духовныхъ лицъ синодальныхъ и не синодальныхъ, и еслибы они сдѣлали уступки чужимъ мнѣніямъ, не воплиъ благопріятнымъ церкви: былъ бы въ резервѣ Святѣйшій Синодъ. Теперь вы будете сражаться, не имѣя за собою резерва» (685).

³⁵⁾ А. П. Ахматовъ былъ оберъ-прокуроромъ съ 2 марта 1862 г. по 3 іюня 1865 года. Митрополитъ былъ доволенъ назначеніемъ Ахматова. «Новый оберъ-прокуроръ подаетъ благую надежду, что будетъ пещися о благѣ церкви, въ ея совѣршиковеніи съ государствомъ», писалъ святитель намѣстнику Антонію (IV, 1435).

³⁶⁾ Обратимъ вниманіе на одно замѣчаніе святителя, оправдываемое нѣкоторою практикою. Опредѣлять мѣру, что дать за молебень или панихиду, неудобно. Для бѣднаго гривну дать тяжелѣе, нежели для богатаго рубль. А когда назначится гривна, тогда и богатый не стыдся дать гривну, и скажетъ: я исполнилъ законъ.

прежнія времена не почитали сего платою, и не сравнивали священника съ нанятымъ работникомъ, но почитали это законнымъ доходомъ, принадлежащимъ службѣ, подобно какъ, напримѣръ, въ нѣкоторыхъ государствахъ судья получаетъ узаконенный доходъ отъ производимыхъ дѣлъ. III. Апостолъ говоритъ: *служащии олтарю со олтаремъ дѣлятся: такъ и Господь повелъ проповѣдающимъ благовѣстіе отъ благовѣстія жити*. Благородно это, или нѣтъ? IV. Евреи приносили къ олтарю приношенія, которыхъ, часть, иногда самая большая, доставалась священнику, и давали священникамъ десятину и не думали, что это неблагородно, а думали, что это благочестиво, и что они принимаютъ участіе въ служеніи Богу, обезпечивая служащихъ Богу. Съ подобнымъ расположеніемъ и у насъ добрые православные, смотря по состоянію, стараются быть щедрыми для священника, дабы онъ съ благодарностію усердіе молился за нихъ. Благородно это, или нѣтъ? V. Нѣсколько десятилѣтій назадъ, я имѣлъ случай близко знать отношенія нѣкоторыхъ священниковъ къ прихожанамъ. Одинъ священникъ, вступая въ приходъ, состоящій изъ населенія необразованнаго не понравился прихожанамъ, потому что опредѣленъ безъ ихъ согласія, молодой вмѣсто стараго: и они сговорились вытѣснить его скудностію доходовъ. За всякую потребу ему давали не болѣе, какъ полушку или денежку. Онъ принималъ, не показывая неудовольствія. Между тѣмъ прилежно совершалъ церковное богослуженіе; и на всякій зовъ для исполненія требъ являлся немедленно. Но чрезъ долгое время благонамѣреннѣйшіе изъ прихожанъ, а потомъ и прочіе, усовершенствовались и сдѣлались болѣе обыкновеннаго щедры къ священнику, вознаграждая его за лишеніе, которое онъ терпѣливо перенесъ. И потомъ въ продолженіе многолѣтней службы его сохранили къ нему такое благорасположеніе и усердіе, что такъ-называемую новь (начатки полевыхъ работъ), если онъ къ кому не пришелъ или не прислалъ для полученія ея, приносили въ домъ его, съ замѣчаніемъ: что ты насъ забылъ²⁷⁾. Менѣе ли здѣсь христіанства, нравственности, благородства и—если нужно и сіе модное слово—цивилизаціи, нежели въ томъ, чтобы, по Пріамурскимъ

²⁷⁾ Это митрополитъ говоритъ о своемъ родителѣ, священникѣ Троицкой, въ городѣ Коломиѣ, церкви.

цр правиламъ, разложить посемейно, или подушно на прихожанъ въ пользу священника оброкъ, тогда какъ крестьяне освобождаются отъ оброка помѣщикомъ. Не говорю здѣсь о жалованьѣ изъ казны. Это иное дѣло. VI. Недавно можно было читать въ вѣдомостяхъ, что во Франціи нѣкоторые священники, чтобы увеличить такъ-названную лепту святаго Петра (сборъ денегъ для папы), увеличили третью долю доходъ, получаемый ими отъ прихожанъ. Видите, во Франціи не почитается неблагороднымъ не только получать доходъ отъ прихожанъ, но и произвольно увеличивать мѣру его. VII. Святый Григорій Богословъ въ третьемъ увѣщательномъ къ крещенію словѣ говоритъ: „стыдно говорить: гдѣ у меня приношеніе по крещенію“. И далѣе: „нѣтъ ничего для Бога великаго, чего бы не далъ и нищій“. „Здѣсь кто усерднѣе, тотъ и богатѣе“. Не говоритъ онъ: на что приношеніе по крещенію? На что плата священнику? Это неблагородно. Не отрицаетъ того, что приношеніе по обычаю дать прилично, а говоритъ только, что не надобно стыдиться, если приносить малое приношеніе; довольно если приносишь съ усердіемъ. Благородно ли мыслить и говорить святый Григорій. VIII. Древняя правительствующая церковь не пропустила безъ вниманія предмета, о которомъ теперь разсуждаемъ. Шестаго вселенскаго собора правиломъ 23, она осудила требованіе священнослужителей денегъ, или чего инаго, при преподаваніи святаго причащенія. Разумѣется, что сіе правило должно быть соблюдаемо и нынѣ. Но она не простерла запрещенія далѣе сего предмета. А четвертымъ правиломъ апостольскимъ запрещено начатки всякаго плода (кромѣ новыхъ власовъ и винограда) приносить къ олтарю; но повелѣно посылать въ домъ епископу, для раздѣленія съ пресвитерами и діаконами“ (665).

Къ вопросу объ улучшеніи быта духовенства, святитель Филаретъ отнесся съ сочувствіемъ и вниманіемъ. Въ 1863 году въ Москвѣ подъ предсѣдательствомъ викарія московскаго преосвященнаго Леоніда образованъ былъ комитетъ объ улучшеніи быта духовенства. Препровождая 26 сентября журналъ засѣданій комитета преосвященному митрополиту петербургскому Исидору, Филаретъ писалъ, что мѣрныя комитета онъ признаетъ достойными вниманію (733)²⁸⁾.

²⁸⁾ Святитель Филаретъ хорошо зналъ бѣдственное положеніе большинства ду-

Высочайше утвержденное присутствіе по дѣламъ православнаго духовенства, занимаясь вопросомъ объ улучшеніи быта духовенства предположило учредить при церквяхъ приходскіе совѣты или попечительства. Составленъ былъ въ 1863 году проектъ правилъ для приходскихъ попечительствъ. Поэтому высочайше утвержденному проекту приходскія попечительства являлись съ довольно обширными полномочіями. Попечительства не только имѣли попеченіе о церкви и причтѣ въ хозяйственномъ отношеніи, но и принимали на себя посредничество между причтомъ и прихожанами, участвовали въ избраніи священнослужителей. Проектъ назначенъ былъ въ видѣ опыта на три года. Святитель Филаретъ, пользуясь тѣмъ, что въ теченіе трехъ лѣтъ опыта позволительно представлять соображенія о нѣкоторыхъ измѣненіяхъ въ проектированныхъ правилахъ написалъ замѣчанія на нихъ; въ которыхъ рѣзко выставилъ всѣ неудобства отъ осуществленія ихъ на практикѣ. Прежде всего святитель возражаетъ противъ названія приходскихъ совѣтовъ попечительствами. „Надъ кѣмъ попечительство? Надъ церковью? Она имѣетъ для сего церковнаго старосту. Надъ священно-и церковнослужителями? Итакъ предсѣдательствующій въ попечительствѣ священникъ будетъ попечителемъ надъ самими собою; и присутствующій крестьянинъ будетъ попечителемъ надъ священникомъ. Отъ сихъ несообразностей было бы свободно наименованіе совѣта. Переходя къ разбору 3-й статьи проекта, которая гласитъ: „настоятель приходской церкви есть предсѣдатель попечительства, но при разсужденіяхъ о матеріальныхъ интересахъ причта, мѣсто предсѣдателя заступаетъ одинъ изъ членовъ отъ прихожанъ“, святитель говоритъ: „положимъ, что открылось засѣданіе сельскаго приходскаго попечительства. Разсуждаютъ о возобновленіяхъ въ церкви, и предсѣдательствуетъ настоятель. Потомъ надобно разсуждать о домахъ причта; настоятель церкви остав-

ховенства. Въ замѣчаніяхъ на записку А. Н. Муравьева о состояніи православной церкви въ Россіи митрополитъ пишетъ: «записка говоритъ, что положеніе мulla въ Турціи и Персіи лучше, нежели православныхъ священниковъ въ Россіи. На что далеко смотрѣть въ Турцію и Персію. Положеніе мulla въ Россіи лучше обезпечено, нежели православныхъ священниковъ. Собр. мн. IV, № 447. Съ запискою Муравьева, которая касается главнымъ образомъ высшаго церковнаго правительства, думаемъ познакомить читателей въ особой статьѣ.

ляетъ мѣсто, предсѣдательствуетъ крестьянинъ. Благообразно ли это? Благопріятно ли для порядка? Кто составитъ запись рѣшений сего собранія: предсѣдатель священникъ или предсѣдатель крестьянинъ, можетъ быть безграмотный. Крестьянинъ предсѣдатель поставитъ ли скромную мѣру своей высоты ²⁹⁾? Работа здѣсь не просто о внѣшнемъ почетѣ священника, но о правильныхъ отношеніяхъ между пастыремъ и паствою. Если теперь нравственное и духовное вліяніе священника встрѣчается иногда въ прихожанахъ съ холодностію, невниманіемъ, неуваженіемъ: не дается ли новый поводъ такимъ расположеніямъ, когда прихожане крестьяне увидятъ изъ среды своей законнопоставленныхъ начальниковъ надъ священниками въ собраніи по дѣламъ церковнымъ? 9-ю статью правилъ приходскихъ попечительствъ членамъ ихъ, „какъ внѣшнее отличіе“, дается „особый знакъ, присвоенный ихъ должности“. Но въ докладѣ 16 марта, о званіи церковныхъ старостъ сказано, что „привлекаемые въ оное особыми видами и надеждою поощреній не могутъ приносить всей, ожидаемой отъ нихъ, пользы“. Если сіе справедливо, хотя, конечно, не вообще, а частію, то не къ сему ли поведутъ и знаки отличія, учреждаемые для членовъ приходскихъ попечительствъ? Знаки отличія, хотя и не высокіе, не привлекутъ ли въ приходскія попечительства престонародныхъ честолюбцевъ, которые не будутъ усердны къ дѣлу, и будутъ мѣшать усерднымъ? Въ православномъ народѣ есть расположеніе дѣлать доброе для Бога и для ближняго безкорыстно, и потому многіе дѣлають пожертвованія, скрывая даже свое имя. Такихъ-то людей желательно пріобрѣсти для приходскихъ попечительствъ. Отъ нихъ можно надѣяться и снисканія довѣрія у прочихъ прихожанъ и ревности къ дѣлу и благословенныхъ успѣховъ. Итакъ, не лучше ли устранить приманку внѣшняго отличія, и воспріять надежду, что въ попечительства вступятъ люди благочестивые съ чистымъ и безкорыстнымъ усердіемъ къ дѣлу церковному“. Съ особенною силою святитель возстаетъ противъ статьи проекта правилъ, по которой во всѣхъ приходскихъ попечительствахъ

²⁹⁾ Это описаніе святителя оправдывается примѣромъ церковныхъ старостъ, изъ которыхъ нѣкоторые имѣютъ склонность считать себя верховными распорядителями церковныхъ дѣлъ прихода.

полагается „приходскій попечитель, какъ непремѣнный предсѣдатель учрежденія, первый представитель прихода“. Эта статья внесена въ проектъ по предложенію министра внутреннихъ дѣлъ. „Можно сказать, замѣчаетъ святитель, что не кто-нибудь, а сама церковь имѣетъ нужду просить внимательнаго разсмотрѣнія сего учрежденія, прежде нежели оно падетъ на церковь и причтъ. Это было бы приходское учрежденіе въ характерѣ протестантскомъ, несогласное съ іерархическимъ устройствомъ православной церкви и ведущее къ затрудненіямъ. Раскольники могли бы похвалиться, что церковь начинаетъ устроиться по подражанію имъ: ибо у нихъ по недостатку правильной іерархіи, свѣтскіе попечители имѣютъ высшее вліяніе и власть надъ мѣстами и принадлежностями богослуженія, такъ и надъ священниками. Когда апостолы нашли для себя неудобнымъ заниматься вещественными нуждами церкви, тогда они не учредили для сего свѣтскихъ попечителей, непремѣнно предсѣдательствующихъ предъ членами іерархіи, но поручили сіе дѣло низшему церковному чину діаконовъ. Возвышеніе попечителя вещественныхъ нуждъ предъ служителемъ вѣры и ея таинствъ, есть очевидная несообразность предъ очами вѣрующаго и сильный поводъ къ пренебреженію сего послѣдняго предъ глазами невѣдущаго народа“³⁰⁾.

Разбирая далѣе то правило проекта, по которому приходскому попечительству присволяется посредничество между причтомъ и

³⁰⁾ Противъ учрежденія приходскихъ попечителей митрополитъ Филаретъ высказывается и въ своихъ замѣчаніяхъ на предположенія г. главноуправляющаго II отдѣленіемъ собственной Его Величества канцеляріи, барона М. А. Корфа, по устройству приходскихъ попечительствъ при православныхъ церквахъ. «Никѣ когда правительство желаетъ возвысить значеніе священника, преимущество, данное передъ нимъ мірскому лицу, будетъ съ перваго раза правительственнымъ признаніемъ его ничтожности въ глазахъ прихожанъ. Наконецъ, попечительство должно ограничивать свою дѣятельность извѣстными предѣлами; оно не должно переходить въ область чисто-церковную. Мірской предсѣдатель не въ состояніи, по недостатку церковныхъ свѣдѣній, удержать сужденія попечительства въ должныхъ границахъ; напротивъ, по свойственной человѣку слабости, попечитель будетъ естественно желать расширить кругъ своихъ дѣйствій; воспротивиться этому можетъ одинъ священникъ, какъ предсѣдатель, онъ будетъ имѣть нужную для сего силу; какъ членъ, онъ будетъ имѣть одинъ голосъ, подавленный большинствомъ» (720).

прихожанами и примирительныя разбирательства, святитель показываетъ, что здѣсь посредничества и нѣтъ, потому что члены попечительства, кромѣ священника, принадлежатъ къ сторонѣ прихожанъ и въ числѣ ихъ могутъ быть желающіе выстѣ съ другими подвергнуть отвѣтственности священника. Разбирательство же въ присутствіи попечительства неудовольствій на священника есть слѣдствіе или судъ надъ нимъ, только не вполне сильный, потому что, по проекту священникъ не подчиняется рѣшенію сего суда.

„Къ чему можетъ повести такое распоряженіе, если не къ увеличенію гласности о несогласіи священника съ нѣкоторыми прихожанами, и слѣдственно къ увеличенію соблазна, и даже къ ожесточенію прихожанъ на священника въ томъ случаѣ, когда онъ рѣшеніе попечительства не признаетъ справедливымъ и не подчинится ему? Иное дѣло, если въ случаѣ несогласія священника съ нѣкоторыми прихожанами, другіе благонамѣренные и уважаемые въ приходѣ, не публично, не формально, а въ частномъ довѣренномъ сношеніи примутъ на себя объясненіе и примирительное разбирательство случившагося: это можетъ быть безъ соблазна, безъ оскорбленія достоинства священнослужителя, съ успѣхомъ и пользою. Но это можетъ сдѣлать свободная добрая воля и взаимное довѣріе, а не законъ. Есть между причтомъ и прихожанами близкій посредникъ и мирный судья—благочинный. Опыты управленія показываютъ, что благочинный и дѣйствуетъ въ семъ характерѣ, прежде нежели рѣшится о усмотрѣнныхъ несогласіяхъ донести начальству“. Подробно святитель разбираетъ то правило проекта, по которому полагалось избраніе священнослужителей прихожанами обратить въ обязательный порядокъ. Правило объ избраніи священнослужителей прихожанами и особенно приходскими попечительствами ссылалось на указъ Св. Синода 23 февраля 1722 года¹⁾, и на прибавленіе къ Духовному Регламенту. На это святитель отвѣчаетъ: „надобно при семъ принять въ соображеніе, что это было тогда, когда

¹⁾ Въ этомъ указѣ сказано: «въ которой епархіи будутъ у церкви убылы священническія и діаконыскія мѣста, и къ тѣмъ церквамъ на тѣ убылыя мѣста во священника и діакона выбирать тѣхъ приходовъ прихожанамъ всѣмъ не обходно». Пол. Собр. наст. по вѣдом. пр. исповѣд. Т. II, № 439.

духовныя семинаріи только еще учреждались, епархіальные архіереи не имѣли готовыхъ и ближайшимъ наблюденіемъ испытанныхъ въ поведеніи кандидатовъ на священнослужительскія мѣста, и при такихъ обстоятельствахъ необходимо было требовать, и требовано 2-ю статьею правилъ причта, о ставленникѣ „отъ прихожанъ своихъ свидѣтельство, что его знаютъ быть добраго человѣка“. Напротивъ того, Духовный Регламентъ (одѣят. еп., стат. 10) велитъ „единыхъ въ школы архіерейской наставленныхъ учениковъ, когда довольно ихъ число покажется, производить во священство“, и угрожаетъ наказаніемъ епископу, если онъ предпочтетъ не ученаго, причемъ Регламентъ не дѣлаетъ изыятія въ пользу неученаго, избираемаго прихожанами. Изъ сего само собою слѣдовало, что по мѣрѣ умноженія приготовленныхъ и испытанныхъ въ духовныхъ училищахъ кандидатовъ священства, возрастало право, и даже обязанность епископовъ производить таковыхъ въ священнослужители, хотя бы приходское избраніе и представляло другихъ кандидатовъ, менѣе способныхъ и приготовленныхъ. Въ такомъ положеніи дѣло находится и теперь. Если избраніе прихожанъ согласно съ достоинствомъ избираемаго: архіерей соглашается съ избраніемъ, а если несогласно: архіерей оказываетъ справедливость достоинству. Такой порядокъ соотвѣтствуетъ существу дѣла, и не только не требуетъ предполагаемаго измѣненія, но оно даже повредило бы дѣлу“. Далѣе святитель указываетъ и на практическія неудобства, которыя могутъ произойти отъ примѣненія означеннаго правила проекта.

„Положимъ, что открылась вакансія священника въ селѣ отдаленномъ отъ епархіальнаго города уѣздѣ. Избраніе прихожанъ всего ближе можетъ пасть на своего діакона, какъ бы ни былъ онъ низокъ по степени образованія, или по какому-нибудь случайному ходатайству, на встрѣтившагося близко ученика семинаріи, хотя бы онъ былъ изъ послѣднихъ. Такіе кандидаты приходятъ къ архіерею; и въ то же время нѣсколько другихъ кандидатовъ несравненно достойнѣйшихъ. По проекту о „обязательномъ и постоянномъ порядкѣ“, архіерей долженъ сказать послѣднимъ: представьте себя избранію прихожанъ, то-есть, предпримите бѣдные люди, путешествіе за сто или болѣе верстъ, въ неизвѣстное мѣсто, съ самою малою надеждою успѣха. По-

ложимъ, что сіи кандидаты явились къ сельскому приходскому попечительству, и потомъ къ полному собранію прихожанъ. Въ рогаѣйшее послѣдствіе сего будетъ одно изъ слѣдующихъ: или скажутъ, что избраніе уже сдѣлано, и другаго дѣлать не желаютъ, или что представляющихся кандидатовъ не знаютъ, или наконецъ возобновятъ избраніе, и выберутъ того, кто громче прочтаетъ апостола, хотя бы то былъ, по истинному достоинству, послѣдній, а не первый. Такимъ образомъ, архіерей будетъ поставленъ въ безысходное положеніе, или сдѣлать несправедливость противъ достоинства нѣкоторыхъ кандидатовъ, или нарушить новопредположенный обязательный и постоянный порядокъ²²⁾. Въ настоящее время, по умноженіи совершившихъ семинарское ученіе, они изъявляютъ желаніе вступать не только на священническія, но и на діаконскія мѣста, въ селахъ, а въ Москвѣ студенты просятъ причетническихъ мѣстъ. Но прихожане обыкновенно на сіи мѣста избираютъ причетниковъ сильныхъ не образованіемъ, а голосомъ. Итакъ предполагаемый обязательный порядокъ приходскаго избранія имѣлъ бы послѣдствіемъ то, что малообразованные причетники были бы предпочтительно предъ студентами опредѣляемы на мѣста, а студенты скитались въ нищету, не получая даже причетническихъ мѣстъ²³⁾.

Свои замѣчанія святитель заканчиваетъ слѣдующими словами: „да будетъ позволено вспомнить, что высочайше утвержденное присутствіе высочайше учреждено для улучшенія матеріальнаго быта духовенства, а не для составленія новыхъ законовъ іерархическаго управления“ (719).

Митрополитъ Филаретъ былъ не чуждъ мысли объ учрежденіи церковныхъ совѣтовъ, но не въ такомъ видѣ, какъ они предполагались правительственными проектами. Въ 1862 г. въ Херсонской епархіи стали вводиться правила о церковныхъ совѣтахъ, утвержденныя министромъ государственныхъ имуществъ. По поводу этихъ Херсонскихъ правилъ въ томъ же году Филаретъ

²²⁾ Въ замѣчаніяхъ на предположенія барона Корфа митрополитъ говоритъ, что узаконить этотъ порядокъ было бы ограниченіемъ важнѣйшей прерогативы епархіальнаго управления.

²³⁾ Мнѣніе митрополита Филарета объ избраніи священниковъ приходами можетъ служить отвѣтомъ и на современные толки объ этомъ.

писеть свое мнѣніе, въ которомъ говоритъ: „изъ донесенія преосвященнаго Херсонскаго Святѣйшему Синоду, отъ 6 марта сего 1862 года, открывается необычайный случай въ церковномъ управленіи. Составлены правила о церковныхъ совѣтахъ; и безъ вѣдома Святѣйшаго Синода утверждены г. министромъ государственныхъ имуществъ ²⁴⁾, и безъ отношенія епархіальному архіерею, окружнымъ начальникомъ вводятся въ епархіальное управленіе черезъ благочиннаго. Нельзя не признать здѣсь уклоненія отъ установленнаго порядка. Гражданское начальство, конечно, не признало бы правильнымъ подобнаго въ его вѣдомствѣ дѣйствованія духовнаго начальства. Посему справедливо было бы, чтобы сему не было подвержено духовное начальство если достойно вниманія то, чтобы его управленіе не было ослаблено и разстроено“. Затѣмъ святитель переходитъ къ разбору херсонскихъ правилъ и въ заключеніе высказываетъ и свои мысли о церковныхъ совѣтахъ. „При каждой приходской церкви *можетъ* быть учрежденъ церковный совѣтъ, для попеченія о благоустройствѣ и благосостояніи церкви и причта въ хозяйственномъ отношеніи, о устройствѣ первоначальнаго обученія дѣтей, и для благотворительнаго дѣйствованія въ предѣлахъ прихода. Учрежденіе церковнаго совѣта *можетъ* быть обязательнымъ въ приходсахъ, въ которыхъ особенно нужнымъ признаетъ епархіальное начальство, или въ которыхъ сего потребуетъ свѣтское начальство, когда прихожане состоятъ въ вѣдомствѣ одного извѣстнаго начальства.

„Мѣстный священникъ есть первый и непремѣнный членъ церковнаго совѣта. Если церковь имѣетъ болѣе одного священника, первенствуетъ въ совѣтѣ старшій, но и прочіе суть непремѣнные члены онаго. Къ нимъ присоединяются: церковный староста и члены изъ прихожанъ, избираемые общимъ собраніемъ ихъ

²⁴⁾ Въ объясненіе этого нужно замѣтить, что правила о церковныхъ совѣтахъ были введены въ бывшихъ военныхъ поселеніяхъ, которыя перешли въ удѣльное вѣдомство, по мнѣнію митрополита Филарета не имѣло права, безъ вѣдома Св. Синода вводить церковныя правила и въ бывшихъ военныхъ поселеніяхъ. «Если въ военныхъ поселеніяхъ въ отношеніи къ дѣламъ церковнымъ допущено было что исключительное изъ общихъ правилъ (и было или официально неизвѣстно Святѣйшему Синоду, или пройдено отъ него молчаніемъ): то сіе не *можетъ* обратиться въ законное наслѣдство гражданскому управленію» (686).

на три года. Число сихъ можетъ простираться отъ 3 до 5, смотря по многолюдству или по другимъ обстоятельствамъ прихода.

„Далѣе правила должны быть составлены такъ, чтобы права духовнаго вѣдомства не были нарушены; чтобы совѣтъ имѣлъ наблюдение за вѣрнымъ храненіемъ и употребленіемъ церковной собственности, присутствуя между прочимъ при ежемѣсячномъ счетѣ и повѣркѣ прихода и расхода; чтобы важнѣйшія дѣла церковныя о построеніи, расширеніи, украшеніи, возобновленіи ветхостей храма происходили по совѣщаніямъ совѣта, и всего общества прихожанъ; чтобы средства, приобретаемыя для дѣлъ человеколюбія, не были смѣшиваемы съ средствами собственно церковными, и проч.

„Болѣе говорить рано, когда пересмотръ составленныхъ правилъ есть только еще вопросъ, а не опредѣленное предпріятіе“ (666).

Въ связи съ вопросомъ объ улучшеніи быта духовенства въ высшихъ правительственныхъ сферахъ былъ возбужденъ вопросъ о предоставленіи духовнымъ лицамъ права на участіе въ гражданскомъ управленіи. Въ 1861 году бывшимъ министромъ внутреннихъ дѣлъ П. А. Валуевымъ представленъ былъ Государю Императору проектъ о введеніи епископовъ въ Государственный Совѣтъ. Синодальный оберъ-прокуроръ графъ А. П. Толстой, увѣдомляя объ этомъ митрополита въ конфиденціальномъ письмѣ, предлагаетъ къ нему записку, въ которой сказано, что „назначеніе первенствующаго члена Св. Синода и другихъ епископовъ, наравнѣ съ свѣтскими сановниками, членами Государственнаго Совѣта, было бы, кажется, нововведеніемъ неудачнымъ и подѣ благовидною наружностію сильнымъ ударомъ для церкви“.

Въ отвѣтномъ письмѣ оберъ-прокурору святитель высказываетъ свое мнѣніе по вопросу о введеніи епископовъ въ Государственный Совѣтъ. Не излагая подробно мнѣнія его по такому вопросу, который вызывался не столько дѣйствительными потребностями времени, сколько являлся плодомъ кабинетной работы³⁵⁾, уважемъ только на то, что отъ вступленія духовныхъ чле-

³⁵⁾ Кажется, что мысль о назначеніи епископовъ въ Государственный Совѣтъ сложилась у министра окончательно вслѣдствіе разговора его съ митрополитомъ

новъ въ Государственный Совѣтъ онъ опасался уменьшенія значенія Святѣйшаго Синода и свободы его сужденій. Государственный Совѣтъ, имѣя духовныхъ членовъ, свободнѣе будетъ касаться своими сужденіями и рѣшеніями такихъ предметовъ, которые должны подлежать разсмотрѣнію церковнаго управления (635).

Съ изданіемъ Положенія о земскихъ учрежденіяхъ возникъ вопросъ и объ отношеніи духовенства къ земству. Рѣшая этотъ вопросъ митрополитъ приходитъ къ такому заключенію, что священники, съ разрѣшенія епархіальнаго начальства, могутъ быть допускаемы до присутствованія въ земскихъ собраніяхъ. Но онъ не ожидалъ отъ участія священниковъ въ земскихъ собраніяхъ пользы ни для самихъ священниковъ, потому что голосъ ихъ въ собраніяхъ ничтоженъ, ни для дѣла, потому что предметы, подлежащіе разсмотрѣнію и опредѣленію земскаго собранія многочисленны и разнообразны и требуютъ основательнаго изученія, для котораго у священника нѣтъ времени и случаевъ. Святи-

Филаретомъ. Въ разговорѣ съ министромъ, высказываясь противъ мысли его о присутствованіи епископовъ въ Государственномъ Совѣтѣ, митрополитъ выразилъ ту мысль, что въ нѣкоторыхъ чрезвычайныхъ случаяхъ могутъ быть конференціи Св. Синода и Государственнаго Совѣта. Слово конференція было понято министромъ въ смыслѣ делегація, т.-е. въ смыслѣ приглашенія нѣкоторыхъ членовъ Св. Синода въ Государственный Совѣтъ для разсмотрѣнія отдѣльныхъ вопросовъ. Святитель по поводу такого неправильнаго пониманія его мысли долженъ былъ писать особое письмо къ Валуеву. Въ этомъ письмѣ онъ между прочимъ говоритъ слѣдующее: «Изъ письма вашего высокопревосходительства, отъ 2 сего декабря усмотрѣлъ я, какъ трудно сдѣлать удовлетворительными одни словесныя сношенія по предметамъ значительной важности и не малой сложности. Изволите упомянуть о приглашеніи нѣкоторыхъ членовъ Святѣйшаго Синода въ Государственный Совѣтъ, и присовокупяете, что это кажется то, что будто бы я называлъ *делегациями*. Слово *делегация*, не было мною употреблено, потому что могло бы подать не ту мысль, которая мною была предложена. Мною употреблено было слово: конференція, подъ которымъ я понималъ совокупное разсужденіе о нѣкоторомъ опредѣленномъ предметѣ Святѣйшаго Синода и Государственнаго Совѣта, на равныхъ правахъ, съ сохраненіемъ дѣлности и взаимной независимости того и другаго сословія. Сей случай побуждаетъ меня искать средство, чтобы мои мысли были у васъ, милостивый государь, въ виду съ совершенною точностію, и другаго средства для сего не нахожу, какъ препроводить къ вамъ при семъ письменное изложеніе бывшаго словеснаго сношенія» (636). Въ концѣ письма митрополитъ проситъ, чтобы настоящее письмо и прилагаемое письменное изложеніе (этого изложенія въ бумагахъ не нашлось) бывшаго словеснаго сношенія представлены были на высочайшее Е. И. В. усмотрѣніе.

тель даже опасался, что иногда мнѣніе священника-гласнаго, изъявленное въ земскомъ собраніи, справедливое, но неблаго-сприятное особеннымъ интересамъ того или другаго сословія, селенія лица, возбудить противъ него неудовольствіе и враждебное расположеніе, которыя недовольные постараются и распростра-нить (716).

Въ началѣ шестидесятыхъ годовъ возникъ не разъ возникав-шій и близко касавшійся интересовъ церкви—вопросъ объ обращеніи церковныхъ суммъ въ государственное казначейство. Правительственныя предположенія относительно этого, принятыя одною частію нашего общества съ сочувствіемъ, въ другой вы-звали тревогу и опасенія ³⁶⁾. Эту тревогу и опасенія раздѣлялъ и святитель Филаретъ. Въ 1862 году чрезъ посредство сино-дальнаго оберъ-прокурора митрополитъ представилъ Государю Императору обширную записку о собственности православной церкви. Въ этой запискѣ, приведя церковныя правила о церков-ной собственности, святитель выставляетъ на видъ тѣ затрудне-нія, которыя произошли бы для государства и церкви отъ обра-щенія церковныхъ суммъ въ государственное казначейство и и указываетъ на вредныя послѣдствія этой операціи. „Государ-ство, писалъ святитель, безъ сомнѣнія, не имѣетъ намѣренія обратитъ церковную собственность въ свою пользу, а намѣрено продолжать употребленіе оной въ пользу церкви. Но въ такомъ случаѣ, отъ привлеченія оной въ свои росписи, отчеты и контроль, оно не получитъ никакой новой выгоды, а только новый трудъ—читать чужія деньги. И не только не соединено сіе съ пользою, но еще соединено съ опасеніемъ вреда. Когда, въ 1809 году, начали отбирать изъ первой свѣчныхъ денеги, мнѣніе право-славнаго народа взволновано было ревностію за церковную соб-ственность, и возникла мысль приносить въ церковь и возжи-

³⁶⁾ Съ сочувствіемъ были приняты правительственныя предположенія и нѣко-торыми органами нашей духовной печати. Такъ въ 37 № Ярославскихъ епархі-альныхъ вѣдомостей за 1862 г. была помѣщена статья, въ которой говорилось, что церковныя имущества едва ли составляли исключительную собственность ду-ховенства, что они принадлежали всему народу, какъ государству, или народу какъ церкви. По поводу этихъ мыслей статья митрополитъ въ письмѣ къ оберъ-прокурору дѣлаетъ такое замѣчаніе: «сіи провозглашенія особенно худыя послугу оказали бы церкви, еслибы произнесены были въ извѣстное время» (676).

гать предъ иконами болѣе масло, нежели свѣчи. Но когда сдѣлалось болѣе извѣстнымъ, что свѣчныя деньги остаются въ духовномъ вѣдомствѣ, назначаются на содержаніе духовенства и духовныхъ училищъ, и что изъ нихъ будутъ выдаваемы пособія на построеніе церквей: тогда общественное мнѣніе успокоилось, и свѣчная операція получила успѣшный ходъ. Посему и теперь, если церковныя сборы будутъ обращаться непосредственно въ уѣздное казначейство, и симъ очевиднымъ образомъ выходить изъ духовнаго вѣдомства, нельзя не опасаться, что мнѣніе православнаго народа вновь будетъ взволновано, и сборъ церковныхъ доходовъ будетъ потрясенъ и ослабленъ. Куда пойдутъ церковныя сборы изъ уѣзднаго казначейства, народъ уже не увидитъ, и потому видъ отнятія церковной собственности останется предъ его глазами неизгладимымъ, и охладитъ усердіе дѣлать приношенія церквамъ“ (650) ²⁷⁾. Въ концѣ своей записки митрополитъ писалъ: „Есть свѣдѣніе, что вспомогательный капиталъ римско-католическаго духовенства въ Россіи оставленъ въ полномъ его распоряженіи, и что также и остатки отъ штатныхъ капиталовъ предоставлены въ его распоряженіе. Но православная церковь частію лишена уже подобныхъ правъ, и можетъ подвергнуться еще большому лишенію. Если такимъ образомъ вѣроисповѣданіе господствующее въ государствѣ лишается правъ, которыя предоставляются терпимому вѣроисповѣданію, то господствующее поставляется ниже терпимаго.

„Православная церковь увѣрена, что сего не желаетъ защитникъ ея и повровитель Благочестивѣйшій Государь Императоръ, и она молитъ Бога, чтобы сіе дѣло, важное для нея и для государства, представлено было взору Его Величества въ чистомъ и ясномъ свѣтѣ. Охраняя собственность церкви, онъ пріобрѣтаетъ благословеніе для собственности государственной“ (650).

Кромѣ записки, въ томъ же 1862 году митрополитъ написалъ всеподданнѣйшее представленіе Государю Императору объ оставленіи въ прежнемъ положеніи контроля и храненія суммъ ду-

²⁷⁾ Такое опасеніе святителя имѣло для себя основаніе. Когда въ Москвѣ распространился слухъ, что доходы церковныя будутъ отбирать въ казну, то было замѣчено, что свѣчей вездѣ гораздо менѣе берутъ. См. ст. «Недавнее прошлое» по письмамъ современника. Прав. Обзор. 1888 г. Іюль.

ховнаго вѣдомства. Въ этомъ представленіи святитель высказываетъ нѣкоторыя другія соображенія по возбужденному вопросу. „Россия есть единственное государство въ Европѣ, въ которомъ и правительство и народъ исполнѣ признають, что нѣсть власть, аще не отъ Бога. Государь всю законность свою получаетъ отъ церковнаго помазанія, изъ чего вытекаетъ, что положеніе церкви и отношеніе ея къ самодержавной власти несходно съ положеніемъ церкви въ государствахъ католическихъ и протестантскихъ, и уже по одному этому невозможно намъ безъ разбора, перенимать у иностранныхъ государствъ улучшенія въ дѣлахъ администраціи по дѣламъ, касающимся церкви. 2. Русская церковь, со времени преобразованій Петра I, слыветъ у всѣхъ недоброжелателей ея (въ томъ числѣ и у раскольниковъ) порабощенною свѣтской власти; но до сихъ поръ большинство русскаго народа не давало этому вѣры, именно потому, что между представителемъ патріарха, т.-е. Святѣйшимъ Синодомъ и Государемъ не было никакихъ постороннихъ посредниковъ. Самое то, что контролю и государственному совѣту внутреннее церковное управленіе оставалось неподчиненнымъ, показывало самостоятельность церкви и возвышало ее въ глазахъ народа, и самъ царь помазанникъ являлся какъ бы естественнымъ, природнымъ защитникомъ церкви. Вмѣшательство же постороннихъ министровъ и члѣновъ вѣдомствъ между Синодомъ и Государемъ непременно представится недоувѣріемъ царской власти къ церкви и разъединеніемъ между ними. 3. Изъ сего ясно, что вопросъ о финансахъ церкви имѣетъ ближайшую связь съ самыми коренными основаніями самодержавія въ Россіи. Осуществленіе предположеній комиссіи дастъ врагамъ и порицателямъ церкви русской опасное оружіе противъ нея, будетъ имѣть самый неблагоприятный и вредный отголосокъ въ Европѣ и на Востокъ и другія весьма гибельныя послѣдствія, обширность которыхъ даже невозможно теперь опредѣлить. Вслѣдствіе сего, по долгу присяги, вмѣняю въ священную обязанность свою испрашивать высочайшаго повелѣнія Вашего Императорскаго Величества, чтобы контроль и храненіе суммъ духовнаго вѣдомства были оставлены въ прежнемъ положеніи, и чтобы вопросъ о нихъ не былъ возбуждаемъ при разсужденіяхъ Государственнаго Совѣта о контролѣ по другимъ вѣдомствамъ“ (686).

Сильныя представленія митрополита Филарета объ оставленіи въ прежнемъ положеніи контроля и храненія суммъ духовнаго вѣдомства имѣли своимъ послѣдствіемъ слѣдующее высочайшее повелѣніе: „объявить кому слѣдуетъ, что я приказалъ дальнѣйшее разсужденіе о семъ дѣлѣ въ государственномъ совѣтѣ прекратить, съ тѣмъ, чтобы прежній порядокъ оставался въ своей силѣ“.

Съ положеніемъ раскола въ началѣ шестидесятыкъ годовъ знакомить насъ мнѣніе митрополита Филарета, написанное имъ въ концѣ 1863 года и озаглавленное: „о расколѣ въ настоящее время“. Стремленіе раскола въ это время сдѣлаться вѣроисповѣданіемъ вполнѣ открытымъ и оофициально признаннымъ, находившее себѣ нѣкоторую поддержку и въ отношеніи къ нему правительственной власти и въ направленіи времени обращало особенное вниманіе святителя Филарета. Въ своихъ оофициальныхъ донесеніяхъ (594, 628) онъ не разъ обращалъ вниманіе высшаго духовнаго начальства на публичное оказательство раскола и на покровительство ему со стороны власти. Въ своемъ мнѣніи о расколѣ митрополитъ, указавъ на умноженіе раскольнической іерархіи въ предѣлахъ московской епархіи и на свободу ея дѣйствій, говоритъ: „при всемъ томъ раскольники желаютъ и надѣются еще большихъ преимуществъ; и есть люди, которые говорятъ, что надобно прекратить гоненіе на раскольниковъ. До настоящаго года правительство оофициальнымъ образомъ не признавало раскольниковъ въ качествѣ особаго сословія. Особенныя обстоятельства настоящаго времени, возбуждшія изъявленіе патріотическихкихъ чувствованій отъ всѣхъ сословій, дали случай раскольниковамъ предстать предъ государя императора со всеподданнѣйшими письмами отдѣльно, отъ секты преемлющей священство, и отъ неприемлющей. По всемилостивѣйшемъ принятіи оныхъ, раскольники московскіе примѣтно почувствовали себя выше прежняго, но они не хвалились всемилостивѣйшими словами государя императора, и что особенно непонятно, даже не упоминали о нихъ; а когда они появились въ печати, радость и надежда раскольниковъ еще болѣе возвысились. Напротивъ того, въ ревностнѣйшихъ изъ православныхъ и единовѣрцевъ возбудились заботливыя помышленія о сохраненіи мира и спокойствія православной церкви. Какое же пре-

ишество жадаютъ имѣть и надѣются получить раскольниковъ? Впрочемъ, то, чтобы имъ быть отдѣльнымъ признаннымъ въ государствѣ вѣроисповѣданіемъ и церковью, съ правами, подобными тѣмъ, какими пользуются римско-католики и протестанты. Но между такъ называемыми иностранными вѣроисповѣданіями и расколомъ есть великая разность. Римско-католики и протестанты пришли подъ російскую державу съ своими вѣроисповѣданіями, законнымъ путемъ: и потому, по справедливости, предоставляется имъ свобода вѣроисповѣданія; напротивъ того, раскольники суть отпадшіе и отпадающіе отъ православной церкви, осуждаемые закономъ государственнымъ, запрещающимъ такое отпаденіе (Свод. Зак., т. XIV, ст. 47 и 60). Еслибы государство, осужденнымъ закономъ его, дало одинакія права съ не повинными предъ закономъ, то оно стало бы въ противорѣчіе съ собственнымъ закономъ и съ справедливостію вообще“ (726). Сказавъ о томъ, что главный предметъ желаній раскольниковъ поповщинскаго толка, въ настоящее время, есть признаніе правительствомъ ихъ іерархіи, святитель продолжаетъ: „Донынѣ въ Россіи, по благодати Божіей, православная церковь и государство состояли и состоятъ въ единеніи и согласіи, не нарушаемомъ никакими взаимно-противорѣчающими воззрѣніями, какими нерѣдко затрудняютъ другъ друга церковь и государство у многихъ другихъ народовъ христіанскихъ. Признаніе раскола отдѣльнымъ вѣроисповѣданіемъ разстроило бы сію гармонию и неизбежно сопровождалось бы несогласною разнотою воззрѣній, взаимно затрудняющихъ православную церковь и государство. Кирилл, который въ противность первому апостольскому правилу, рукоположенъ однимъ епископомъ, и притомъ не имѣвшимъ права рукополагать, православная церковь не можетъ признавать истиннымъ епископомъ, а вслѣдствіе сего и всѣхъ рукоположенныхъ имъ епископовъ и священниковъ. Изъ сего слѣдуетъ, что еслибы когда-либо гражданское начальство въ сношеніи съ духовнымъ православнымъ упомянуло бы объ Антоніѣ, архіепископѣ владимірскомъ, духовное начальство обязано было бы отвѣчать, что оно не знаетъ архіепископа Антонія, а знаетъ только цеховаго Андрея Шутова. Еслибы гражданское начальство рѣшилось смотрѣть на бѣглыхъ священниковъ, какъ на законныхъ у раскольниковъ, духовное начальство, тѣмъ не ме-

нѣе, обязано было бы, по правиламъ церковнымъ, призывать ихъ запрещенными въ священно-служеніи и подлежащими лишенію сана, и тогда оказалось бы, что государство доставляетъ ненаказанность виновнымъ предъ православною церковью, и поощряетъ дезертированіе изъ церковной службы. Какъ же можно было бы выйти изъ такихъ противорѣчій? Принуждать ли православную іерархію признавать то, что противно церковнымъ правиламъ и ея совѣсти? Но это значило бы нарушать государственный въ Россіи законъ, предоставляющій свободу даже нехристіанскимъ вѣроисповѣданіямъ, и православная іерархія была бы обязана лучше пострадать, нежели подчиняться такому принужденію, по слову апостольскому: *повиноватися подобаетъ Богу, а не, нежели челоукомъ* (Дѣян. V, 29).

Нельзя оставить безъ вниманія и того, что всеподданѣйшее письмо наравнѣ съ раскольниками поповщинскаго толка, поднесли и всемилостивѣйшаго слова удостоены также и раскольники толка безпоповщинскаго, почитающіе нынѣшнее правительство антихристовымъ, не признающіе брака, проповѣдующіе безнравственное ученіе, что блудъ менѣе грѣховенъ, нежели бракъ, отвергающіе всякое священство, имѣющіе только самопоставленныхъ отцевъ, или большаковъ и попечителей моленныхъ. И сіи почитаютъ себя въ правѣ требовать тѣхъ же уступокъ, если какія были бы сдѣланы поповщинскому толку. Можно ли сему безобразному обществу сдѣлаться оффиціально признаннымъ вѣроисповѣданіемъ? Можно ли дать ему сколько-нибудь правильную организацію? Далѣе святитель указываетъ на различныя затрудненія, какія могутъ возникнуть отъ признанія раскола особымъ вѣроисповѣданіемъ и на вредъ отъ этого какъ для государства, такъ и для церкви. По мнѣнію святителя Филарета, когда расколъ признанъ будетъ отдѣльнымъ вѣроисповѣданіемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ разсѣянныя общества раскольническія достигнутъ общаго единства, тогда между православною церковію и не православнымъ обществомъ положена будетъ рѣзкая черта раздѣленія, которая можетъ углубиться до того, что повредитъ единству народнаго духа. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ расколѣ усилится привычка къ пропагандѣ, которая не встрѣчая препятствій, можетъ болѣе вредить православной церкви. Заключительныя слова мнѣнія таковы: „по истинѣ, если жела-

ніе блага общественнаго и частлаго возстаеъ, чтобы создать міръ изъ хаоса раскольниковскаго, то съ симъ вмѣстѣ потребна многообразная предусмотрительность и предосторожность, чтобы вмѣсто того значительную часть міра православнаго не погрузить въ хаосъ раскольниковскій, и не разотрять спасительной гармоніи между православною "церковію и государствомъ, къ обоюдному ихъ затрудненію" (726).

Въ 1862 году, который считался тысячелѣтіемъ славянскаго просвѣщенія, возникла мысль о совершеніи въ Россіи духовнаго торжества для молитвеннаго воспоминанія памяти славянскихъ просвѣтителей. Оберъ-прокуроръ Св. Синода. А. П. Ахматовъ, по приказанію государыни императрицы, письмомъ отъ 3 апрѣля 1862 г. просилъ митрополита Филарета сообщить свое мнѣніе объ церковномъ празднованіи Кириллу и Меѳодію для доклада ея величеству и вмѣстѣ съ тѣмъ спрашивалъ его, не признаеъ ли онъ благоприличнымъ воспользоаваться означеннымъ случаемъ, чтобы разослать во все епархіи, для прочтыванія при молебствіяхъ акаѳистъ Кириллу и Меѳодію, составленный пресвященнымъ смоленскимъ (Антоніемъ). Отвѣчая на это письмо, митрополитъ представилъ оберъ-прокурору двѣ записки: о церковномъ празднованіи тысячелѣтія славянскаго просвѣщенія и нѣчто объ акаѳистахъ. Въ первой запискѣ митрополитъ писалъ: I, тогда какъ опредѣлено 26 августа текущаго года праздновать тысячелѣтіе Россіи, какъ государства, возникаетъ еще вопросъ: не должно ли 11 мая сего же года церковно-праздновать память преподобныхъ Кирилла и Меѳодія, въ воспоминаніе совершившагося тысячелѣтія отъ положеннаго ими начала славянскаго просвѣщенія? Многое препятствуетъ отвѣчать на сіе утвердительно. II Торжество тысячелѣтія церковное и торжество тысячелѣтія государственное, въ одинъ годъ, но въ разные мѣсяцы и дни представили бы видъ нѣкоторой нестройности и разьединенія. III Видъ нестройности представился бы и въ томъ, еслибы Россія праздновала славянское тысячелѣтіе въ 1862 году, тогда какъ западные славяне положили праздновать оное въ 1863 году. IV Что можемъ мы праздновать въ 1862 году? Изобрѣтеніе славянской азбуки? Но она, по свидѣтельству ближайшаго ко времени событія писателя, Храбра, изобрѣтена въ 855 году; и ея тысячелѣтіе уже минуло. Праздновать на основаніи догадокъ Шафарика

и Водянского было бы не очень надежно. Или будемъ праздновать тысячелѣтіе крещенія моравовъ въ 862 году? Но это принадлежитъ собственно имъ. V У насъ предъ глазами три тысячелѣтія: 1) тысячелѣтіе отъ начала славянской азбуки, или лучше сказать отъ начала перевода Священнаго Писанія на славянскій языкъ; 2) тысячелѣтіе отъ крещенія равно апостольной княгини Ольги; 3) тысячелѣтіе отъ крещенія равноапостольнаго Владимира и Россіи вообще. Трижды въ три срока праздновать одно тысячелѣтіе, въ отношеніи къ одному предмету, не было ли бы слишкомъ щедро? Но если избрать одинъ изъ трехъ указанныхъ сроковъ, то предпочтительно должно избрать одинъ изъ двухъ послѣднихъ, какъ собственно относящихся къ россійской церкви и къ русскому народу. VI Впрочемъ, какъ неизвѣстно, какое будетъ на сей предметъ воззрѣніе власти; то въ случаѣ назначенія совершить въ семь или будущемъ году, 11 мая во всѣхъ церквахъ Россіи празднованіе памяти преподобныхъ Кирилла и Меѳодія, какое должно быть празднованіе? По уставу церковному всенощное бдѣніе, соборная литургія и молебное пѣніе“ (652) ³⁹⁾.

Въ статьѣ объ акаѳистахъ митрополитъ высказывается противъ составленія акаѳистовъ. Сказавъ о томъ, что этотъ родъ пѣснопѣвій болѣе приличествуетъ Іисусу Христу и Божіей Матери святитель говоритъ: „мы не довольно ревнуемъ установленное церковію богослуженіе исполнять такъ, чтобы ни что не было опущено, и все было пропѣто и прочтенно неспѣшно и вятно. Не нужнѣ ли, не полезнѣ ли поревновать о семъ, нежели расширять богослуженіе множествомъ акаѳистовъ, произвольно вновь составляемыхъ изъ множества неопредѣленныхъ, изысканныхъ хвалебныхъ выраженій, мало способныхъ вразумлять и назидать читающаго или слышашаго“.

„Каждый, кому вздумается, каждому святому, къ которому почувствуетъ усердіе, не затрудняется написать акаѳистъ и дать

³⁹⁾ Видимо митрополитъ не сочувствовалъ мысли о празднованіи тысячелѣтія славянскаго просвѣщенія. Въ письмѣ къ намѣстнику Антонію онъ писалъ: преосвященный Смоленскій составилъ акаѳистъ преп. Кириллу и Меѳодію, представилъ Св. Синоду и родился вопросъ: не прочитать ли его въ день тысячелѣтія. Согрѣшилъ; мнѣ кажется это болѣе придуманнымъ, нежели возникшимъ изъ глубокаго усердія и благодаренія Богу (IV, 1441).

его въ правило церкви. Въ порядкѣ ли это? Сообразно ли съ тѣмъ, что такое множество древнихъ великихъ святыхъ, апостоловъ, пророковъ, мучениковъ, святителей, преподобныхъ остаются безъ акакистовъ. Но не должно ли благопріятствовать проявленію благочестиваго усердія? Правда, но со многими разсужденіемъ и осмотрительностію, чтобы принести церкви Божіей даръ истинно для нея полезный“ (652).

Изъ мнѣній и отзывовъ митрополита Филарета по вопросамъ нашей государственной-общественной жизни обращаютъ особенное вниманіе его мнѣнія о крестьянской реформѣ, о проектахъ уставовъ народныхъ училищъ и университетовъ и письма по поводу нѣкоторыхъ событій, обнаружившихся въ началѣ шестидесятыхъ годовъ.

Изъ писемъ митрополита Филарета къ частнымъ лицамъ ⁴⁰⁾ извѣстно, что онъ принадлежалъ къ числу людей, въ которыхъ дѣло освобожденія крестьянъ возбуждало болѣе опасеній, чѣмъ надеждъ. Въ своей запискѣ о затрудненіяхъ, которыя могутъ возникнуть при приведеніи въ исполненіе положенія о преобразованіи быта помѣщичьихъ крестьянъ, писанной 6 февраля 1861 года митрополитъ говоритъ: „вчера, отдавая отчетъ въ исполненіи порученія, на меня возложеннаго ⁴¹⁾, не находилъ я удобнымъ объяснить одно обстоятельство, именно почему предпріимлемое преобразование быта помѣщичьихъ крестьянъ въ сообщенномъ мнѣ проектѣ представлено радостнымъ, не означено мною таковымъ. Затрудняюсь и теперь объяснить сіе, чтобы не коснуться сужденіемъ дѣла государственнаго, о которомъ судить не призванъ я моимъ служеніемъ. Но, съ другой стороны, сомнѣваюсь, былъ ли бы совершенно исполненъ долгъ предан-

⁴⁰⁾ См. статью о письмахъ митрополита Филарета къ намѣстнику лавры Антонію. «Прав. Обзоръ» 1888 г. Сентября.

⁴¹⁾ Составленія манифеста объ освобожденіи крестьянъ. Въ правительственномъ проектѣ манифеста митрополитомъ были сдѣланы не частныя измѣненія, а совершенно измѣненъ текстъ. Въ письмѣ къ графу Панину митрополитъ писалъ: «я рѣшился не очень стѣсняться сообщеннымъ мнѣ проектомъ высочайшаго манифеста: дабы мое возрѣніе на предметъ, яснѣе было видимо и удобнѣе могло быть обнаружено. Посему, представляю не частныя измѣненія, а цѣлый текстъ, въ которомъ съ полученнымъ мною проектомъ соединены измѣненія, по моему послѣднему разумѣнію, нужны» (568).

ности къ государю и любви къ отечеству, еслибы, при открывшемся случаѣ, не изложилъ я со всей искренностію заботливыхъ помышлений, которыя возбуждаетъ самая сія преданность къ государю и любовь къ отечеству. Не упомянулъ я о радости, чтобы отъ лица царя не было произнесено слово, которому не сочувствовали бы многіе изъ вѣроподданныхъ. Предпріемлемому обширному преобразованію радуются люди теоретическаго прогресса; но многіе благонамѣренные люди опыта ожидаютъ онаго съ недоумѣніемъ, предусматривая затрудненія“ (569).

Съ учрежденіемъ министерствомъ просвѣщенія народныхъ училищъ возникли вопросы, требовавшіе рѣшенія духовной власти ⁴²⁾. Въ 1862 году оберъ-прокуроръ Св. Синода А. П. Ахматовъ представилъ на разсмотрѣніе митрополита Филарета мнѣнія о народныхъ училищахъ митрополита кіевскаго. Святитель Филаретъ не одобряетъ высказаннаго митрополитомъ кіевскимъ согласія на сліяніе народныхъ школъ съ церковно-приходскими, а также его мнѣнія о томъ, чтобы для законоучительской должности въ народныхъ школахъ назначались особые священники, приписанные номинально къ мѣстной церкви, находить, что это такіе вопросы, разрѣшеніе которыхъ превышаетъ власть епархіальнаго архіерея и затѣмъ высказываетъ свои мысли о народномъ образованіи. „Можетъ быть, я подвергаю себя причисленію къ людямъ отсталымъ, ретрограднымъ, къ обскурантамъ, если скажу, что теперь думаю. И, вѣроятно, слова мои не принесутъ пользы, потому что дѣло, которое спѣшить впередъ, не захочетъ оглянуться на меня и остановиться, однако выскажу мои недоумѣнія, по крайней мѣрѣ для того, чтобы признаться въ нихъ и поступить искренно. Вѣрно ли то дѣйствованіе, чтобы спѣшить вдругъ распространить образованіе во всемъ народѣ, когда въ виду трудности, скудость средствъ, и немалая опа-

⁴²⁾ Митрополитъ Филаретъ былъ противъ учрежденія такихъ училищъ. 5 февраля 1862 г. писалъ онъ намѣстнику. «Былъ комитетъ о сельскихъ училищахъ, и полагалъ, чтобы они были свѣтскія. Одинъ членъ его, князь Урусовъ подалъ мнѣніе, что надобно сіе поручить духовенству. Говорятъ, что его мнѣніе доведено было до свѣдѣнія государя, и одобрено. Но пришелъ новый министръ просвѣщенія, и, говорятъ, уже рѣшено, чтобы сельскія училища были свѣтскія и назначень на нихъ милліонъ р. Намъ оказана одна милость: не запрещено священ. сохранять свои училища (IV, 1431).

сность должнаго направленія, могущаго разстроить нравственное расположеніе и духъ народа? (Здѣсь можно вспомнить о воскресныхъ школахъ, какъ торопились распространять ихъ свѣтскимъ путемъ и что изъ сего наконецъ открылось). Можно ли поверхностно и благонадежно распространить образованіе въ 60.000.000 народа вдругъ, въ немногіе годы? Тысячу лѣтъ прожила Россія, возрасла, укрѣпилась, распространилась, значительно образовалась, и благоустроилась при весьма ограниченной грамотности народа; была ли бы въ томъ бѣда, еслибы рѣшились сдѣлать ее всю грамотною не вдругъ, въ пять или десять лѣтъ, а постепенно, въ пятьдесятъ или сто“.

„Императрица Екатерина устроила городскія народныя училища. Сдѣлались ли они національными училищами? Пошли ли въ нихъ лучшіе изъ гражданъ? Оказали ли сіи училища примѣтное доброе дѣйствіе на нравственность и положеніе гражданъ? Желательно было бы слышать, чтобы кто-нибудь на сіи вопросы отвѣчалъ: да, и доказалъ бы своей отвѣтъ. Сей примѣръ располагаетъ къ слѣдующему размышленію. Земля, которая въ человѣкѣ и въ обществѣ человѣческомъ пріемлетъ какое-либо сѣмя, есть свободная воля. Если сія земля разрыхлена и увлажена добровольнымъ желаніемъ и усердіемъ, то она глубоко принимаетъ сѣмя, и даетъ растеніе и плодъ. А когда нѣтъ добровольнаго желанія и усердія, тогда сѣмя, упавшее на жесткую и сухую землю, или не даетъ растенія, или даетъ слабое и скоро увядающее. Екатерининскія училища даны были городамъ не въ соответствии возбужденному желанію и предварительнымъ расположеніямъ гражданъ: и не принесли желаемаго плода. Воспитаніе дѣтей лучшихъ гражданъ пошло мимо сихъ училищъ, а у многихъ богатыхъ впало въ руки иностранцевъ. И эта неправильность не прекратилась и тогда, когда народъ болѣе созналъ потребность образованія и училища умножились. Сей городской опытъ не можетъ ли дать нѣкотораго наставленія и для устройства сельскихъ училищъ?

„Священникъ не имѣетъ власти надъ прихожанами, а только нравственное на нихъ вліяніе; изъ сего должно слѣдовать, что если онъ зоветъ поселянину въ училище, и сей идетъ, то, конечно, въ семъ возбудилось свободное, доброе желаніе, и потому наборъ учениковъ и устройство училища могутъ быть благона-

дежны. Но когда окружный начальникъ говоритъ поселянамъ: постройте училище и отдавайте въ него дѣтей, на сей разъ охотно или неохотно повиновение будетъ, но сомнительно будетъ ли прочно дѣло. Итакъ не нужно ли въ образованіи первоначальныхъ народныхъ училищъ употребить постепенность такъ, чтобы учреждать училища тамъ, гдѣ болѣе возбудилось собственное къ тому свободное расположеніе народа, и между тѣмъ способствовать распространенію такого расположенія. Опытомъ не слишкомъ обширнымъ удобнѣе управлять; а если случится неудача, неудачу частную удобнѣе исправить, нежели простирающуюся на 60.000.000 народа“ (870).

Непредвидѣнно, частнымъ образомъ до свѣдѣнія митрополита дошелъ проектъ общаго устава императорскихъ Россійскихъ университетовъ, въ послѣдней редакціи, приготовленный къ окончательному утвержденію. Представляя 15 мая 1863 года Св. Синоду свой отзывъ на проектъ, митрополитъ писалъ: „содержаніе нѣкоторыхъ статей сего проекта возбуждаетъ сильную заботу о послѣдствіяхъ, могущихъ произойти, еслибы статьи сіи получили утвержденіе. Посему долгомъ поставлю представить на благоусмотрѣніе вашего святѣйшества представляющіяся необходимыми соображенія“ (707). Соображенія святителя касаются тѣхъ статей проекта, въ которыхъ говорилось о преподаваніи богословскихъ наукъ въ университетѣ. По проекту устава въ университетѣ учреждались три богословскія каѣдры: общая всѣмъ факультетамъ каѣдра собственно богословія, каѣдра церковной исторіи въ историко-филологическомъ факультетѣ и каѣдра церковнаго законовѣдѣнія въ юридическомъ факультетѣ. Святитель Филаретъ находить, что увеличеніе числа богословскихъ каѣдръ въ университетѣ, съ особыми преподавателями для каждой, соответствуетъ потребности, давно ощущаемой и признанной. Но его озабочиваетъ то, „будутъ ли сіи каѣдры дѣйствительно богословскія и будутъ ли имѣть свойственную таковымъ твердость. Ибо проектъ каѣдры церковной исторіи и церковнаго законовѣдѣнія нѣкоторымъ образомъ устраняетъ отъ богословія, и даетъ имъ особое направленіе, что неблагопріятно и для вѣры и для самой науки. Самая каѣдра богословія ставится не твердо. Объ ней сказано: каѣдра не принадлежащая ни къ какому факультету. При семъ нужно принять въ соображеніе слѣдующее:

1) въ университетахъ различаются предметы факультетскіе и не факультетскіе. Къ прѣдднимъ относятся новыя языки и доселѣ относилось богословіе. Такое положеніе каяедры не можетъ назваться благопріятнымъ и для науки и для цѣлей религіознаго образованія. Оно безмолвно подаетъ мысль, что наука, исключенная изъ собора университетскихъ наукъ, не пользуется равнымъ съ нимъ уваженіемъ. 2) Мысль сія тѣмъ очевиднѣе, что преподаватели нефакультетскихъ предметовъ не считаются ни членами факультетовъ, ни членами университетскаго совѣта, а слѣдовательно, устраняются отъ всякаго участія въ дѣлахъ въ университетѣ. 3) Съ того времени, какъ на профессоровъ богословія было возложено преподаваніе философіи, они признаны членами историко-филологическаго факультета и университетскаго совѣта. Это званіе оставлено за ними по Высочайшему повелѣнію и послѣ того, какъ уже снята съ нихъ обязанность преподаванія философіи. Проектъ намѣревается молчаніемъ о семъ лишить ихъ сего важнаго званія, и тѣмъ ослабляетъ значеніе самой каяедры богословія. Нельзя признать сего маловажнымъ, если признается важное значеніе религіознаго образованія. И можно ли представить какую благовидную причину, почему соборъ профессоровъ университета не пожелалъ бы, чтобы въ ихъ совѣтѣ, между ихъ голосами, слышался и голосъ служителя религіи?" (707). Переходя къ разбору той статьи проекта университета устава, въ которой сказано: „отъ профессора богословія необходимо требовать степени доктора богословія, и занимающимъ нынѣ каяедры богословія и не имѣющимъ степени доктора богословія, сохранить званіе профессора, но оставить содержаніе доцента“, святитель Филаретъ находитъ такое требованіе докторской степени отъ профессоровъ богословія несправедливымъ какъ потому, что прочимъ профессорамъ университета проектъ для полученія степени доктора предоставляетъ облегченіе, которое не предоставляется профессорамъ богословія, такъ и потому, что занимающіе нынѣ каяедры богословія, имѣютъ ли они, или не имѣютъ степени доктора, всѣ высочайше утверждены въ званіи ординарныхъ профессоровъ, съ окладомъ профессорскаго жалованья. По мнѣнію святителя каяедру богословія въ университетѣ могутъ занимать не только доктора, но и магистры богословскихъ наукъ. „И на это есть достаточныя при-

чины. Докторы богословскихъ наукъ немногочисленны, частью потому, что для полученія сей степени требуется болѣе, нежели для докторства по другимъ наукамъ, частью потому, что магистры, обремененные ординарными должностными занятіями, не имѣютъ довольно свободнаго времени для особеннаго самостоятельнаго ученаго труда, частью потому, что свойственная духовному званію скромность не благопріятствуетъ стремленію искать ученой почести. Такимъ образомъ во многихъ, подъ наименованіемъ магистра скромно пребываетъ достоинство доктора богословскихъ наукъ“ (707). По мнѣнію святителя не представляется никакой справедливой причины унижать и окладъ наставника богословія предъ прочими профессорами университета.

„Вообще извѣстно, пишетъ онъ, что низшій окладъ жалованья соответствуетъ низшему дѣлу службы и низшему достоинству служащаго. Надобно ли возлагать опалу на богословіе, которое есть предметъ священный, и къ которому особенно нужно внушать уваженіе молодымъ искателямъ просвѣщенія. Въ 1835 году, петербургскій университетъ имѣлъ преподавателя богословія, который болѣе своихъ предшественниковъ привлекъ вниманіе студентовъ къ своему предмету. Но вышелъ новый уставъ, въ которомъ окладъ наставника богословія униженъ былъ третьюю долею противъ профессоровъ. Тогда протоіерей сказалъ: денегъ я не требовалъ бы, но не желаю видѣть униженіе священнаго предмета въ лицѣ преподавателя, и отказался отъ службы въ университетѣ“ (707). Подробно митрополитъ разбираетъ статью проекта о преподаваніи церковной исторіи и церковнаго законовѣдѣнія въ университетъ, въ которой составители университетскаго устава обнаружили смутныя богословскія понятія и особенное предубѣжденіе противъ богословскаго образованія въ духовныхъ академіяхъ. Здѣсь митрополитъ высказываетъ опасеніе, что требованіе отъ профессоровъ церковной исторіи и законовѣдѣнія предварительнаго спеціальнаго историко-филологическаго и юридическаго приготовленія, съ прикомандированіемъ приготовляющихся къ университетамъ и затѣмъ ученыхъ степеней по историко-филологическому и юридическому факультету можетъ характеръ и духъ наукъ богословскихъ ослабить и подвергнуть преобладающему вліянію наукъ свѣтскихъ. „Чтобы опасеніе сіе не было бездоказательнымъ, для сего можно ука-

зять на 142 страницу, первой части замѣчаній на проектъ общаго устава университетскаго. Тамъ сказано: *церковное право есть систематическое ученіе о тѣхъ положительныхъ законахъ, истекающихъ отъ верховной государственной власти, которыми определяются права и обязанности гражданъ, какъ членовъ той или другой церкви, того или другаго исповѣданія, допускаемаго въ государство...* Видите, поученію свѣтской науки законы каноническаго права, или законы церковные истекають не изъ Священнаго Писанія, не изъ постановленій вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ, не изъ правилъ святыхъ отцевъ, но отъ верховной власти государства. Каковы, по сему ученію, были бы церковные законы для греческой церкви, которая находится подъ верховною властію магометанскою? Святитель приходитъ къ такому заключенію: „дабы увеличеніе числа богословскихъ кафедръ въ русскихъ университетахъ было увеличеніемъ дѣйствительно *богословскихъ* кафедръ, надлежитъ вопросъ о кафедрахъ церковной исторіи и церковнаго законовѣдѣнія извлечь изъ области смутныхъ, одностороннихъ и вредныхъ свѣтски сословныхъ, неблагоприятныхъ для религіи предубѣжденій. Образованіе профессоровъ для этихъ кафедръ наши университеты, по отсутствію у нихъ богословскихъ факультетовъ, принять на себя не могутъ. Но ни что не препятствуетъ имъ смотрѣть на существующія духовныя академіи, какъ на учрежденія, нисколько не низшія богословскихъ факультетовъ, откуда и должны, *по праву*, выходить профессеры богословскихъ кафедръ въ университетахъ, и эти профессеры должны имѣть ученые степени не университетскія, но академическія“ (707).

Университетскій уставъ, на который писалъ замѣчанія митрополитъ, не былъ утвержденъ, скоро умеревъ, по его выраженію, какъ недоношенный плодъ. Но слухи и о вновь составляемомъ уставѣ возбуждали въ святителя опасенія, какъ это видно изъ письма его къ неизвѣстной особѣ, писанномъ 3 іюня 1863 года. Въ этомъ письмѣ онъ пишетъ: „что писалъ я о проектѣ университетскаго устава въ Святейшій Синодъ, тоже, въ формѣ записки, послалъ при письмѣ къ графу Сергію Григорьевичу, полагая, что сіе дѣло въ особенномъ у него вниманіи. Онъ-то и сказалъ мнѣ, что сей проектъ уже оставленъ, и теперь разсматривается другой, въ которомъ уже не то, противъ чего я

возражаю. Но между тѣмъ, о кафедрахъ церковной исторіи и каноническаго права, графъ сказалъ только, чтобы я не опасался особаго вліянія, изъ сего заключаю, что онъ полагаетъ оставить сія кафедры въ томъ положеніи, противъ котораго я возражалъ ради святой вѣры, противъ которой возстаетъ лжеименный разумъ, ради христіанскихъ душъ, которымъ нынѣ такъ много предстоитъ опасностей мысленнаго и нравственнаго развращенія, благоволите обратить на сіе дѣло, сколько можно, дѣятельное вниманіе. Не догадкою, а выпискою изъ университетской, или вообще въ области министерства просвѣщенія принадлежащей книги, доказывалъ я, какое ученіе каноническаго права готовится намъ въ университетъ, который, между прочимъ, хочетъ учить насъ и такимъ предметамъ, для которыхъ онъ самъ не имѣлъ донинѣ кафедръ“ (709). Далѣе въ письмѣ митрополитъ высказываетъ свои мысли о современномъ ему свѣтскомъ образованіи: „о неудовлетворительности нынѣшняго свѣтскаго образованія свидѣлствуютъ такъ рѣшительно предпринятая и такъ затруднительно производимыя преобразованія. Это сдѣлалось такъ очевиднымъ, что безъ опасенія возраженій, пишу въ 31 мая, сего 1863 года, въ „Московскихъ Вѣдомостяхъ“: „мы предали нашихъ дѣтей духу легкомыслія, поверхностнаго и лживаго знанія и словъ безъ мысли. Идя все далѣе и далѣе на этомъ пути, мы довели дѣло до того, что многіе русскіе люди, искренніе патріоты, принуждены ѣхать за границу, чтобы уйти отъ того прекраснаго воспитанія, которое ожидало ихъ дѣтей въ Россіи. Это прекрасное воспитаніе еще не преобразовано, и, конечно, нельзя преобразовать его чудесно въ одинъ день. Итакъ, если возьмутъ воспитанниковъ духовныхъ академій, и погрузятъ ихъ въ такую свѣтскую сферу, чтобы до степени преподавателей научить ихъ духовнымъ наукамъ, церковной исторіи и церковному законовѣдѣнію: найдется ли въ основаніи сего разумная сообразность? Будетъ ли сіе соединено съ доброю и вѣрною надеждою?“

Въ „Петербургскихъ Вѣдомостяхъ“, 28 мая, напечатано объявленіе 200 студентовъ и слушателей московскаго университета, которые проповѣдуютъ свое призваніе „служить народу“ и долгу непоколебимой вѣрности русской землѣ, и тому, кого она признаетъ своимъ представителемъ; кому ввѣрила оберегательство своей чести и цѣлости, кому вручила свои судьбы“. Кого разу-

мѣть въ сихъ выраженіяхъ? Государь Императоръ Всероссійскій нивѣтъ самодержавную власть, Божією милостію, по священному закону престолонаслѣдія, а не потому, что ему оную ввѣрила и вручила земля. Это подписали 200 студентовъ и слушателей московскаго университета. Но всѣхъ ихъ, кажется, до 1000. Что же думаютъ, остающіеся въ молчаніи 800? Почему не рѣшаются на патріотическія изъявленія, которыхъ, намъ признавали ихъ товарищи, требуетъ настоящее время? Или ихъ мнѣнія таковы, что ихъ нельзя высказать вслухъ, истинныхъ патріотовъ? Не рѣшимся отвѣчать на сіи вопросы въ худую сторону: но нельзя не видѣть смѣшаннаго и темнаго положенія умовъ, которое привести въ ясное и правильное положеніе, видно не достало силы у наставниковъ. Въ такую среду погрузить воспитанниковъ духовныхъ академій будетъ ли благонадежно, когда притомъ ни канъ не есть необходимо“ (709).

Мысли святителя московскаго о неудовлетворительности современнаго свѣтскаго и въ частности университетскаго образованія могли находить для себя основаніе въ тѣхъ прискорбныхъ явленіяхъ, которыя въ это время обнаружились въ университетахъ. Митрополиту не разъ приходилось обращать вниманіе высшей власти на распространеніе въ университетахъ антирелигіозныхъ и вредныхъ политическихъ сочиненій. Такъ въ всеподданнѣйшемъ донесеніи, писанномъ 25 мая 1861 года, митрополитъ писалъ, что „неизвѣстный, пришедъ ко мнѣ, сказалъ, что намѣренъ открыть мнѣ дѣло, касающееся до безопасности государства для доведенія до свѣдѣнія Вашего Императорскаго Величества. Несмотря на замѣчаніе мое, что есть другія должностныя лица, къ которымъ правильнѣе онъ можетъ обратиться, онъ, настоявъ на своемъ, прочиталъ мнѣ принесенную имъ записку, въ которой содержится переводъ прокламаціи поляка Мирославскаго, изъ Парижа, отъ 1 дня сего мая, о способахъ приготовленія и начатія возстанія въ Польшѣ и Литвѣ. При семъ онъ представилъ означенную прокламацію на польскомъ языкѣ. Кромѣ сего, объявилъ, что въ московскомъ университетѣ литографируются и въ большемъ числѣ распространяются антирелигіозныя и вредныя политическія сочиненія, въ доказательство чего и представилъ четыре литографированныя брошюры. Онъ присовокупилъ, что то же дѣлается въ университетахъ: харь-

вовскомъ, кievскомъ и казанскомъ. Полагаю, что отъ проищательности правительства Вашего Императорскаго Величества не скрыто, сколько истины заключается въ вышеизложенныхъ показаніяхъ, тѣмъ не менѣе долгомъ вѣрности побуждаюсь не умолчать объ оныхъ предъ Вашимъ Императорскимъ Величествомъ, представляя при семъ вышепоказанные документы и адресъ, по приглашенію моему, собственноручно писанный показателемъ отставнымъ подпоручикомъ Балашевичемъ“ (587).

Въ письмѣ къ бывшему генералъ-губернатору П. А. Тучкову, писанномъ 20 декабря 1861 года митрополитъ объясняя побужденія, заставившія его ввести особое молитвенное прошеніе въ сугубой ектеніи ⁴⁾, писалъ между прочимъ, „что съ нѣкотораго времени мысли и ученія противохристіанскія, противонравственныя и противоправительственныя особенно сильно распространяются въ литературѣ, цензурной и безцензурной, въ молодомъ поколѣніи и проникаютъ до низшихъ слоевъ общества. Студенты московскаго университета (и, говорятъ, не одного московскаго) долго скрытно отъ цензуры литографировали и распространяли и распространяли переводы иностранныхъ противохристіанскихъ сочиненій и противоправительственныя статьи русской заграничной литературы (не знаю, удержаны ли отъ сего нынѣ) и потомъ плоды сихъ грѣховъ мысленныхъ показали въ дѣйствіяхъ, которые сами, только поздно, признали погрѣшительными“ (637).

⁴⁾ Съ этимъ молитвеннымъ прошеніемъ, введеннымъ митрополитомъ Филаретомъ, связана цѣлая исторія. Министръ внутреннихъ дѣлъ П. А. Валуевъ въ конфиденціальномъ отношеніи къ московскому генералъ-губернатору Тучкову отъ 14 декабря 1861 г. писалъ: «адѣсь говорить, что будто бы въ церквахъ города Москвы во время богослуженія читается недавно составленная особая молитва, объ избавленіи Россіи отъ того затруднительнаго положенія, въ которомъ она будто бы находится въ настоящее время. Имѣю честь просить ваше высокопревосходительство почтить меня увѣдомленіемъ, насколько справедливъ этотъ слухъ и, если дѣйствительно читается кака-либо молитва, которая могла подавать поводъ къ подобнымъ толкамъ, доставить мнѣ копію съ оной». Вслѣдствіе этого отношенія министра Тучковъ обратился съ запросомъ къ митрополиту. Митрополитъ отвѣчалъ, что не составлено и въ церквахъ Москвы не читается особой молитвы о избавленіи Россіи отъ затруднительнаго положенія, но молитвенное прошеніе, читаемое на лгтн, съ присоединеніемъ немногихъ выраженій, возбуждающихъ къ сердечной молитвѣ, произносится диакономъ между прочими прошеніями сугубой ектеніи.

Прискорбныя событія въ университетахъ, о которыхъ писалъ митрополитъ, связываются съ подпольнымъ, возбужденнымъ шайкою преступныхъ людей, движеніемъ, въ значительной мѣрѣ обнаружившимся въ началѣ шестидесятыхъ годовъ. Мнѣнія и отзывы Филарета за это время знакомятъ насъ съ тѣмъ тревожнымъ состояніемъ, которое испытывало въ то время наше общество и которое приходилось испытывать и святителю московскому. Въ его великомъ авторитетѣ искали для себя опоры люди охранительнаго направленія, къ нему же обращались и скрывающіеся во мракѣ люди, преслѣдующіе тайныя цѣли. 12 октября 1861 года графъ Е. В. Путятинъ въ секретномъ письмѣ къ митрополиту Филарету писалъ, что со времени отъѣзда Государя Императора изъ С.-Петербурга, въ немъ постоянно становилось не спокойнѣе, и что цѣль преступныхъ дѣйствій направлена была къ ниспроверженію существующаго порядка и даже, повидимому, династіи. Для подтвержденія своихъ соображеній, графъ Путятинъ препроводилъ къ митрополиту „нѣкоторыя бумаги“, по прочтеніи которыхъ просилъ его возвратить ему съ тѣмъ же лицомъ, отъ котораго онъ получилъ ихъ. Обстоятельства эти и вѣрноподданническія чувства вызвали графа просить митрополита, выразить какимъ онъ признаетъ лучшимъ способомъ сообщить Его Величеству, что настоящее положеніе дѣлъ крайне опасно для государства и императорской власти и убѣдить Его, что при нынѣшнихъ обстоятельствахъ нужна большая твердость и сильныя мѣры. Отвѣчая на это письмо графа Путятина митрополитъ между прочимъ писалъ: „Не мало думалъ я надъ тѣмъ, что мнѣ сообщено: и много скорбѣлъ, и много неудоумѣвалъ. Что теперь требуется! Возбудить вниманіе къ опасности? Возбудить вниманіе къ потребности благоразумныхъ и твердыхъ мѣръ? Но въ читанныхъ мною печатныхъ и письменныхъ воззваніяхъ опасность такъ ярко видна, что болятъ глаза, она говоритъ сама о себѣ такимъ громкимъ и угрожающимъ голосомъ, что нельзя представить себѣ, чтобы это не возбуждало вниманія. Рука не поднимается, чтобы переписать многое изъ того, что я прочиталъ. Укажу для примѣра на одно. Великоруссы хотятъ отдѣлаться отъ Россіи не только Польшу, но и Южную Русь, а цо теоріи, на которой сіе основано и многое другое. Можно ли не видѣть, что хотятъ разрушить Россію?

Вспомните при семъ, что въ отчетъ слѣдственной комиссіи, по происшествію 14 декабря, упомянуто было, что тогда хотѣли раздѣлить Россію на семь республикъ. Сіе ведетъ къ заключенію, что великоруссы высказали не мимолетную мечту одной или же многихъ головъ; но что прилежная подземная работа разрушенія выходитъ наружу. Добродѣтели охранителей вырываютъ изъ рукъ оружіе у порицателей и возмутителей. Не время не дѣятельности, да возбуждятся ревность; да умолкнуть раздѣленіе и частные виды, да стануть все вѣрные и благонамѣренные, въ силѣ единства, въ крѣпкій подвигъ подъ общимъ знаменемъ: «Цѣра, Царь и Россія» (620).

Въ февраль 1863 года святитель Филаретъ получилъ написанное на нѣмецкомъ языкѣ анонимное письмо, въ которомъ неизвѣстные, изъявляя желаніе почтить Государя Императора наименованіемъ Великаго Александра, просили митрополита повелѣть настоятелямъ всѣхъ находящихся подъ его управленіемъ церквей, чтобы 10 апрѣля 1863 года во всѣхъ церквахъ (которыя для этой цѣли должны быть освѣщены и прилично украшены), при всѣхъ священнѣхъ церемоніяхъ и формахъ, нашему Государю Императору Александру II наречено было вышеупомянутое имя. Далѣе, при этомъ предложены будутъ приличныя благодарственныя молитвы, пѣсни и проповѣди, въ которыхъ нужно внушить народу съ особеннымъ благочестіемъ слѣдующее: чтобы этотъ день на будущее время считали священнымъ праздничнымъ днемъ; чтобы этотъ день былъ принятъ въ календарь какъ вѣчный торжественный для царства и народа день, подобно дню рожденія Его Величества. Препроводя это анонимное письмо оберъ-прокурору Св. Синода, митрополитъ писалъ: „на сихъ дняхъ получено мною съ петербургской почты письмо, на нѣмецкомъ языкѣ, котораго я не знаю. Какъ будто по предчувствію, поручилъ я скромному переводчику никому не открывать содержанія письма. Долгомъ поставлю препроводить при семъ загадочное нѣмецкое письмо, переводъ его и составленную объ ономъ записку.

Если искать разрѣшенія загадки, то, по моему мнѣнію, неизбѣжно встрѣтится вопросъ: не назначаютъ ли 10 апрѣля для какой-нибудь народной демонстраціи, въ духѣ не разъ уже являвшихся изъ-подъ земли прокламацій, и не хотятъ ли обма-

номъ вмѣшать въ оную церковь и духовенство, чтобы тѣмъ болѣе прельстить народъ? Да дастъ Господь бдительность стражамъ дома, чтобы не допустить покушающихся подкопать домъ“ (696).

Такъ въ тревожное время начала шестидесятыхъ годовъ—время начавшейся ломки стараго, иногда поспѣшной, затрогивавшей съ гнилыми и прочныя основанія, особеннаго увлеченія новыми идеями и поступательнымъ движеніемъ къ новизнѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ время и преступныхъ движеній, возбужденныхъ врагами Россіи—великая нравственная сила, въ лицѣ святителя московскаго непоколебимо стояла на стражѣ вѣры и отечества.

А. Бѣляевъ.

СВЯТЫЙ ІОАННЪ ЗЛАТОУСТЬ

КАКЪ ТОЛКОВАТЕЛЬ СВЯЩЕННАГО ПИСАНІЯ.

Въ первый вѣкъ христіанской эры не могло быть и рѣчи объ экзагестѣ. Священное Писаніе Новаго Завѣта не было еще распространено повсюду, а слова апостоловъ, учившихъ по примѣру своего великаго Учителя Христа, пользовались полною вѣрою къ нимъ въ сердцѣ каждаго христіанина; непосредственные послѣдователи апостоловъ передали и утвердили усвоенное искреннею вѣрою новое ученіе. Безусловная вѣра въ святость этого новаго ученія, въ его сверхъестественное происхождение стояла выше всякаго сомнѣнія и претензіи холоднаго разсудка не находили себѣ еще мѣста. Благодатныя дарованія, близость апостольскаго преданія, связующаго христіанъ со Христомъ и жизнь вѣрующихъ готовая въ свидѣтельству истины дѣлали не необходимымъ истолкованія Священнаго Писанія. Но во второмъ уже столѣтіи, съ появленіемъ и пробужденіемъ гностицизма, явилась нужда въ истолкованіи Священнаго Писанія. Къ этому же времени относится и появленіе школъ, мѣстами которыхъ въ первые три столѣтія были частные дома епископовъ или учителей, около которыхъ группировались небольшіе кружки учениковъ. До Константина Великаго, вслѣдствіе преслѣдованія іудеевъ и язычниковъ, изъ которыхъ первые смотрѣли на христіанство какъ на искаженный іудаизмъ, а послѣдніе — какъ на

вредную философскую систему, не могло быть и рѣчи о публичныхъ школахъ, или могла быть рѣчь настолько, насколько онѣ состояли подъ надзоромъ епископовъ, умѣвшихъ обезпечить ихъ существованіе и насколько онѣ служили христіанскимъ цѣлямъ. Но съ Константина Великаго, съ царствованія котораго повсюду начинается умноженіе и возвышеніе монастырей, начинается развитіе тѣхъ - называемыхъ монастырскихъ школъ. Монастыри, кромѣ другихъ работъ, освящаемыхъ религіею, отчасти посвящали себя воспитанію дѣтей, и не только тѣхъ, которыя послѣ поступали въ монашество, но и тѣхъ, которыя по выходѣ изъ школы, проходили различныя должности. Дѣти здѣсь получали такое образованіе, въ которомъ религіозное начало было средоточіемъ всего и знакомство съ Библіею было на первомъ планѣ ¹⁾. Тѣ изъ дѣтей, которыя или по волѣ родителей или по собственному желанію посвящали себя духовной жизни, жили въ монастырскихъ обществахъ; другія приходили только на нѣкоторое время въ монастыри, чтобы утвердить себя въ христіанской вѣрѣ и жизни, нѣкоторыя же посѣщали монастырскія школы какъ вольно приходящія ²⁾.

Отсюда понятною становится и цѣль этихъ школъ. Цѣль ихъ состояла въ томъ, чтобы ввести, распространить и утвердить христіанскую религію; та же цѣль преслѣдовалась и въ тѣхъ школахъ, въ которыхъ на ряду съ христіанскимъ обученіемъ преподавалась греческая литература и философія. Оставаясь вѣрными этой общей цѣли—наученія оглашенныхъ и вѣрующихъ и открывая доступъ въ нихъ языческимъ юношамъ и взрослымъ, которые хотѣли утолять въ этихъ школахъ жажду знанія, эти школы давали случай и поводъ имъ узнать всю высоту христіанскаго ученія, охотно принять его и вѣрно понять. Не меньшую пользу получали и тѣ изъ учениковъ, которые посвящали себя церковнымъ должностямъ; они изученіемъ свѣтскихъ и духовныхъ наукъ, преподаваемыхъ въ этихъ школахъ, приготовляли себя къ высокому и тяжелому призванію настолько, насколько это дѣлалъ необходимымъ эллинизмъ и вновь появив-

¹⁾ Chrysostomus, Neander 1-й т. стр. 50 изд. 1832 г.

²⁾ Die Bedeutung der Antiochischen Schule auf dem exegetischen Gebiete—Heinrich-Khin стр. 20 изд. 1866 г.

шійся гностицизмъ. Этихъ отдаленныхъ и ближайшихъ цѣлей школы достигали болѣе словеснымъ преподаваніемъ христіанскаго ученія, чѣмъ литературными произведеніями ³⁾. Живое слово есть и было жизненнымъ элементомъ церкви; только въ послѣдствіи начали появляться литературныя произведенія, которыми она хотѣла защитить христіанство отъ нападеній язычниковъ, іудеевъ и гностиковъ.

Какого метода держались въ этихъ школахъ при преподаваніи свѣтскихъ и духовныхъ наукъ, объ этомъ мы имѣемъ самыя скудныя свѣдѣнія. Намъ извѣстно только то, что преподаваніе дѣтямъ и неразвитымъ юношамъ ограничивалось знакомствомъ ихъ съ Библіею, изустнымъ изученіемъ и списываніемъ псалмовъ Давида, которые пѣлись при богослуженіи, Евангелія, историческихъ книгъ Ветхаго и Новаго Завета и пророковъ ⁴⁾. Для болѣе взрослыхъ и талантливыхъ юношей преподавались богословіе, изученіе котораго во всѣхъ христіанскихъ школахъ было главнымъ дѣломъ, словесныя науки и философія ⁵⁾. Къ числу свѣтскихъ наукъ, какъ предуготовительныхъ къ философіи, принадлежали еще такъ-называемыя свободныя науки (*artes liberales*), какъ напр. грамматика, риторика, диалектика, ариметика, геометрія, музыка и астрономія ⁶⁾. При изученіи этихъ наукъ онѣ не слѣдовали ни правилу академіи Платона, ни лицію Аристотеля, ни стоицизму Зенона; но соблюдали разумный синкретизмъ, избирали только то, что соответствовало ихъ дѣтямъ, что давало имъ возможность безъ боязни встрѣтиться съ врагами вѣры ⁷⁾.

Такія, болѣе или менѣе правильно организованныя школы мы встрѣчаемъ повсюду на Востоцѣ. Такъ мы находимъ школу въ Александріи, начало которой относится къ самому раннему вре-

³⁾ Ibid. стр. 21.

⁴⁾ Ibid. стр. 22.

⁵⁾ Ibid. стр. 22.

⁶⁾ Ibid. стр. 23.

⁷⁾ К hin—23 стр. Достойны при этомъ замѣчанія слова Климентя александрійскаго: подъ именемъ философіи я разумю не какую-либо частную систему — стоическую, Платонову, эпикурейскую или Аристотелеву, но то, что въ этихъ школахъ находится истиннаго, все такое, взятое въ совокупности, я называю философіею. Прав. Догм. Богосл. Мазарія 1-й т. стр. 40.

мени, а цвѣтущее состояніе ея ко времени Оригена, по смерти котораго начинается уже ея паденіе ⁸⁾). Въ началѣ III столѣтія мы встрѣчаемъ школу въ Кессаріи; основатель эту школу Оригенъ, а поддержалъ и обогатилъ великолѣпнѣйшею бібліотекою его другъ Памфилъ ⁹⁾). Климентъ александрійскій считается основателемъ іерусалимской школы, которая значительно возвысилась при Кириллѣ іерусалимскомъ ¹⁰⁾). Родонъ, который по связанію Дидима завѣдывалъ катехетическою школою въ Александріи, основалъ школу въ Сидѣ ¹¹⁾). Равнымъ образомъ мы находимъ древнѣйшія школы въ Месопотаміи и Сиріи, именно въ Эдессѣ, Нивидіи и Антиохіи. Во время аріанскихъ споровъ, въ царствованіе короля Валенса, вышедшіе изъ Эдессы пресвитеры Евлогій и Протогонъ основали школу въ Антиохіи. Основателями лаодиційской школы считаются епископъ Евсевій и его послѣдователь св. Анатолій, замѣчательнѣйшій знатокъ словесныхъ наукъ и философіи. Да не только въ большихъ многолюдныхъ городахъ, но и въ малыхъ, даже въ селахъ и деревняхъ можно было находить училища и учителей. Но главное мѣсто въ ряду этихъ школъ занимаютъ школы — александрійская и антиохійская.

Александрія и Антиохія были двумя резиденціями востока, въ которыхъ процвѣтали и классическая мудрость и христіанское знаніе. Въ обѣихъ столицахъ стояли на ряду съ языческими школами и христіанскія, въ которыхъ, какъ мы еще выше сказали, кромѣ изученія свѣтскихъ наукъ, учащіе руководились въ истолкованіи Свящ. Писанія. Но какъ въ свѣтскихъ наукахъ, такъ и истолкованіи Свящ. Писанія ясно отпечатлѣваются ихъ различныя направленія и методы. Въ Александріи господствовало спекулятивное направленіе духа и идеализмъ Платона, въ Антиохіи преобладало логическо-рефлектирующее направленіе разума и реализмъ. Въслѣдствіе этого и изъясненіе Св. Писанія въ Александріи аллегорическое, а въ Антиохіи историко-грамматическое.

⁸⁾ Khin 9—10.

⁹⁾ Ibid.

¹⁰⁾ Ibid.

¹¹⁾ Ibid.

Александрійцы первые положили основаніе научному развитію Богословія, стараясь примирить христіанство съ греческою ея-лософією, которая тогда вполне подчинилась синкретизму⁴²⁾, въ которомъ они видѣли фундаментъ и вершину истиннаго гнозиса откровенныхъ христіанскихъ истинъ. Они твердо держались высоты послѣдняго, безъ вражды противъ высшей учености. Они приспособлялись большею частію къ господствующему въ Александріи направленію неоплатонизма и іудейско-филоновскаго гнозиса и чтобы употребить все въ свидѣтельство за Христа старались примирить знаніе съ вѣрою и христіанство съ эллинизмомъ и гностицизмомъ. Полнота ихъ мыслей, возвышенность идей, которыя приближались къ экстазу, ихъ внутреннее одушевленіе за Христа и церковь заслуживаютъ удивленіе и невольно возвышаютъ читателя къ созерцанію сверхъестественныхъ и небесныхъ вещей. Но такъ какъ развитіе и направленіе экзегесы опредѣлялось ходомъ и направленіемъ вообще богословскаго знанія, то понятно на какой почвѣ долженъ былъ стоять экзегесъ. Направивъ всѣ свои силы и свой взглядъ на цѣлое христіанство, на его идею, и ихъ экзегесъ былъ преимущественно субъективнымъ выраженіемъ этой идеи; они разсматривали слово и предложеніе какъ образъ божественнаго возвышеннаго содержанія и вслѣдствіе этого часто заподозривали историческое содержаніе текста. Они какъ бы вовсе хотѣли забыть человѣческія и историческія условія происхожденія отдѣльныхъ писаній и на нихъ основывающіяся особенности и различія, а старались только повсюду находить возвышенное, достойное Бога содержаніе. Понятно, слѣдуетъ только разъ выйти изъ такого взгляда на Священное Писаніе, чтобы совершенно погрузиться въ произвольный аллегоризмъ, который даетъ безъ труда полнѣйшую возможность обойти и устранить при самомъ толкованіи всѣ встрѣчающіяся трудности, всѣ библейскія представленія, всѣ кажущіяся противорѣчія. Признавъ Библию за абсолютно божественную книгу, они все подрядъ признали въ ней за божественное, повсюду искали въ ней тайны божественнаго откровенія, не считая достаточнымъ истиннаго пониманія, которое сохраняется въ вѣрномъ изслѣдованіи содержанія и смысла писанія. Такимъ

⁴²⁾ Chrysostomus—Neander 2-й т. 125 стр., 1858 г.

характеромъ отличаются по преимуществу экзегетическіе труды Оригена, представителя александрійской школы.

Мы считаемъ нелишнимъ подробнѣе изложить методъ Оригена, потому что вліяніе Оригена на послѣдующее развитіе экзегеса было настолько велико, что даже западная церковь, во многомъ расходившаяся съ Оригеномъ, не избѣгла этого вліянія, которому подчинился первѣе всего блаж. Іеронимъ ¹³⁾. Не говоримъ уже о его ближайшихъ послѣдователяхъ — Григоріи Чудотворцѣ, Пирѣ, Θεогностѣ и Діонисіи, которые съ величайшею признательностію слѣдовали методу Оригена ¹⁴⁾. Даже въ III столѣтіи, когда уже польза историко-грамматическаго метода были признана всѣми, не могли избѣжать его вліянія, когда чувствовали недостатокъ вспомогательныхъ научныхъ средствъ.

Чтобы поближе познакомиться съ герменевтикою и экзегетикою Оригена, необходимо узнать тѣ источники, изъ которыхъ онъ почерпнулъ основаніе для своего міровозрѣнія.

Зародышъ аллегоризма лежитъ еще въ до-христіанскомъ направленіи духа. Еще задолго до христіанской эры, языческіе философы сдѣлали первую попытку объяснить путемъ аллегоріи язычество. Іудеи, жившіе въ Іерусалимѣ, знакомые съ греческою философіею, сочувственно приняли этотъ новый методъ, но только они затруднились согласовать этотъ новый взглядъ съ буквою Вѣтхаго Завѣта, не пожертвовавъ модной мудрости своею вѣрою въ сверхъестественное откровеніе. Аристовулъ и Филонъ представили первые образцы аллегорическаго толкованія, положивши въ основаніе своихъ толкованій платоновское міровозрѣніе.

Оригенъ почерпнулъ свое міровозрѣніе изъ философіи Платона. Теософія Платона въ немногомъ разнится отъ теософіи Оригена. Платоновское понятіе о Богѣ, который въ метафизической возвышенности совершенно отрѣшается отъ міра, такъ мало отлично отъ Оригенова, что онъ при ученіи о твореніи міра долженъ былъ взять для защиты платоновскіе принципы міра; объ истинномъ сліяніи буквального и матеріальнаго съ идеальнымъ и духовнымъ нѣтъ у него и рѣчи. Вслѣдствіе этого

¹³⁾ Chrysostomus—Förster стр. 4. 1889.

¹⁴⁾ Ibid. 5 стр.

Священное Писаніе служитъ только по его мнѣнію покрываломъ высшаго идеальнаго содержанія и буквальный смыслъ самъ по себѣ не имѣетъ никакой цѣны.

Но еще большею близостию отличается Оригенъ къ Филону, герменевтика котораго совершенно согласна съ герменевтикою перваго. Филонъ поставилъ абсолютную пропасть между Богомъ и міромъ. Задача его Логоса состояла въ томъ, чтобы чрезъ откровеніе возстановить соединеніе духовнаго міра съ чувственнымъ такъ, чтобы разумный человѣкъ (νοῦλος) могъ понять открывающееся ему Божество. Надъ этимъ несовершеннымъ міромъ есть царство свѣта, гдѣ истина созерцается непосредственно. Высшее совершенство чловѣка и состоитъ именно въ томъ, чтобы изслѣдовать это скрытое въ поднебесномъ мірѣ. Но такъ какъ созерцаніе этой истины только доступно нѣкоторымъ совершеннымъ, а между тѣмъ стремленіе къ этой истинѣ должно быть присуще каждому, то для менѣе совершенныхъ людей, которые не могутъ возвыситься до познанія сверхчувственнаго, имѣетъ значеніе какъ средство исторія, внѣшній культъ религіи, въ которомъ они должны усматривать эту истину, потому что внѣшній міръ есть только отобразъ невидимаго, который соотвѣтствуетъ ему какъ его первообразъ¹⁸⁾. Отсюда, что въ Ветхомъ Завѣтѣ сказано о вещахъ этого міра, должно понимать какъ тѣнь его первообраза — невидимый міръ. И вся задача экзегета состоитъ именно въ томъ, чтобы сквозь это покрывало — внѣшнюю бузву — узнать соотвѣтствующее въ другомъ мірѣ. Оригенъ, принявши въ основаніе своего міровоззрѣнія теософію Филона, перенесъ почти цѣликомъ и его взглядъ на Священное Писаніе. Онъ глубоко убѣжденъ, что Священное Писаніе есть Божественное откровеніе, заключающее въ себѣ бездонное море тайнъ¹⁹⁾; во всѣхъ его частяхъ проливается полнота Божественнаго величія и мудрость Божія, которая открывается въ каждой буквѣ Писанія²⁰⁾.

Открытая борьба съ гностиками, которые отрицали взаимную связь и единство Ветхаго и Новаго Завѣта, считая первый дѣ-

¹⁸⁾ Rom. 13 in Luc.

¹⁹⁾ Orig. oper. t. 1. De principiis lib. IV, num. 9—10, стр. 165—167.

²⁰⁾ Ibid.

ломъ Диліурга, а второй — добраго Бога, еще болѣе увлекала его въ герменевтическія крайности. Отъ утвержденія единства между обоими завѣтами Оригенъ пришелъ къ утверженію тождества между ними, удержать которое ему все-таки не удалось. Напр. при объясненіи 6 ст., 81 пс. онъ отдаетъ преимущество Вѣтхому Завѣту, потому что любовь Божія возвѣщается въ немъ чудеснѣе, чѣмъ въ Новомъ Завѣтѣ²¹⁾; въ другихъ же мѣстахъ, гдѣ онъ не выступаетъ противъ дуализма гностиковъ, онъ отдаетъ преимущество Новому Завѣту.

Въ борьбѣ своей съ грубочувственнымъ толкованіемъ антропоморфистовъ и хиліастовъ Оригенъ, неудержимый духъ котораго не зналъ никакихъ границъ въ борьбѣ съ противниками, еще далѣе пошелъ по ложному мистическому пути произвольныхъ аллегорій. Эта жаркая борьба заставляла Оригена признавать аллегорическое значеніе многихъ мѣстъ, удержать за ними духовное пониманіе текста, чтобы отыскать въ немъ скрытый таинственный смыслъ. Оригенъ пошелъ еще далѣе: сталъ находить фигуральныя выраженія тамъ, гдѣ ихъ не было или если и были, то не въ такой мѣрѣ и не въ такомъ значеніи. Недостатку этому въ экзегетическихъ работахъ не могъ пособить и гений этого человѣка. Обремененный своими работами, онъ не находилъ ни времени, ни свободнаго досуга для изслѣдованія буквального смысла и эта постоянная стремительная работа, при его страсти къ таинственному послужила поводомъ къ обвиненію какъ аллегорическаго метода — вообще, такъ и заблужденій Оригена — въ частности.

Но при всей склонности къ аллегоризму, Оригенъ не чуждъ былъ стремленія изслѣдовать историческій смыслъ Писанія. Но не допуская никакого гармоническаго посредства между божественною и человѣческою стороною, онъ отодвинулъ на задній планъ историческую сторону Писанія, подчиняя ее нравственному и мистическому смыслу и считая ее только покрываломъ истины. Чистый фактъ, историческая одежда есть только по Оригену тѣло Писанія, поэтому и не составляетъ главной вещи²²⁾. „Истина въ Писаніи смѣшана съ ложью“, говорятъ онъ, „и мы

²¹⁾ Ibid. t. 2, num. 3, стр. 687.

²²⁾ Orig. opera t. 1. De principiis lib. IV, num. 6, стр. 162.

поэтому не должны принимать такъ, какъ написано. Это смѣшеніе имѣетъ основаніе въ самомъ Богѣ, Который хотѣлъ научить людей чрезъ исторію. Вотъ почему многія повѣствованія въ Писаніи суть чистѣйшія басни. Самъ Новый Завѣтъ полонъ басенъ и только въ указаніяхъ ихъ на духовный смыслъ содержатъ они истину²³⁾. Онъ признавалъ три смысла въ Писаніи: буквальный, духовный и мистическій. Первый онъ сравниваетъ съ тѣломъ человѣка, второй съ душою, третій съ духомъ²⁴⁾. Въ пользу дѣленія своего Оригенъ думаетъ найти доказательство и въ тѣхъ кувшинахъ, которые Іисусъ Христосъ велѣлъ налить водою на бракъ въ Канѣ Галилейской, такъ какъ эти кувшины, какъ замѣчается въ Евангеліи отъ Іоанна, вмѣщали въ себѣ по двѣ или по три мѣры. Насколько тѣло человѣка стоитъ ниже души, настолько буквальный смыслъ стоитъ ниже духовнаго. Отсюда понятно и узкое ограниченіе перваго смысла въ Писаніи. Въ Библии находятся только нѣкоторыя мѣста, которыя удерживаютъ за собою буквальный смыслъ и именно тѣ, которыя выражаются въ формѣ приказанія, повелѣнія, предсказанія и т. п., какъ напр. мѣсто въ Писаніи: чти отца твоего и матеръ твою и проч.²⁵⁾. Но и эти мѣста не ограничиваются однимъ буквальнымъ смысломъ, а имѣютъ еще другой высшій нравственный смыслъ, который въ этомъ случаѣ очевидно самъ собою и который всегда имѣетъ преимущество предъ буквальнымъ. Буквальный смыслъ Оригенъ считаетъ только не безполезнымъ въ утвержденіи неученаго читателя въ добродѣтели. Но и это признаніе полезности и пригодности буквального смысла стоитъ въ противорѣчій съ его убѣжденіемъ непригодности буквального, какъ содержащаго въ себѣ много фальшиваго и невозможнаго²⁶⁾. Поэтому наряду съ признаніемъ права буквального смысла въ Писаніи, Оригенъ допускаетъ такія мѣста, гдѣ историческое толкованіе не позволительно: εἰς τίνες γραφο τὸ σωματικὸν οὐδαμῶς ἔχουσι ἔστιν ὅπου οἶοναι τὴν ψυχὴν καὶ τὸ πνεῦμα τῆς γραφῆς μόνα χρῆζήτείν²⁷⁾. Выходя изъ этого ложнаго

²³⁾ Ibid. num. 8, 9, 15, 16, стр. 164—166, 173—176.

²⁴⁾ Ibid. num. 12, 13, стр. 168—171.

²⁵⁾ Ibid.

²⁶⁾ Ibid.

²⁷⁾ Ibid.

взгляда на буквальный смыслъ, Оригенъ долженъ былъ отбросить буквальный смыслъ дѣлаго ряда мѣстъ Ветхаго и Новаго Завета. Такъ напр. исторію творенія онъ объясняетъ аллегорически, отрицаетъ существованіе земнаго рая и т. п., потому что эти понятія казались ему безсодержательными и недостойными Бога. Онъ также отбросилъ буквальный смыслъ тѣхъ мѣстъ, которыя повидимому ограничиваютъ по времени и мѣсту Бога, какъ напр. хожденіе Бога въ рай, его голосъ и пр. Нѣкоторыя же мѣста Оригенъ отбросилъ потому, что они, казалось ему, учили безнравственности, какъ напр. исторію о Іудѣ и Фамари, о зависти братьевъ Іосифа, о судьбѣ Авраама и Сарры въ Египтѣ²⁸⁾. Оригенъ не усумнился отбросить буквальный смыслъ дѣлаго ряда мѣстъ и въ Новомъ Заветѣ. Омовеніе ногъ, исторію искушенія Спасителя, нѣкоторые предписанія и законы, какъ напр. никто не долженъ просить на пути и имѣть обуви, — всѣ эти и подобныя мѣста, по мнѣнію Оригена, не могутъ быть поняты въ буквальномъ смыслѣ. Въ исторіи искушенія слова о горѣ, съ которой дѣаволь показывалъ Христу всѣ царства міра, считаетъ баснею, такъ какъ нѣтъ ни одной горы, съ которой можно было бы видѣть царства міра²⁹⁾. Но чтобы сколько нибудь оправдать существованіе въ Евангеліи такихъ мѣстъ, Оригенъ допускаетъ полнѣйшую свободу евангелистамъ обозначить мѣсто и время событій по ихъ усмотрѣнію; отсюда и самая истина въ Евангеліи кроется подъ историческою ложью. Вотъ къ какой крайности привела его ложная аксіома: ἐν σωματικῷ ὡς ἂν εἰρηότης ψεύδει.

Признавши такое субъективное дѣленіе смысла Писанія по трихотоміи Платона на буквальный (σωμα), нравственный (ψυχη) и духовный (πνευμα) и оставивъ такъ мало мѣста первому смыслу въ Писаніи, Оригенъ съ большимъ сочувствіемъ остававливается на послѣднихъ двухъ смыслахъ—нравственномъ и мистическомъ или духовномъ, которые можно находить во всѣхъ мѣстахъ Писанія.

Нравственный смыслъ состоитъ по его мнѣнію частію въ ученіи

²⁸⁾ Orig. oper. t. 1, de principiis num. 16, 174—176 стр. Срав. Homil. in Genesim Orig. tom. 1, стр. 52—59, 28, 76—78.

²⁹⁾ Ibidem tom. 1, de principiis lib. IV, num. 16, стр. 174—176.

о перемѣнѣ, какой подвергается душа добраго и злаго челоуѣка, частію въ предписаніяхъ, которыя касаются внѣшняго и нравственнаго поведенія челоуѣка. Не лишнимъ, кажется, будетъ, представлять примѣры, чтобы составить болѣе опредѣленное представление, что онъ разумѣлъ подъ нравственнымъ смысломъ тѣхъ или другихъ мѣстъ Св. Писанія. Напр. если въ книгѣ Исходъ говорится, что по смерти Іосифа и его братьевъ израильтяне умножились, то съ этимъ умноженіемъ должно по Оригену соединять слѣдующій нравственный смыслъ: когда въ тебѣ умираетъ Іосифъ, тогда въ тебѣ умножаются сыновья Израиля. Если умерщвляются чувства тѣла, то возрастаютъ чувства духа и ежедневно въ тебѣ умножаются, по мѣрѣ умерщвленія пороковъ, число добродѣтелей. Изъ 15 гл., 21 и 22 ст. Евангелія отъ Маттея Оригенъ выводитъ слѣдующій нравственный смыслъ: каждый изъ насъ, когда грѣшитъ, вращается въ предѣлахъ Тира и Сидона. Переходя же отъ порока къ добродѣтели, онъ выступаетъ изъ предѣловъ Тира и Сидона и достигаетъ предѣловъ части Божіей. Но Христосъ пришедши къ женѣ хананейской, встрѣчаетъ ее какъ бы въ предѣлахъ Тира и Сидона³⁰⁾.

Изслѣдованіе же мистическаго смысла, который указываетъ намъ на Христа и Церковь и который могутъ находить только философы и при томъ при помощи Божіей, занимало Оригена всего болѣе. Онъ повсюду старался искать въ Ветхомъ Заветѣ указанія на Христа и его Церковь и раскрывать мистическій смыслъ вездѣ, гдѣ есть указанія на небесныя вещи, какъ напр. въ обрядахъ, и на исторію Христа и Церкви. Мистическій смыслъ, по его мнѣнію, есть такой смыслъ, который представляетъ намъ природу, существо духовнаго или мистическаго міра. Кромѣ матеріальнаго міра есть еще духовный міръ, распадающійся на два міра: небесный и земной или мистическій. Послѣдній міръ есть церковь Божія на землѣ. Такъ какъ на землѣ

³⁰⁾ In te si moriatur Ioseph, tunc in te multiplicabuntur filii Israel. Si sensus carnis mortificentur, sensus spiritiis credunt, et quotidiae in te morientibus vitiis, virtutum numerus augetur. Orig. opera tom. 2, com. in Exodum, стр. 131. Unusquisque nostrum dum peccat, versarur in finibus Tyri vel Sidonis, migrans vero a vitio ad virtutem exite finibus Tyri et Sidonis et ad finis partis dei pervenit. Atque huic Christus, quemadmodum mulieri Chenanaeae, occurit quasi in partes Tyri et Sidonis veniens. Ibid. t. 3. Comment. in Mathaeum стр. 503.

есть Палестина, Іерусалимъ, Тиръ и Сидонъ. то все это есть и въ небесномъ мірѣ, который вполне соответствуетъ земному какъ его первообразъ. Что случается на землѣ, то случается и на небѣ. Такимъ образомъ Оригенъ Платоновское міровоззрѣніе перенесъ въ свою теологію, въ зависимости отъ которой развивался и его экзегезъ, на что указываютъ его мистическія толкованія. Что Оригенъ признавалъ необходимымъ мистическое толкованіе въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія, только онъ не могъ установить опредѣленныхъ границъ для него. Мистическій смыслъ распространяется у него по всему св. Писанію и всѣ сужденія его содержатъ въ себѣ тайное указаніе на Христа и на Церковь. Даже и въ тѣхъ мѣстахъ, которыя удерживаютъ за собою буквальное пониманіе, находитъ онъ аллегорическій смыслъ. По его мнѣнію нѣтъ ни одного мѣста въ Писаніи, которое бы не содержало нравственнаго и мистическаго смысла. Всѣ выраженія Писанія, по Оригену, можно подвести подъ двѣ категоріи: одни содержатъ двойной смыслъ: моральный и мистическій, другія тройной—буквальный, моральный и мистическій.

Герменевтическія правила, при помощи которыхъ экзегезъ не можетъ уже просмотрѣть духовный смыслъ мѣстъ и смѣшать мѣста, допускающія буквальное пониманіе съ тѣми мѣстами, которыя допускаютъ мистическій смыслъ, слѣдующія:

1) „Когда слова Писанія содержатъ доброе, полезное и достойное Бога, тогда можно при нихъ удержать буквальный смыслъ, въ противномъ случаѣ должно изслѣдовать нравственный или мистическій смыслъ“.

2) Если въ Писаніи какое-нибудь довлѣствованіе правдоподобно, согласно съ разумомъ и достойно всеблагаго Бога, то должно понимать его такъ, какъ оно случилось; въ противномъ случаѣ опять должно удержать за нимъ нравственный или мистическій смыслъ.

Эти же правила прилагаются при изслѣдованіи о догматическихъ и нравственныхъ частей Писанія.

Если нравственныя предписанія, встрѣчающіяся въ Писаніи, находятся въ противорѣчьи разуму и нашему понятію о Богѣ, то должно понимать ихъ аллегорически ³¹⁾.

³¹⁾ Orig. opéra t. 1, contra Celsum num. 20 и 21, стр. 708 и 709.

Но чтобы отличить, что въ Моусеевомъ законѣ должно понимать буквально и что аллегорически, слѣдуетъ руководиться слѣдующими правилами:

1) Что въ Моусеевомъ законѣ изложено въ формѣ закона, то должно понимать мистически, но что въ формѣ приказанія и предписанія—буквально ²². Что, наконецъ, въ Писаніи касается историческихъ частей, содержащихъ въ себѣ предсказанія о народахъ, городахъ и тому под., то они содержатъ въ себѣ кромѣ нравственнаго смысла еще аналогическій, указывающій на небесный міръ. Отсюда все, что говорится о Тирѣ, Сидонѣ, Идумеи и т. п., должно понимать аналогически; даже самыя страданія и смерть Спасителя должно разсматривать какъ случившюся на небѣ ²³).

При всей односторонности аллегоризма въ области экзегеса, вліяніе Оригена было еще такъ сильно, что нечего было и думать о раннемъ освобожденіи отъ оковъ аллегоріи. Но съ другой стороны крайность антропоморфизма и діаметрально противоположнаго ему оригеновскаго аллегоризма не могли не возбудить протеста противъ себя и зародить попытку примирить эти крайнія направленія. Уже въ III столѣтіи между этими противоположными крайностями начало развиваться новое направленіе въ антиохійской школѣ, которое благодаря талантливымъ мужамъ, вышедшимъ изъ этой школы, возрасло и окрѣпло настолько, что съ пользою могло противостоять александрійскому толкованію, которое процвѣтало и развивалось въ прежнемъ направленіи и съ прежнимъ успѣхомъ. Новая школа должна была привести къ распознаванію божественнаго и человѣческаго въ Писаніи, какое было опущено въ Александріи. Антиохійская школа, какъ и александрійская, выходитъ изъ того, что божественное и человѣческое не имѣютъ ничего общаго, но при этомъ она утверждала, что есть пунктъ, гдѣ обѣ стороны соприкасаются одна съ другою. Но вмѣсто того, чтобы впасть въ догматизмъ и человѣчество во Христѣ признавать только покрываломъ, старалась строго отдѣлять одно отъ другаго, какъ два существующіе самостоятельно момента. Если аллегорическое

²²) Ibid.

²³) Ibid.

толкованіе, соединившись съ преувеличеннымъ понятіемъ вдохновенія, по которому не различалось существо и форма въ сообщеніи божественныхъ вещей, все въ Писаніи признало за произведеніе вдохновенія свыше, антиохійская школа, наоборотъ, допустила въ Писаніи наряду съ божественнымъ факторомъ и человѣческой. Она учила, что единство вдохновенія есть результатъ Св. Духа, а различныя особенности въ Писаніи объясняла различіемъ способностей воспринимающихъ вдохновеніе. Такимъ образомъ здѣсь строго различалось существо и единство вдохновенія и различныя формы, въ которыхъ выразилось вдохновеніе. Отсюда можно уже видѣть и то, какое направленіе могла принять (и приняла) антиохійская школа въ области экзегеса. Она, въ противоположность александрійскому направленію, развивала путь къ трезвому и разумному изслѣдованію, стремленіе къ критическому раздѣленію и расчлененію и отвращеніе отъ аллегорическаго толкованія.

Не лишнимъ будетъ, если мы прослѣдимъ вкратчѣ исторію антиохійской школы, уважемъ причины, способствовавшія ея развитію и процвѣтанію и скажемъ послѣднее слово ея, которое далъ Феодоръ Мопсуетскій.

Этотъ новый путь въ области экзегеса не могъ не привести къ счастливымъ результатамъ и утвердить науки библейскаго экзегеса самыми счастливыми послѣдствіями. Развиваясь и усовершенствуясь изъ внутренней жизни и стремленія церкви, изъ мѣстныхъ и временныхъ отношеній антиохійскаго общества и изъ противорѣчій аллегорическому методу Оригена, антиохійская школа выработала себѣ практическое направленіе, которое она укрѣпила въ борьбѣ противъ сальсваго спиритуализма докетовъ и идеализма докетовъ и манихеевъ. Игнатій боролся противъ іудеизма и докетизма, Феодоръ противъ платониковъ Гермогена и Марціона, — и эта борьба съ теченіемъ времени не только не прекращалась, но даже усилилась. Фантастическому толкованію откровеннаго ученія и субъективному произволу гностиковъ противопоставили антиохійцы, соотвѣтственно своему характеру, трезвое и разумное пониманіе Священнаго Писанія, не впадая въ крайность грубочувственнаго неразвитаго антропоморфическаго толкованія.

Въ возвышеніи и утвержденіи историко-грамматическаго метода при истолкованіи Священнаго Писанія не малое значеніе имѣеть сирійская церковь, отечественные экзегеты которой, при всемъ недостаткѣ въ предварительныхъ экзегетическихъ трудахъ и вспомогательныхъ научныхъ средствъ, положили чуть ли не первое начало археологическому, географическому и историческому знанію въ области экзегеса. Честь внесенія въ экзегесъ этихъ вспомогательныхъ средствъ принадлежитъ Луліану и Дорофею, при которыхъ историко-грамматическое направленіе выразилось уже такъ опредѣленно, что ихъ по справедливости можно считать праотцами этой школы. Оба они отличались основательною ученостію, всестороннимъ образованіемъ и глубокимъ знаніемъ Священнаго Писанія. Заслуга перваго состояла въ его экзегетическо-критическихъ сочиненіяхъ. На основаніи древнихъ кодексовъ онъ занимался сравненіемъ еврейскаго подлинника съ переводомъ LXX толковниковъ, въ который со времени Оригена вкралось множество ошибокъ. Точно также онъ занимался рецензіями Новаго Завѣта, причемъ пользовался гетваплами Оригена²⁴⁾. Отсюда уже можно заключить, что комментаріи его на Священное Писаніе имѣли научный характеръ. Историко-грамматическій методъ въ школахъ Низибіи и Эдессы, благодаря средству арамейскаго языка, на которомъ говорили жители Месопотаміи и Сиріи, съ еврейскимъ, возвышенъ былъ еще болѣе²⁵⁾. Честь внесенія лингвистическаго элемента въ область экзегеса принадлежитъ именно школамъ Низибіи и Эдессы, направленіе которыхъ было родственно антиохійской школѣ.

Кромѣ этихъ внутреннихъ основаній и причинъ развитія новаго метода въ области экзегеса, были еще вѣдшія обстоятельства, которыя способствовали развитію и укрѣпленію антиохійскаго экзегеса въ прежнемъ направленіи.

Сирійскіе гностики, которые оставивъ спекулятивную точку зрѣнія Платоновской философіи и положивъ вопреки іудейскому формализму христіанское положительное ученіе и нравственность, уничтожили всякую связь между Ветхимъ и Новымъ Завѣтомъ. Этого направленія держалось Маркіонъ Синоупій (около 150 г.)

²⁴⁾ Khin 49 стр.

²⁵⁾ Ibid. 69 стр.

и его школа. Марціониты причисляли себя къ христіанскому обществу и нашли себѣ много послѣдователей. Эти гностики занимались библейскою литературою и составили если не первые, то и не послѣдніе многіе комментаріи на отдѣльныя книги Священнаго Писанія, стараясь этимъ путемъ дать подпору своимъ новымъ идеямъ²⁶⁾. Понятно, что такое новое направление не могло не вызвать противъ себя порицанія со стороны церковныхъ учителей. Признаніе богодухновенности отвергнутыхъ гностиками книгъ должно быть оправдано, взаимное отношеніе обояхъ завѣтовъ опредѣлено и правильное познаніе обосновано.

Необходимо было различить божественное отъ человѣческой формы, одежду отъ мысли; необходимо должны были указать человѣческую сторону въ Писаніи, мудрое домостроительство и путеводительство евреевъ въ Ветхомъ Завѣтѣ и полноту благодати въ Новомъ, чтобы съ успѣхомъ побороть этихъ враговъ церкви. Понятно также и то, что въ борьбѣ съ этими гностиками слѣдовало вооружиться не аллегоріями, которыхъ они сами чуждались, а здоровою библейскою критикою и историческо-грамматическимъ объясненіемъ Священнаго Писанія.

Если не могло быть употреблено противъ этихъ гностиковъ аллегорическое истолкованіе Писанія, то тѣмъ менѣе оно могло быть употреблено противъ сирійскихъ іудеевъ, которые видѣвъ съ христіанами отвергли его какъ бесполезное. Эти Іудеи, чтобы защитить свою систему ученія противъ развивающагося христіанства, систему, въ которой въ Ветхомъ Завѣтѣ усматривалась по преимуществу историческая сторона Писанія, мессіанскія мѣста истолковывали по своему²⁷⁾. Поэтому въ борьбѣ съ ними пользоваться Оригеновскимъ методомъ истолкованія было не только бесполезно, но и вредно; оставалось вооружиться противъ нихъ, какъ и противъ гностиковъ, тѣмъ же историко-грамматическимъ методомъ писанія, котораго они сами держались.

Печальныя послѣдствія Оригеновскаго метода дали новыя силы и новое основаніе развитію антиохійскаго методу истолкованія. Неандеръ, говоря о вліяніи Оригена на критику Исихія, пресвитера Паменія и Евсевія Кесарійскаго, очень далеко рас-

²⁶⁾ Ibid. 70 стр.

²⁷⁾ Ibid. 70 стр.

пространяеть это вліяніе. „Можетъ быть, говорить онъ, вліяніе Оригена послужило сѣменемъ новой особенной теологической школы, которая въ IV столѣтіи получила самостоятельное развитіе, изъ котораго произошли здравыя герменевтическія правила и экзегетическое направленіе между противоположностями чувственно буквального и произвольно аллегорическаго истолкованія Библіи“²⁸⁾). Но справедливѣе, кажется, будетъ, если мы признаемъ болѣе отрицательное вліяніе Оригена на развитіе антиохійской школы, которое выразилось въ жаркой борьбѣ антиохійской школы противъ произвольнаго аллегоризма, чѣмъ положительное — состоящее въ разумномъ пользованіи трудами Оригена. Антиохійцы скоро увидѣли, что александрійское направленіе чрезъ отбрасываніе многихъ мѣстъ, чрезъ широкое примѣненіе типовъ Ветхаго Завета и приспособленіе ихъ къ Новому, чрезъ тождество обоихъ заветовъ, уваженіе къ Священному Писанію ослабляетъ и дѣлу вѣры приноситъ слишкомъ мало пользы. Поэтому они не только уклонялись отъ крайностей аллегоризма, но и выступали въ сильный антагонизмъ противъ мистическо-аллегорическаго истолкованія Священнаго Писанія, какое было тогда въ употребленіи вообще и въ александрійской школѣ въ частности, гдѣ оно самое рѣзкое и яркое выраженіе нашло себѣ въ Оригенѣ. Антиохійская школа правильнымъ изслѣдованіемъ историко-грамматическаго смысла Писанія вліяніе Оригеновскаго метода ослабила такъ, что пригодность историко-грамматическаго метода начала сознаваться не только въ греческой церкви, но и въ латинской и разумный экзегезъ началъ съ успѣхомъ пробиваться сквозъ всеобщее почти увѣченіе аллегоризмомъ.

Но при этомъ она держалась мудрой мѣры и съ правомъ допускала подлѣ мессіанскихъ и типическихъ пророческихъ мѣстъ благоразумныя аллегоріи, которыя не только пригодны, но даже и очень полезны въ назиданію вѣрующихъ. При этомъ аллегорическое толкованіе тогда только допускалось, когда оно опиралось на разумномъ основаніи. Однако такимъ толкованіямъ никогда не приписывали объективную силу доказательства истины, а оставляли за ними только степень вѣроятнаго доказательства.

²⁸⁾ Khin 72 стр.

Съ такимъ умѣреннымъ характеромъ мы видимъ экзегесъ у Діодора Тарсійскаго; впервые приведшаго историко-грамматическое истолкованіе въ самую точную опредѣленность и придавашаго ему научный характеръ. Къ этому возвышенію антиохійскаго экзегеса не мало послужилъ аріанизмъ и чрезъ него возродившійся аполлинаризмъ, который вызвалъ сильную борьбу между духовными. Обѣ стороны какъ еретики, такъ и православные — пользовались историко-грамматическимъ методомъ при объясненіи Священнаго Писанія и старались опредѣлять съ логическою вѣрностію значеніе слова изъ текста, контекста и параллельныхъ мѣстъ и при помощи другихъ вспомогательныхъ средствъ найти правильное пониманіе текста Писанія. Благодаря этой борьбѣ весь христіанскій востокъ отъ Александріи до Константинополя и отъ Средиземнаго моря до Тигра и даже Западъ, затронутый этой борьбою въ своихъ священныхъ интересахъ, перенесъ всю свою ученость на оспариваемые догматы и текстъ Писанія. Антиохійская школа хотѣла сдѣлать и сдѣлала изъ этой борьбы самое лучшее употребленіе въ экзегесѣ, не доходя до заблужденій, раздѣляемыхъ противниками. Время бѣдственной аріанской и аполлинаристической борьбы сдѣлалось такимъ образомъ временемъ цвѣтущаго состоянія антиохійской школы въ лицѣ знаменитаго истолкователя Діодора, который можетъ считаться единственнымъ свѣточемъ въ цѣлой исторіи антиохійской церкви. Личный талантъ Діодора, его ученость и способность изслѣдовать грамматическо-логическій смыслъ Священнаго Писанія не могли не привлечь на свою сторону многихъ способныхъ людей. Посвянное сѣмя новаго антиохійскаго направленія Луціаномъ и Дороеемъ въ Діодорѣ возрасло и породило величайшее развитіе богословской науки вообще и экзегеса въ частности, развитіе, которое имѣло значеніе какъ для церкви того времени, такъ и для позднѣйшихъ вѣковъ.

Знаніе у Діодора въ свѣтскихъ наукахъ и Священномъ Писаніи было всесторонне. Еще въ юности онъ воспитывался вмѣстѣ съ своими современниками Григоріемъ Назіанзанномъ и Василиемъ Великимъ въ Аѳинахъ, въ этомъ азадниѣ искусства и науки. Какой успѣхъ онъ извелъ изъ этого обученія въ Аѳинахъ, мы можемъ отчасти заключить изъ отзыва императора Юліана, который обвинялъ его въ томъ, что онъ приобрѣтенное въ Аѳи-

нахъ литературное образованіе употребилъ въ защиту христіанства и въ уничтоженію язычества. „Его блѣдное лице, писалъ онъ, сухощавая фигура, его впалыя щеки — (слѣды очевиднаго аскетизма и умственнаго напряженія силъ) служатъ доказательствомъ не философскаго его образованія, а наказанія Божія за его обидную глотку“³⁹⁾. Если нельзя представить историческихъ свидѣтельствъ въ пользу его всесторонняго образованія, то одна уже заглавія сохранившихся его сочиненій громко и краснорѣчиво говорятъ намъ, что онъ былъ свѣдущъ въ платоновской и аристотелевской философіи, въ физикѣ, въ исторіи и во всѣхъ вспомогательныхъ отрасляхъ знанія для изученія и объясненія Священнаго Писанія, и что онъ съ успѣхомъ могъ бороться съ Савеліемъ и Фотиномъ, съ аріанизмомъ и аполинаризмомъ и обозоруживать ихъ своими объясненіями Писанія. Онъ написалъ слѣдующія сочиненія: 1) Κατὰ εἰρημαρμένης, (противъ судьбы); 2) Κατὰ Πλάτωνος περὶ Θεοῦ καὶ θεῶν, (противъ Платона о Богѣ и богахъ); 3) Περί τοῦ εἰς Θεός ἐν Τριάδι, (о единомъ Богѣ въ Троицѣ); 4) Κατὰ Μελχισεδέκитῶν, (противъ Мелхиседекитовъ); 5) Κατὰ Ἰουδαίων, (противъ Иудеевъ); 6) Περί νεκρῶν ἀναστάσεως, (о воскресеніи мертвыхъ); 7) Περί ψυχῆς κατὰ διαφόρων περὶ αὐτῆς αἰρέσεων, (о душѣ, противъ различныхъ относительно ея заблужденій); 8) Πρὸς Γρατιανὸν κεφάλαια, (письма къ императору Граціану); 9) Περί σφαίρας καὶ τῶν πέντε ζώνων καὶ τῆς ἐναντῆς τῆς, τῶν ἀστέρων πορείας, (о сферахъ, пяти поясахъ (геогр.) по движеніи звѣздъ); 10) Περί τῆς Ἰππάρχου σφαίρας, (объ области Нептуна) 11) Περί προνοίας, (о промыслѣ); 12) Περί φύσεως καὶ ὕλης, ἐν ᾧ τι τὸ δίκαιόν ἐστιν, (о природѣ и сущности справедливаго); 13) Περί Θεοῦ καὶ ὕλης ἑλληνικῆς πεπλασμένης, (о Богѣ и еллинскомъ заблужденіи относительно его сущности); 14) Κατὰ Ἀριστοτέλους περὶ σώματος οὐρανοῦ, (противъ Аристотеля о небѣ); 15) Περί τοῦ πῶς αἰεὶ μὲν ὁ δημιουργός, οὐκ αἰεὶ δὲ τὰ δημιουργήματα, (о томъ, почему не все устроено (въ мірѣ), не смотря на то, что всегда есть устроитель); 16) Πῶς τὸ θέλειν καὶ τὸ μὴ θέλειν ἐπὶ Θεοῦ αἰδίου ὄντος, (о хотѣніи или нехотѣніи отъ вѣчности сущаго Бога); 17) Κατὰ Πορφυρίου περὶ ζῴων καὶ θυσίων, (противъ Порфирія о животныхъ и жертвахъ); 18) Κατὰ Μανιχαίων,

³⁹⁾ Khm 56 стр.

(противъ Манихеевъ); 19) Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, (о Святомъ Духѣ) и т. п. Кромѣ этого онъ написалъ комментаріи на 5 книгъ Моисея, на псалмы, на 4 книги Царствъ, притчи Соломона, на Пѣсни Пѣсней и на большихъ и малыхъ пророковъ, изъ новаго завѣта онъ писалъ комментаріи на 4 Евангелія, Дѣянія Апостольскія и на посланія апостола Павла и Иоанна. Къ числу знаменитѣйшихъ сочиненій его относится сочиненіе Τίς διάφορα θεβρίας καὶ ἀλλεγορίας, въ которомъ онъ изложилъ свой основной принципъ объ историческомъ и строго мистическомъ смыслѣ и объ употребленіи аллегорій.

Мы могли бы закончить исторію развитія антиохійской школы этимъ великимъ мужемъ, еслибы съ Діодора Тарсійскаго, положившаго оемотрительнымъ различіемъ человѣческой и божественной природы во Христѣ основаніе заблужденію, которое непосредственные ученики его Феодоръ Мопсуетскій и Несторій развили еще далѣе, антиохійская школа не приняла крайне рационалистическаго направленія.

Феодоръ мопсуетскій воспитывался сначала въ школѣ Ливанія, а потомъ въ школѣ Діодора и Кастерія. Онъ, будучи преовитеромъ, пользовался величайшимъ уваженіемъ въ Антиохіи какъ экзегетъ. Онъ смѣло и горячо порицалъ ученіе арианъ, евноміанъ, аполинаристовъ и аллегорическій методъ объясненія, которому вѣнчалъ въ вину множество догматическихъ заблужденій^{*)}). Но эта же сильная ревность привела его къ крайности въ догматикѣ и экзегетѣ. Усвоивъ отъ Діодора различіе двухъ природъ во Христѣ, онъ сдѣлался предтечею Несторія, который признавалъ во Христѣ не только два естества, но и два лица. Далѣе чрезъ признаніе человѣческой природы во Христѣ и чрезъ противорѣчіе супранатуралистическому и идеальному направленію фаталистическихъ гностиковъ и манихеевъ, которые отрицали человѣческую природу во Христѣ, пришелъ къ отрицанію сверхъестественнаго въ первобытномъ состояніи человѣка и въ дѣлѣ его спасенія и наконецъ, оставаясь послѣдовательнымъ самому себѣ, пришелъ къ пелагианскому ученію, за которое и былъ передовымъ бойцемъ. Вдавшись въ догматическую крайность, онъ не могъ избѣжать и крайности въ экзе-

^{*)} Khin. 62 стр.

гесъ. Возвысивъ человѣческую природу во Христѣ, онъ и въ Писаніи усматривалъ только человѣческую сторону, вслѣдствіе чего до крайности развилъ историко-грамматическій методъ, оставивъ за каждымъ мѣстомъ Писанія единственно буквальный смыслъ.

Отсюда очевидно, что антиохійская школа, составлявшая сначала слабую реакцію аллегорическому методу объясненія Писанія, но потомъ, при Θεодорѣ мопсуетскомъ, составившая эпоху историко-грамматическаго истолкованія Св. Писанія, имѣла совершенно различное направленіе и держалась діаметрально противоположнаго метода объясненія Писанія. Идеализмъ Оригена привелъ къ мнѣическому перетолкованію содержанія Писанія и къ богословскимъ заблужденіямъ; трезвое, но холодно разсудочное направленіе Θεодора мопсуетскаго — къ рационализму въ догматикѣ и экзегесѣ. Оба эти великіе мужи имѣли свои преимущества. Ревность ихъ была велика, ихъ борьба противъ искаженія текста Свящ. Писанія жарка. Оригенъ, иди по ложному мистическому пути, повсюду встрѣчалъ въ Священномъ Писаніи идеальныя мысли и переносилъ весь Новый Завѣтъ въ Ветхій, Θεодоръ мопсуетскій, наоборотъ, видѣлъ въ Ветхомъ Завѣтѣ только одно историческое и не признавалъ почти никакого отношенія его къ Новому Завѣту. Отсюда первый своими нравственными и мистическими истолкованіями, а второй изслѣдованіемъ въ каждомъ мѣстѣ Писанія буквально историческаго смысла какъ *πρόχειρος νόμος*, дали самыя крайнія направленія экзегесу. Первый усматривалъ и въ историческихъ мѣстахъ духовныя мысли, второй и къ чисто мессіанскимъ и пророческимъ мѣстамъ прилагалъ историко-грамматическое объясненіе; у перваго очевиденъ избытокъ и чрезмѣрность произвольныхъ аллегорій, у втораго — историко-грамматическаго объясненія. Правда обомъ сродно историко-грамматическое истолкованіе, но только съ тѣмъ уничтожающимъ всякое между ними сходство различіемъ, что Θεодоръ мопсуетскій пользовался этимъ вспомогательнымъ средствомъ какъ единственно вѣрнымъ и надежнымъ, чтобы правильно развить лежащій въ текстѣ и въ намѣреніи писателя историко-грамматическій смыслъ, тогда какъ Оригенъ за буквальный смыслъ признавалъ только второстепенное значеніе, подчиняя его нравственному и мистическому

смыслу и связывая съ нимъ какія-нибудь идеальныя мысли. Борьба этихъ двухъ крайнихъ направленій, не охлаждавшаяся цѣлыя столѣтія, началась, какъ мы видѣли, весьма рано. Епископъ Непотъ свидѣтельствуетъ, что въ борьбѣ этихъ двухъ до крайности противоположныхъ направленій не доставало только открытой стычки. Маркеллъ анкирскій первый началъ обвинять Оригена въ томъ, что онъ, выступивъ на сцену какъ догматическій мыслитель, занимался болѣе греческою философіею, чѣмъ Библіею и поэтому смѣшивалъ Платоновское ученіе съ христіанскимъ. Не будемъ слѣдить за постепенностію борьбы этихъ двухъ крайнихъ направленій, но скажемъ только то, что эта борьба, выходящая сначала изъ внутреннихъ основаній, какъ результатъ противоположныхъ направленій духа, впоследствии, во времена Златоуста, сдѣлавшись средствомъ для удовлетворенія личныхъ страстей, не прекращалась до IV вѣка.

Въ IV вѣкѣ образовались три собственно партіи. Одна партія, придерживаясь слѣпой вѣры въ букву церковнаго ученія и относясь съ полною недовѣрчивостію къ каждому свободному изслѣдованію, неспособна была понять великія идеи Оригена и оцѣнить должнымъ образомъ великія заслуги этого гениальнаго мужа. Такой образъ мыслей господствовалъ въ римской церкви, гдѣ писанія и ученія Оригена извѣстны были только по имени или по второстепеннымъ источникамъ⁴¹⁾. Къ этой партіи можно причислить и египетскихъ монаховъ, которые по своей ограниченности образованія не способны были возвыситься надъ буквализмомъ, почему и ненавидѣли Оригена, какъ такого челоука, который порицалъ чувственный антропоморфизмъ и ихъ необработанное и грубое пониманіе о божественныхъ вещахъ. Насколько грубочувственна была эта партія, можно видѣть изъ слѣдующаго примѣра: одинъ старый монахъ, благодаря только продолжительнымъ спорамъ, долженъ былъ убѣдиться, что его представленія о божественныхъ вещахъ слишкомъ слабы. Когда этотъ старецъ, убѣжденный въ томъ, что онъ по своей мало-развитости не въ состояніи былъ возвыситься до понятія о чисто духовномъ и Божество представить безъ образа, онъ упалъ въ величайшемъ отчаяніи ницъ и воскликнулъ: „ахъ, я

⁴¹⁾ Chrysostomus—Neander 2-й т. 123 стр.

жалкій! они отняли у меня моего Бога, и я теперь не знаю, кого я долженъ держаться, кому поклоняться и кого призывать въ своихъ молитвахъ“⁴²⁾. Эта антропоморфическая партія стояла противъ почитателей Оригеновыхъ сочиненій, которые оружіемъ Оригена порицали чувственный антропоморфизмъ. Такъ Пахомій предостерегалъ своихъ учениковъ отъ твореній Оригена который по его мнѣнію былъ опаснѣе всѣхъ другихъ еретиковъ, потому что онъ, подъ благовиднымъ предлогомъ объясненія Свящ. Писанія, намѣренно вложилъ въ нихъ свои заблужденія⁴³⁾.

Подъ вліяніемъ этой партіи монашествующихъ получилъ свое образованіе и Епифаній, который, со времени возникновенія арианскихъ споровъ, въ теченіе многихъ лѣтъ пользовался глубокимъ уваженіемъ за свою рѣдкую ревность за благочестіе и православіе. Онъ, какъ и вся партія монашествующихъ, подъ вліяніемъ которой онъ воспитывался, не былъ въ состояніи понять Оригена, который повтому могъ показаться ему настолько опаснымъ еретикомъ, что онъ счелъ нужнымъ предостеречь отъ него своихъ учениковъ. Это видно изъ его сочиненій, которые при всей полной начитанности, страдаютъ недостаткомъ критики и логической послѣдовательности и при полнотѣ благочестивыхъ стремленій, неспособностію отличать существенное отъ несущественнаго въ догматической разности, буквы отъ духа⁴⁴⁾. Потому была партія умѣренныхъ почитателей Оригена, которыхъ можно считать друзьями историко-грамматическаго метода истолкованія и которые въ своихъ твореніяхъ старались проводить идеи Оригена, не принимая его теологическаго и философскаго принципа. Къ числу этихъ умѣренныхъ почитателей Оригена принадлежатъ знаменитѣйшіе учителя востока Евсевій Кесарійскій, Аѳанасій Великій, Василій епископъ Кесарійскій, Григорій Назіанзинъ и др., изъ которыхъ послѣдніе составили христоматію (φιλοκαλία) для распространенія здравыхъ идей Оригена и его герменевтическихъ принциповъ⁴⁵⁾. Вліяніе Оригена замѣтно и на богословской системѣ Григорія Назіанзина, въ

⁴²⁾ Ibid. 128 стр.

⁴³⁾ Geschichte der Kirche—Neander 1267 стр. 4 т. 1847 г.

⁴⁴⁾ Ibid. 1268 стр.

⁴⁵⁾ Chrysostomus—Neander 2-й т. 124 стр.

которой мы, не унывая его заслугъ какъ самостоятельнаго богослова, находимъ идеи величайшаго церковнаго учителя Оригена. Не ошибемся, кажется, если въ этой партіи умѣренныхъ почитателей Оригена причислимъ другую партію египетскихъ монаховъ, болѣе образованныхъ, чѣмъ первые, которые держались созерцательнаго направленія, очень близкаго къ Оригеновскому ⁴⁶⁾.

Наконецъ была партія витузѣистическихъ послѣдователей Оригена, которые всему удивлялись въ Оригенѣ, всему вѣрили и старались усвоить величайшія идеи этого мужа, какъ нѣчто готовое буйвально.

Итакъ во времена Златоуста существовало три главные и враждебныя другъ къ другу направленія: супранатуралистическое мистическое Оригеновское направленіе и сродное съ нимъ созерцательно мистическое спекулятивное направленіе египетскихъ монаховъ, потомъ господствующее рационалистическое практическое направленіе, представителемъ котораго можно считать Феодора Мопсуетскаго и наконецъ антропоморфическое грубочувственное направленіе, чуждое всякой науности.

Къ какому же изъ этихъ направленій принадлежалъ Іоаннъ Златоустъ?

Златоустъ одинаково былъ далекъ какъ грубочувственнаго антропоморфизма, такъ и оригенизма, при всемъ его уваженіи къ сочиненіямъ Оригена. Златоустъ вмѣстѣ съ оригенистами порицалъ грубочувственный антропоморфизмъ. Противъ чувственнаго пониманія или образа мыслей, котораго держались по преимуществу въ Сиріи, въ одной изъ своихъ бесѣдъ на книгу Бытія онъ пишетъ: „было бы крайне безумно того, кто имѣетъ ни образа ни вида и который неизмѣняемъ, низводитъ въ человѣческой образъ и безтѣлесному придавать черты и члены (тѣлесныя). Что, въ самомъ дѣлѣ, можетъ сравниться съ этимъ безуміемъ, когда еретики не только не хотятъ пользоваться ученіемъ богодухновеннаго Писанія, но и обращаютъ оное въ величайшій себѣ вредъ“ ⁴⁷⁾. И въ другомъ мѣстѣ, объясняя слова Моисея: и насади Богъ рай во Едемѣ, говорить: если мы

⁴⁶⁾ Chrysostomus—Neander 126 стр. 2-й т.

⁴⁷⁾ Бес. 8 на кн. Бытія 120 стр.

не станемъ понимать слова (Писанія) благоприлично, то неизбежно низринемся въ глубокую пропасть... Оставимъ ихъ безумное и крайне безразсудное ученіе и послѣдуемъ указанію божественнаго Писанія, которое само себя поясняетъ, если только мы не останавливаемся грубостію выраженій, но имѣемъ въ виду, что причиною такой грубости словъ наша немощь. Но такъ какъ Златоустъ хорошо видѣлъ, что слѣдуетъ прибѣгнуть къ болѣе мягкому снисхожденію и болѣе къ дружескому способу убѣжденія, чтобы не воспрепятствовать дѣлу созиданія вѣрующахъ, то онъ вслѣдъ за тѣмъ, что сказано было выше имъ противъ антропоморфистовъ, говоритъ: такъ какъ они похожи на больныхъ душею и потерявшихъ зрѣніе ума, то мы исполнимъ свой долгъ, подадимъ имъ руку, бесѣдуя съ ними съ великою кротостію ⁴⁶).

Насколько онъ былъ далекъ этого чувственнаго антропоморфизма, настолько же онъ былъ чуждъ и спекулятивнаго мистическаго направленія Оригеновой школы и господствовавшего въ ней произвольнаго аллегорическаго толкованія. Противъ тѣхъ, которые подобно Оригену и нѣкоторымъ гностикамъ, понимали повѣствованіе о раѣ аллегорически, и объясняли снисхожденіемъ духа съ горней области въ міръ тѣлесный, говоритъ: „при всей тщательности въ словахъ божественнаго Писанія, нѣкоторые надмеваются своимъ краснорѣчіемъ и виѣшнею мудростію не отrekliсь говорить вопреки Писанія, что рай не на землѣ, и вводя многія и другія лжеученія мудрствовать не какъ написано, но идти противною дорогою и сказанное о землѣ считать сказаннымъ о небесномъ... Заградимъ слухъ свой для всѣхъ такихъ лжеучителей и послѣдуемъ правилу святаго Писанія. И какъ услышишь, что *насади Богъ рай во Едемъ на востоцѣ*, то слово *насади* понимай о Богѣ благоприлично, т.-е. что онъ повелѣлъ: а касательно послѣдующихъ словъ вѣруй, что рай и точно былъ сотворенъ, и на томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ назначило Писаніе. Ибо не вѣрять содержащемуся въ божественномъ Писаніи, но вводить другое изъ своего ума, это, я думаю, подвергаетъ великой опасности отваживающихся на такое дѣло“ ⁴⁷).

⁴⁶) Бес. 13 на Быт. 206 стр.

⁴⁷) 13 бес. на Быт. 207 стр.

Златоустъ держался антиохійской историко-грамматической школы, которая, какъ мы видѣли выше, развиваясь послѣдовательно въ своемъ направленіи, старалась занять и заняла между первыми диаметрально противоположными другъ другу направленіями—аллегорическимъ и антропоморфическимъ—средину, которая скорѣе всего могла служить формою выраженія истины. Златоустъ былъ непосредственнымъ ученикомъ Діодора Тарсійскаго, который по примѣру пресвитеровъ Лукіана и Дородея жившихъ въ III столѣтіи, собиралъ около себя кружокъ молодыхъ юношей, которымъ давалъ преимущественно богословское образованіе. Здѣсь по преимуществу Златоустъ получилъ руководство въ научномъ истолкованіи Свящ. Писанія и только вліяніемъ Діодора Тарсійскаго на его богословское образованіе объясняется рѣшительная склонность его къ принципамъ антиохійской школы. Діодоръ Тарсійскій первый выразилъ необходимость трезваго и разумнаго разсмотрѣнія Св. Писанія и первый написалъ вполнѣ ученые комментаріи на Св. Писаніе и въ своемъ стремленіи развивать чисто историческо-грамматическій смыслъ, установилъ правила языка и историческія условія какъ необходимые факторы въ истолкованіи Священнаго Писанія. Какъ было значительно это вліяніе и съ какою энергіею его правила пробивали себѣ путь, показываютъ богатая древнія рукописи его великаго ученика Θεодора Мопсуетскаго, который, идя далѣе по проложенному пути, далъ антиохійскому объясненію Писанія совершенно научное обоснованіе. Эти правила были приняты и Златоустомъ. Изъ школы Діодора Тарсійскаго онъ вынесъ простой здравый грамматическо-историческій смыслъ для объясненія Священнаго Писанія, который онъ старался вывести и опредѣлить изъ самаго же духа Библии вопреки аллегористамъ, которые, увлекаясь произвольными аллегоріями, приписывали чуждъ ей смыслъ и ея видимой простотѣ очевидно произвольную глубину. Но признавши принципы антиохійской школы Златоустъ остался далеко чуждъ тѣхъ крайностей, къ которымъ пришелъ его школьный другъ Θεодоръ Мопсуетскій, который съ полнымъ убѣжденіемъ старался утвердить единство смысла въ Писаніи. Это новое крайнее антиохійское направленіе, которое выступило съ Θεодора Мопсуетскаго, у Златоуста мы находимъ настолько смягченнымъ и примиреннымъ съ Оригеновскимъ ме-

тодомъ, что оно занимает средину между крайнимъ аллегорическимъ и строго историко-грамматическимъ направленіями.

Правда, сознаніе, нужда и попытки примирить эти два противоположныхъ другъ другу направленія явились еще до Златоуста, но не смотря на всѣ эти попытки полного примиренія еще не было и до Златоуста, одни успокаивались на возвышенномъ толкованіи, считая его верхомъ совершенства экзегетики, другіе ограничивались простымъ буквальнымъ смысломъ слова. Честь полного примиренія этихъ двухъ противоположныхъ направленій, представителями которыхъ можно считать Оригена и Θεодора Мопсуетскаго, принадлежитъ Златоусту, который какъ никто изъ его предшественниковъ и послѣдующихъ за нимъ отцевъ церкви сумѣлъ найти и установить правильную средину между двумя научными направленіями, средину, въ которой христіанская истина нашла свое правильное выраженіе.

Но здѣсь нельзя обойти молчаніемъ то, почему эти два мужа, Златоустъ и Θεодоръ Мопсуетскій, воспитывавшіеся подъ непосредственнымъ руководствомъ Діодора Тарсійскаго, вліяніе котораго на ихъ богословное образованіе было неоспоримо одинаково, приняли различныя направленія. Въ Θεодоръ Мопсуетскомъ мы узнаемъ полный образъ Діодора какъ теолога, ученіе котораго первый развилъ болѣе систематически, чѣмъ послѣдній, отъ чего и комментаріи Θεодора Мопсуетскаго носятъ по преимуществу ученый характеръ, тогда какъ въ Златоустѣ мы видимъ скромнаго учителя — догматика и по преимуществу нравоучителя-экзегета. Чтобы объяснить это умѣренное практическое направленіе Златоуста въ области догматики и экзегетики, слѣдуетъ обратить вниманіе на его домашнее и школьное обученіе и вліяніе на него епископа Мелетія.

Іоаннъ, названный за свое краснорѣчіе Златоустомъ, родился въ Антиохіи около 347 года. Его родина—Антиохія,—эта глава и мать римской Азіи отличалась всеми преимуществами природы и искусства и была главнымъ мѣстомъ тогдашней цивилизаціи. Мѣстное положеніе, великолѣпная обстановка, матеріальный блескъ Антиохіи,—все это было достаточною приманкою для того, чтобы посѣтить этотъ городъ. Сюда стекались люди всѣхъ странъ свѣта. Они приходили сюда, говорить Ливаній, частію по любви къ прекрасному климату, частію по склонности

въ довольствѣ, частію для того, чтобы показать свое искусство или приобрести что нибудь ⁵⁰⁾). Вотъ этотъ-то городъ, надѣянный всѣми преимуществами искусства и природы, мѣсто процвѣтанія древней литературы, риторики и философіи и былъ родиною Златоуста. Но въ этомъ сборномъ пунктѣ науки, искусства и промышленности, какъ и во всѣхъ большихъ городахъ, гнѣздилося много дурнаго, преимущественно же гнѣздились два зла, подрывавшія основу римскаго царства, это *avaritia* и *luxuria*.

Да и понятно, городъ вмѣщающій въ себѣ болѣе 200.000 человекъ, не могъ не имѣть множества условий, разрушительно дѣйствующихъ на состояніе общественной нравственности. При господствующихъ порокахъ *avaritia* и *luxuria* рѣзко выдавалось еще неравномерное распредѣленіе имущества ⁵¹⁾). Двадцатую часть населенія составляли богачи, такую же часть бѣдные, а остальная часть населенія принадлежала къ среднему состоянію. Когда первые имѣя въ своихъ рукахъ большіе капиталы, пользовались всѣми благами, какія только могла дать въ ихъ распоряженіе богатая Антиохія, бѣдная часть населенія терпѣла крайнюю нужду; въ то время какъ одни спали на постеляхъ изъ слоновой кости и роскошь ихъ стола превосходила всякое описаніе, другіе не имѣли куска хлѣба и не имѣя постоянного прибившища искали себѣ пріютъ въ городскихъ предмѣстіяхъ. Антиохія была, какъ и всѣ большіе города, центромъ нравственнаго упадка и то, что Златоустъ относилъ къ городу Солуню, можно было отнести и къ Антиохіи. „Нѣтъ ничего удивительнаго, говоритъ онъ, что въ большомъ городѣ были худые люди; ибо весьма естественно быть худымъ людямъ въ большомъ городѣ, гдѣ такъ много случаевъ къ безчинствамъ. Какъ въ тѣлѣ, когда болѣзнь дѣлается сильнѣе, то находятъ себѣ болѣе вещества и пищи, такъ и здѣсь было тоже, что въ Иконіи, что бываетъ и теперь ⁵²⁾). Это неравенство состоянія и развратъ считались уже почти обыкновеннымъ и всеобщимъ явленіемъ въ Антиохіи. „Съ которой бы стороны ни стараюсь распознать тебя, говоритъ Зла-

⁵⁰⁾ Chrisostomus—Neander 1 т., 2 стр.

⁵¹⁾ 63 Бес. на Мѣ. 87 стр., ср. бес. 26 на 1 посл. къ Коринѣ. 86.

⁵²⁾ Бес. 37 на Дѣян. апост. 142 стр.

тоусть, вездѣ нахожу тебя въ противномъ состояніи истинному вѣрующему. Хочу ли заключить о тебѣ по жѣсту, вижу тебя на конскихъ ристалищахъ и зрѣлищахъ, вижу, что ты проводишь дни въ беззаконіяхъ, въ худыхъ сходбищахъ, на рынкѣ, въ сообществѣ съ людьми развратными. Хочу заключить по виду твоего лица, вижу, что ты смѣешься и разсѣянъ, подобно разсѣянной блудницѣ, у которой никогда не закрывается ротъ. Стану ли судить тебя по одеждѣ, вижу, что ты наряженъ ни чѣмъ не хуже комедіанта, стану ли судить тебя по поступкамъ твоимъ, вижу, что ты водишь за собою тунеядцевъ и лжецовъ. Стану ли судить о тебѣ по словамъ, слышу, что ты не приносишь ничего здраваго, дѣльнаго и полезнаго для небесной жизни. Буду ли судить о тебѣ по твоему столу, здѣсь открывается еще болѣе причинъ. Я не могу и считать тебя человекомъ, когда ты лягаешься какъ оселъ, скачешь какъ волъ, ржешь на женщинъ какъ конь, объѣдаешься какъ медвѣдь, утучняешь плоть какъ лошакъ, злопамятствуешь какъ верблюду; хищешь какъ волкъ, сердить какъ змѣя, явителинъ какъ скорпіонъ, коваренъ какъ лисица; я вовсе не вижу въ тебѣ признаковъ естества человѣческаго ⁵³⁾. Это нравственное растлѣніе Антиохіи губила въ корнѣ молодыя силы оовременнаго тогдашняго поколѣнія и укореняла въ юношахъ самыя превратныя и недостойныя понятія. Выражаясь словами того же Златоуста „родители прикрывали пороки предъ глазами дѣтей благозвучными названіями, признавая требованіемъ порядочности постоянное провозженіе времени въ театрѣ и на конскихъ бѣгахъ, пріобрѣтеніе хорошаго состоянія называли независимостію, дерзость — откровенностію, челоуѣколюбіе — расточительностію, скромность необразованностію, кротость — трусостію, смиреніе — раболѣпствомъ“ ⁵⁴⁾. Задача воспитанія такимъ образомъ состояла не въ облагороженіи личности, а въ пріобрѣтеніи свѣдѣній, обезпечивающихъ высокое положеніе въ обществѣ.

Среди этой глубокой деморализаціи антиохійскаго общества женщина представляла самое свѣтлое исключеніе въ пользу нравственнаго порядка, она составляла собою пріютъ для живаго и

⁵³⁾ Бес. 4 на Мѣ. 74 и 75 стр.

⁵⁴⁾ Къ вѣрующему отцу сл. 2, § 12.

дѣятельнаго христіанства, которое было близко ея сердцу. Женщина была единственною хранительницею нравственныхъ правилъ, поддерживающихъ семейную жизнь. Какъ велико было ея благотворное вліяніе на мужа и вообще на семью, объ этомъ свидѣтельствуесть Златоустъ. „Устыдимся, прошу васъ, того, говорить онъ мужьямъ, что въ мірскихъ дѣлахъ мы нигдѣ женщинамъ не устуаемъ, ни въ войнѣ, ни въ бояхъ: а въ духовныхъ подвигахъ онѣ успѣвають больше насъ, первыя похищаютъ награду и воспаряють на большую высоту, подобно орламъ. а мы подобно голубамъ находимся внизу около дыму и чадныхъ паровъ“⁵⁵). Самъ языческій риторъ Ливаній дѣлаесть упрекъ знаменитымъ антиохійцамъ за то, что они позволяютъ господствовать надъ собою тѣмъ, надъ которыми они сами должны господствовать. Этимъ вліяніемъ женъ на своихъ мужей онъ между прочимъ объясняетъ и то, почему антиохійцы не религіи Платона и Пифагора, но подчиняются взгляду своихъ женъ и матерей⁵⁶).

Не менѣе характеристично и убѣдительно въ пользу христіанскихъ женъ, какъ хранительницъ христіанской нравственности, говорить и слѣдующее. Императоръ Юліанъ хотѣлъ возстановить языческій культъ, но не успѣлъ въ своемъ намѣреніи, встрѣтивъ сопротивленіе со стороны тамошнихъ женщинъ, которыя и сами дѣйствовали въ пользу христіанства, къ тому же располагали и своихъ мужей. „Когда эти послѣдніе въ дома своего, писалъ по этому поводу Ливаній, обращаясь къ императору, они слѣдуютъ твоимъ приказаніямъ и приступаютъ къ капищамъ, но какъ скоро возвращаются домой, то совершенно перемѣняются въ присутствіи своихъ женъ и становятся врагами язычества“⁵⁷. Эти жалобы громко и краснорѣчиво свидѣтельствуютъ о томъ, что женщины были центромъ, откуда выходило лучшее движеніе тогдашней общественной жизни и гдѣ хранились болѣе крѣпкія и живыя силы того времени.

Вслѣдствіе этого нравственнаго раздвоенія въ антиохійскомъ обществѣ случалось такъ, когда съ одной стороны изъ-за зо-

⁵⁵) Вес. 13 на посл. къ Ефес. 225 стр.

⁵⁶) Chrysostomus—Neander. 1 т., 9 стр.

⁵⁷) «Прав. Обзор.» августъ, 1873 г., 156 стр.

дота, почестей и земнаго блеска или совершенно предавались нерадѣнію о воспитаніи юношей, или только преслѣдовали земной блескъ, оставаясь совершенно равнодушными къ религиозному и нравственному образованию⁵⁸⁾, съ другой стороны наоборотъ христіанскія жены и матери, полагая всю силу во вліяніи на человѣка религіи, которою преисполнено было ихъ сердце, старались воспитать дѣтей своихъ въ духѣ истинной религіи, чтобы посредствомъ ея предохранить ихъ отъ зараженія окружающаго ихъ нравственнаго зла.

Такое вліяніе матери испыталъ на себѣ и Златоустъ. Его мать благочестивая Аноуза была первою, которой онъ первѣе всего обязанъ былъ развитію въ немъ христіанскаго практическаго направленія его духа. Аноуза, движима любвеобильною памятію къ своему супругу, который умеръ вскорѣ послѣ рожденія Златоуста, и материнскою заботливостію о воспитаніи своего сына, котораго она очень любила, рѣшилась, несмотря на свои молодые годы, остаться навсегда вдовою. Такой супружеской вѣрности, особенно чтимой между христіанами, самъ Ливаній, при всей нерасположенности отдавать справедливость христіанской добродѣтели, удивлялся и говорилъ: „какія чудныя женщины у христіанъ“⁵⁹⁾.

Благочестивая Аноуза не слѣдовала примѣру тѣхъ благочестивыхъ матерей, которыя съ рожденія посвящали своихъ сыновей въ духовный или монашескій санъ, къ какому многіе не имѣли никакого внутренняго призванія, она не слѣдовала также и примѣру антиохійскихъ аристократовъ, которые свою заботливость о воспитаніи своихъ дѣтей ограничивали только тѣмъ, чтобы научить нѣсколько латыни и римскому праву и особенно юридическому краснорѣчію, которое тогда было самымъ надежнымъ путемъ къ достиженію высшихъ государственныхъ должностей, но при этомъ она не отрицала необходимости литературнаго образованія для своего сына и поэтому она весьма рано отдала его въ языческую школу знаменитаго ритора Ливанія.

⁵⁸⁾ Самъ Ливаній жаловался на отцевъ, которые или ни сколько не порицали дурной образъ жизни своихъ дѣтей или даже поощряли ихъ за это. Neander—Chrysostomus I т., 3 стр.

⁵⁹⁾ Neander—Chrysostomus I т. 4 стр.

Посѣщая школу знаменитаго Ливанія, который своими ослѣпительными софизмами хотѣлъ овладѣть умомъ и сердцемъ воспитывающихся подъ его вліяніемъ юношей, Златоустъ весьма рано отличился въ ней своимъ ораторскимъ талантомъ. Но при этомъ Златоустъ не испыталъ на себѣ этого пагубнаго вліянія, воспитываясь подъ руководствомъ своей благочестивой матери, которая поселила въ немъ первая сѣмена христіанской религіи, поддерживаемая раннимъ знакомствомъ съ Библіею. Ознакомившись съ Священнымъ Писаніемъ, Златоустъ могъ уже по собственному опыту говорить о благотворномъ вліяніи ранняго знакомства съ Библіею на цѣлость христіанскаго образованія его духа. Какъ въ своей жизни, такъ и въ писаніяхъ онъ является живымъ образцомъ этого благотворнаго вліянія Библіи, изъ котораго развилась всецѣло внутренняя жизнь. Въ занятіяхъ Священнымъ Писаніемъ онъ провелъ все свое раннее дѣтство, изучая его подъ вліяніемъ благочестивой своей матери. Библія для него съ самаго ранняго дѣтства была настольною книгою, книгою жизни, изъ которой онъ почерпалъ свидѣтельства и доказательства за истину, которую онъ впоследствии проповѣдывалъ и проповѣдывать которую было для него самою существенною потребностію. Уже въ первыхъ его бесѣдахъ и письмахъ находимъ мы тотъ идеалъ непоколебимой и всепревозмогающей вѣры, которая извлечена была имъ изъ Библіи; изъ Библіи же онъ извлекъ и тотъ высоконравственный законъ, который онъ возвѣщалъ какъ въ первыхъ, такъ и послѣднихъ твореніяхъ и которому онъ слѣдовалъ во всю свою жизнь. Этимъ раннимъ знакомствомъ съ Библіею объясняется и главная черта его характера, которая состояла въ воодушевленіи за святость и высокую нравственную силу съ одной стороны и отвращеніе къ господствующей тогда повсюду пышности и всякаго рода порокамъ — съ другой.

Первыя отношенія Златоуста къ антиохійскому обществу были такъ тяжелы, что онъ рѣшился оставить городъ и искать убожища въ келіяхъ христіанскихъ подвижниковъ. Весьма рано опустылѣвшая глубоко испорченная общественная нравственность пробудила въ немъ сильное желаніе снискать тихое спокойствіе и возможность заниматься изученіемъ Библіи. Отсюда изъ келій монастырскихъ онъ писалъ нѣсколько сочиненій въ

защиту монашеской жизни, въ которыхъ со всею рѣзкостію и въ яркихъ чертахъ поставилъ на видъ глубокую деморализацію тогдашняго антиохійскаго общества. Чуждый суроваго аскетизма, преслѣдуя всегдашнюю завѣтную мысль—воспитать въ самомъ обществѣ и для общества нравственно развитую личность, Златоустъ былъ такъ пораженъ зломъ, которое, какъ мы видѣли выше, со всѣхъ сторонъ охватило Антиохію, что только въ одномъ удаленіи отъ свѣта думалъ найти спасеніе среди тогдашнихъ обстоятельствъ. Рѣзкій контрастъ города и пустыни выдвинулся теперь со всею яркостію предъ его глазами и онъ старался перетянуть къ себѣ въ пустыню все то, что не погибло еще въ душевнѣйшей атмосферѣ тогдашней городской жизни^{*)}. При этомъ самомъ жаркомъ антагонизмѣ ко всѣмъ господствующимъ порокамъ и при глубокой любви къ падшимъ не могло иначе и развиться какое-нибудь другое направленіе духа, кромѣ практическаго.

Это практическое направленіе Златоуста еще болѣе укрѣпилось и опредѣлилось его знакомствомъ съ епископомъ Мелетіемъ, въ которомъ онъ нашелъ живой образецъ истиннаго пастыря церкви.

На основаніи немногаго, что мы можемъ сообщить о Мелетіѣ, можно найти въ его направленіи много родственнаго съ Златоустомъ, чѣмъ хорошо объясняется вліяніе на религіозное развитіе послѣдняго. Безграничная любовь къ Богу и ближнимъ, господствующій практическій полемическій догматизмъ умѣреннаго направленія—суть характеристическія черты нравственнаго характера этого мужа. Нѣкоторыя біографическія, сохранившіяся къ счастью до нашего времени, свѣдѣнія, которыя мы считаемъ не лишнимъ сообщить, подтверждаютъ нашу мысль.

Мелетій,⁴ родомъ изъ Мелетины въ Арменіи, въ послѣднее

^{*)} Его увлеченіе аскетическимъ удаленнымъ отъ міра созерцаніемъ божественныхъ вещей, первѣе всего подѣйствовало на духъ молодого его друга Θεодора монсуецкаго, который тотчасъ же рѣшился перейти отъ жизни мірской, къ которой призвало его общественное положеніе, къ жизни тихой и изученіе древней литературы замѣнить изученіемъ Библии подъ руководствомъ Діодора. Но эта рѣшимость Θεодора монсуецкаго была только мимолетнымъ увлеченіемъ: онъ опять возвратился къ прежней жизни и только послѣ принявъ санъ пресвитера.

время правленія Констанція своею благочестивою и строгою жизнію приобрѣлъ всеобщее уваженіе. За эту благочестивую жизнь онъ скоро былъ посвященъ Севастіаномъ во епископа Арменіи. Но такъ какъ это общество было еще очень привязано къ своему прежнему епископу Евстафію, отрѣшенному за какія-то аскетическія заблужденія, то мягкій Мелетій не нашелъ здѣсь свойственнаго ему практическому духу круга дѣйствій—и это побудило его возвратиться въ Сирію. Мелетій, какъ и многіе восточные епископы, легко могъ перейти отъ умѣреннаго полуаріанизма къ признанію подобосущности, но его господствующее практическое направленіе остановило его принять живое участіе въ тогдашнихъ жаркихъ догматическихъ спорахъ. Спустя нѣсколько лѣтъ послѣ избранія его во епископа Арменіи, онъ былъ избранъ во епископа Антіохіи. Господствующая въ Антіохіи аріанская партія, судя о Мелетіи по прежнему образу его дѣйствій, не ждала отъ него сильнаго противоудѣйствія ея ученію, но обманулась въ своихъ надеждахъ. Свою вступительную рѣчь, говоренную имъ послѣ избранія въ антіохійскаго епископа, онъ началъ замѣчаніемъ, которое въ противоположность непрактическому духу, господствовавшему въ тогдашнихъ догматическихъ спорахъ, было весьма сообразно съ требованіями времени, „что всякое познаніе божественныхъ вещей можетъ выходить“ только изъ христіанской жизни. Законъ Господа не можетъ быть усматриваемъ тамъ, гдѣ не господствуетъ любовь къ Богу. Онъ Самъ говоритъ: еще любите мя, слово мое соблюдайте, и тамъ невозможно никакое просвѣщеніе ума и сердца, гдѣ не свѣтитъ законъ Господа. Никто не можетъ провозвѣстить слово истины, если Христосъ не живетъ въ немъ и не говоритъ черезъ него и т. д. Затѣмъ онъ изложилъ свое исповѣданіе о Божествѣ Іисуса Христа и выразилъ единство Его съ Богомъ Отцемъ такъ рѣшительно, не касаясь спорнаго вопроса объ оуба, что умѣренные полуаріане остались имъ довольны. Потомъ онъ перешелъ къ критическому разсмотрѣнію толкованій тѣхъ мѣстъ, на которыя ссылались аріане въ доказательство своего ученія. При истолкованіи этихъ мѣстъ, говоритъ Мелетій, должно слѣдовать живому дѣятельному духу, но не мертвой буквѣ. Такъ какъ человѣческое слово безсильно, чтобы выразить существо Божественнаго слова, то Священное Писаніе предлагаетъ

къ нему различные предикаты и опредѣленія, чтобы постепенно возвышать духъ чловѣка отъ откровеннаго къ современному⁶¹⁾. Въ этой рѣчи, какъ видимъ, Мелетій высказалъ безъ боязни скорѣе свободную любовь къ истинѣ, чѣмъ осторожность и мудрость. Обманувшись въ своемъ ожиданіи, аріанская партія скоро отмстила Мелетію. Онъ, не проживши и 13 дней въ Антиохіи, долженъ былъ удалиться въ свой отечественный городъ Мелетіу. Но и въ это короткое время своего епископскаго служенія въ Антиохіи онъ успѣлъ приобрѣсти такую любовь общества, что, когда префектъ увозилъ его изъ города, народъ бросалъ въ него камнями, желая отмстить за Мелетія.

Къ этому присоединить нужно еще то, что Мелетій съ своею строгою жизнію соединялъ свободное пониманіе аскетизма и что внутреннюю нравственную силу воли цѣнилъ гораздо выше, чѣмъ всѣ внѣшнія упражненія и дисциплину. Одному монаху, который постоянно носилъ на своемъ тѣлѣ желѣзные вериги, онъ сказалъ: нѣтъ нужды въ желѣзѣ, но достаточно одного намѣренія, чтобы связать тѣло оковами разума⁶²⁾.

Изъ этихъ не многихъ фактовъ изъ его жизни и дѣятельности можно уже видѣть, какое вліяніе имѣлъ Мелетій на религиозное богословское образованіе Златоуста. Мелетій, совершивъ надъ Златоустомъ крещеніе и сообщивъ ему точное познаніе христіанскаго ученія, первый пробудилъ въ немъ намѣреніе всецѣло посвятить себя служенію религіи. Жизнь въ уединеніи, среди монаховъ и отшельниковъ, какъ ни привлекательно показалась при первомъ контрастѣ ея съ душною городскою атмосферою, не могла удовлетворить практическому духу Златоуста. Совершенноная жизнь подвижника была слишкомъ одностороння и замкнута сама въ себя, чтобы занять умъ и сердце такихъ самоотверженныхъ личностей, какимъ былъ Златоустъ. Рекомендую современникамъ своимъ образованіе въ монастыряхъ и жизнь уединенную, онъ въ то же время глубоко сожалѣлъ, что пустыня отвлекла отъ міра и общества лучшихъ людей и лишала массу ихъ благотворнаго вліянія, тѣмъ болѣе что масса настоятельно нуждалась въ такихъ руководителяхъ, которые могли бы предо-

⁶¹⁾ Chrysostomus—Neander 1 т. 13—14 стр.

⁶²⁾ Ibid. 14 стр.

хранить ее отъ нравственнаго разложенія. Отшельническая жизнь послужила только приготовительною школою для будущаго общественнаго служенія, обогативъ его опытами духовной жизни, знаніемъ человѣческаго сердца и прочно утвердила въ душѣ его тотъ нравственный идеалъ, который впоследствии онъ проводилъ въ сознаніе своихъ современниковъ. Въ пустынѣ онъ приобрѣлъ такое глубокое знаніе человѣка, что всякій, какъ выражается Неандеръ, въ его сердцѣ находилъ себя какъ дома. Изъ аскетическаго направленія развилось у него нравственное направленіе, которое предохранило его отъ догматическихъ, христологическихъ и эзегетическихъ крайностей. Въ Златоустѣ мы находимъ полный образъ его руководителя Мелетія. У Златоуста и у Мелетія мы находимъ господствующимъ ученіе восточной церкви, какъ оно формулировано было въ ту самую эпоху, когда открылись пелагианскіе споры. Его мягкій болѣе практическій, чѣмъ систематическій духъ легче всего могъ примиряться съ восточнымъ образомъ пониманія. Стоя твердо на почвѣ православія, онъ былъ далекъ всякаго рода догматическихъ крайностей, которыхъ, какъ мы видѣли выше, не избѣгъ его другъ Феодоръ Мопсуетскій, принявшій и развившій принципы Діодора. Развитію въ немъ этого трезваго православно-догматическаго направленія способствовало и то обстоятельство, что его дѣятельность падала на умѣренное спокойное время между триктаріанскими и христологическими спорами. Онъ не былъ запутанъ ни въ одну догматическую борьбу и споры, кромѣ оригенистическаго и то невинно ⁴³⁾.

Правда, при Златоустѣ возникъ и другой споръ—Мелетіанскій, въ которомъ принимали даже участіе женщины. Хотя Златоустъ, какъ ученикъ и искренній другъ Мелетія и могъ соприкасаться съ интересами Мелетіанской партіи, но, защищенный силою воодушевляющей его христіанской любви, онъ возвышался надъ

⁴³⁾ Что Златоустъ былъ чуждъ Оригеновыхъ заблужденій, видно между прочимъ изъ тѣхъ обвинительныхъ пунктовъ, которые противъ него были поставлены и которые говорятъ только о личной мести главнаго врага его Теофила, ревность котораго за православіе въ борьбѣ съ оригенистами была только предлогомъ. Такъ обвиняли Златоуста въ томъ, что онъ называетъ духовъ развращенными людьми, что онъ ведетъ распутную жизнь, что онъ, ни подходу къ церкви ни входя въ церковь не молится и т. п. Chrysostomus—Neander 154, 155 и 156 стр.

этими страстями, изъ-за которыхъ возникало между духовными много споровъ. Онъ жаловался на то, что эти страсти много приносятъ вреда тѣмъ, которые должны быть въ высшей степени равнодушными и чуждыми мірскихъ интересовъ. Такъ сказавъ о разрушительномъ дѣйствии зависти, онъ продолжаетъ. „Великое зло, что страдаютъ завистию люди,—живущіе въ мірѣ; но всего несноснѣе то, что та же болѣзнь одержитъ людей, уже освободившихся отъ мірскаго мятежа. Желалъ бы я молчать, но еслибы молчаніе уничтожало и стыдъ, причиняемый дѣлами, то полезно было бы не говорить. Я если хотя и умолчу, однакоже дѣла будутъ вопіять громче моего языка: то не будетъ вреда отъ моихъ словъ, но, можетъ быть, по обнаруженіи нами зла, произойдетъ какая-нибудь польза“.

„Что ты дѣлаешь, человекъ! считаешь полезнымъ разрушать благосостояніе ближняго, но прежде онаго разрушаешь свое собственное. Не видишь ли, какъ и садовники и земледѣльцы стремятся къ одной цѣли? Одинъ копаетъ землю, другой насаждаетъ растеніе, иной окладываетъ корень, иной поливаетъ насажденное, иной обноситъ и ограждаетъ стѣною, иной отгоняетъ скотъ; а всѣ заботятся объ одномъ, чтобы соблюсти растеніе. Но у насъ не такъ. Напротивъ я насаждаю, а другой истребляетъ и ослабляетъ насажденное; дай по крайней мѣрѣ укрѣпиться ему, чтобы могло противиться непріязненному навѣту. Ты не мое дѣло губишь, но свое разстраиваешь. Я насадилъ, тебѣ надлежало поливать, если же ты станешь потрясать насажденное, выдернешь и самый корень; то тебѣ нечего будетъ поливать. Но видишь, что насаждающаго славятъ? Не бойся, — ни ты, ни я ничего не значимъ; ибо ни насаждая, ни напаяя что (1 Кор. III, 7); все дѣло принадлежитъ одному Богу, а потому исторгая насажденное, ты возстаешь и враждуешь на Бога. Итакъ надобно наконецъ образумиться. Я не столько боюсь вѣншей брани, сколько внутренней борьбы“. И въ другомъ мѣстѣ, гдѣ онъ изображаетъ вредныя послѣдствія господствовавшихъ въ его время споровъ, говоритъ: какъ перенесемъ мы насмѣшки язычниковъ? Смотрите, говорятъ они, у христіанъ все достойно порицанія. У нихъ любоначаліе, у нихъ и обманъ. Отнимите у нихъ народъ, пресѣките возвращеніе народа: и они останутся ничѣмъ“⁴⁴).

⁴⁴) 27 бес. на 2-е посл. къ Кор. 374—375 стр.

Златоустъ предпочиталъ даже отдѣленіе отъ церкви этимъ спорамъ. „Пусть отдѣляется хоть тысячу разъ и пусть пристаётъ къ нимъ (людямъ враждующимъ): я говорю не о согрѣшившихъ только, но хотя бы кто и вовсе былъ безгрѣшенъ, если хочетъ отложиться, пусть отложится. Ибо я хотя печалюсь и страдаю, огорчаюсь и мучусь внутренно, лишаясь въ такомъ какъ бы собственнаго члена; но огорчаюсь не такъ, что опасеніе всего этого могло принудить меня сдѣлать что-нибудь не должное“⁶⁵).

Еслибы Златоустъ жилъ позднѣе десятью годами, то, пожалуй, при всей его нерасположенности къ спорамъ, его заподозрили бы въ несторіанизмъ, такъ какъ онъ принадлежалъ къ антиохійской школѣ и былъ непосредственнымъ ученикомъ Діодора Тарсійскаго и другомъ Θεодора Мопсуетскаго, обвиняемыхъ въ несторіанизмъ. Онъ принялъ принципы антиохійской школы тогда, когда она еще не развивалась догматически, но держалась трезваго догматическо-историческаго истолкованія въ Писаніи, въ противоположность произвольно аллегорическому толкованію александрійцевъ и далеко не держалась рационалистическихъ тенденцій, которыя обнаружились уже послѣ. Онъ былъ строгимъ послѣдователемъ антиохійскаго богословія, вѣрнымъ хранителемъ церковнаго ученія. Въ противоположность дерзкому догматнаму спорашихъ партій, Златоустъ выставляетъ достоинство и силу вѣры. „Великое благо — вѣра, говорилъ онъ, когда она бываетъ отъ горячаго сердца, отъ многой любви и пламенной души. Она дѣлаетъ насъ мудрецами, она прикрываетъ ничтожество человѣческое и, оставляя умствованія земныя, любомудрствуетъ о вещахъ небесныхъ, даже богѣ: чего мудрость человѣческая обрѣсти не можетъ, то она съ избыткомъ постигаетъ и совершаетъ. Итакъ, будемъ держаться вѣры и не станемъ ввѣрять нашихъ дѣлъ умствованіямъ“⁶⁶), потому что всѣ наши важнѣйшіе догматы далеко превышаютъ наше разумѣніе и доступны только вѣрѣ. Богъ нигдѣ и вездѣ: что непонятнѣе этого для разума? Онъ не заключается въ мѣстѣ и въ немъ нѣтъ мѣста. Онъ не произошелъ ни отъ кого, ни самъ себя ни сотворилъ и не начиналъ

⁶⁵) 11 бес. на посл. къ Еф. 193 и 194 стр.

⁶⁶) 63 бес. на Іоанна 381 стр.

своего бытія. Какой разумъ принялъ бы это, еслибы не было вѣры ⁸⁷⁾).

Но Златоустъ, обличая ограниченность человѣческаго разума и его претензію вѣрно понимать божественныя тайны, былъ далеко отъ того, чтобы совершенно исключить дѣятельность человѣческаго разума при усвоеніи и развитіи усвоенныхъ вѣрою религіозныхъ истинъ. Онъ доказывалъ только то, что разумъ не можетъ быть источникомъ познанія божественныхъ дѣлъ. „Богъ далъ намъ разумъ для того, чтобы онъ познавалъ и принималъ сообщаемое отъ Бога, а не для того, чтобы онъ считалъ самого себя достаточнымъ для себя. Прекрасный и полезный членъ - глаза; но еслибы они захотѣли видѣть безъ свѣта, то красота и собственная сила ихъ нисколько не принесла бы имъ пользы, но еще причинила бы имъ вредъ. Такъ и душа, если захочетъ видѣть безъ Духа, то сама себя воспрепятствуетъ ⁸⁸⁾“. Поэтому его главное значеніе лежитъ не въ догматическихъ работахъ, но въ работахъ гомилетическихъ, въ истолкованіи Писанія, въ проповѣдяхъ и попеченіи о душевномъ спасеніи. Онъ касается болѣе практической церковной жизни, чѣмъ догматическихъ и философскихъ задачъ родственнаго ему направленія, поэтому и задача его состоитъ не въ томъ, чтобы создать съ безукоризненною логическою правильностію послѣдовательную систему, но въ томъ, чтобы словомъ и примѣромъ возвысить нравственныя силы общества, споспѣшествовать христіанскому знанію и привести принципъ христіанства въ сознаніе общества. Онъ по преимуществу преслѣдовалъ нравственную пользу общества, поэтому онъ и имѣетъ громадное вліяніе преимущественно на развитіе пракческаго благочестія.

Его практическая дѣятельность въ Антиохіи и Константинополѣ способствовала къ большому развитію въ немъ этого направленія. Въ этихъ величайшихъ городахъ нашелъ онъ многихъ, которые извиняли себя въ своей невнимательности къ дѣятельному христіанству то несовершенствомъ человѣческой природы, то могущественными кознями сатаны, то неизбѣжною судьбою. Глубоко проникнутый заботою о спасеніи и потребно-

⁸⁷⁾ 7 бес. на 1 посл. къ Кор. 117 стр.

⁸⁸⁾ 7 бес. на 1 посл. къ Кор. 117 стр.

стію къ соединенію со Христомъ, Златоустъ провозвѣщаетъ ту истину, что оправданіе, подъ которымъ онъ разумѣлъ не только прощеніе грѣховъ, но также и сообщеніе высокаго и превышающаго конечную природу достоинства чрезъ общеніе со Христомъ, достигается вѣрою. Въ одной изъ своихъ бесѣдъ на 1 посланіе къ Коринѳянамъ Златоустъ говоритъ: Христосъ есть глава, мы — тѣло; между главою и тѣломъ можетъ ли быть какое-нибудь разстояніе? Онъ есть основаніе, мы зданіе; Онъ лоза, мы вѣтви, Онъ женихъ, мы невѣста; Онъ пастырь, мы овцы; мы храмъ, Онъ обитатель; Онъ первенецъ, мы братія; Онъ жизнь, мы живущіе; Онъ свѣтъ, мы просвѣщаемые. Все это означаетъ единеніе и не допускаетъ никакого раздѣленія между нами и Христомъ; ибо если отдѣлимся отъ Него, то немедленно погибнемъ“. Но притомъ онъ допускаетъ, что вѣрить или не вѣрить зависитъ отъ самоопредѣленія человѣка и что всякая благодать сообщается каждому по мѣрѣ его хотѣнія. „Богъ приближается къ намъ не съ принужденіемъ, не противъ нашей воли, но по нашему желанію и благорасположенію. „Не закрывай дверей для сего свѣта — и получишь много наслажденія. А приходитъ къ намъ этотъ свѣтъ посредствомъ вѣры“. Итакъ въ антропологии онъ является рѣшительнымъ синергистомъ, но его синергизмъ всецѣло принадлежитъ восточной церкви.

Допустивъ ученіе объ оправданіи одною вѣрою Златоустъ выставляетъ и ту связь, которая существуетъ между вѣрою и добрыми дѣлами. Ученіе о вѣрѣ и нравственности у него связано нераздѣльно. „Какъ невозможно, говоритъ Златоустъ, что бы заблуждающійся, но живущій хорошо, навсегда остался въ заблужденіи, такъ напротивъ ведущему жизнь порочную нелегко возвыситься до разумѣнія нашихъ догматовъ, но должно очиститься отъ всѣхъ страстей каждому, желающему постигнуть истину“. Въ другомъ мѣстѣ онъ еще яснѣе выражаетъ эту взаимную связь между исповѣданіемъ догматовъ и жизнью. „Будемъ стараться хранить въ душахъ нашихъ здравые догматы, а вмѣстѣ съ тѣмъ вести строгую жизнь, чтобы и жизнь свидѣтельствовала о догматахъ, и догматы сообщали достовѣрность жизни. Ибо какъ въ томъ случаѣ, если мы содрема правые догматы, станемъ жить небрежно, не будетъ намъ никакой пользы, такъ и тогда, когда,

живя хорошо, будемъ не радѣть о правыхъ догматахъ, не можемъ пріобрѣсть для своего спасенія. Если хотимъ избавиться отъ геенны и получить царство, то должны украшаться и тѣмъ и другимъ, и правотою догматовъ и строгостію жизни“.

Всѣ нравственныя силы Златоуста были направлены къ тому, чтобы возвысить нравственность современнаго ему общества, внести въ плоть и кровь этого общества христіанскія начала, въ которыхъ онъ видѣлъ и альфу и омегу народнаго благополучія. Не смотря на испорченную сферу, въ которой онъ долженъ былъ вращаться и въ которой не могъ не встрѣтить нравственной опасности примириться и снѣться съ этою испорченною сферою, не смотря на громадное давленіе этой глубоко деморализованной народной сферы, Златоустъ рѣшился остаться непреклоннымъ въ преслѣдованіи нравственнаго идеала практическаго христіанства. Его никогда не оставляло терпѣніе и христіанскій стоицизмъ въ борьбѣ со зломъ. „Я принялъ твердое намѣреніе исполнять свято долгъ моего призванія, пока живу и Богу угодно оставить меня на этомъ свѣтѣ. Я буду говорить, не обращая вниманія на то, слушаютъ ли меня или нѣтъ“. Такою любовію дышало каждое его слово, каждый его поступокъ. „Хотя бы шестьсотъ разъ бранилъ меня, говорить онъ, говорю тебѣ миръ и не могу сказать тебѣ худаго, ибо любовь Отца во мнѣ. Хоть я иногда порицаю тебя, но по заботливости о тебѣ же. Когда ты въ тайнѣ язвишь меня и не принимаешь въ домѣ Господнемъ: то я боюсь, не умножаешь ли ты тѣмъ скорби моей, не тѣмъ, что ты бранишь меня, что выгналъ меня, но тѣмъ, что отвергъ и навлекъ на себя тяжкое наказаніе. Тѣмъ богѣ буду любить васъ, чѣмъ богѣ любя менѣ любимъ буду. Ибо многое соединяетъ насъ: всѣмъ намъ предлагается одна трапеза, одинъ Отецъ породилъ насъ, всѣ мы произошли отъ одной утробы: всѣмъ подается одно питіе и не только одно, но изъ одной чаши ⁶⁹⁾). Для меня нѣтъ ничего дороже васъ, не дороже даже самый свѣтъ. Тысячу разъ я бы лишился зрѣнія, еслибы только чрезъ это можно было обратить ваши души; такъ спасеніе ваше мнѣ дороже самого свѣта ⁷⁰⁾). Отсюда пріистекала у

⁶⁹⁾ Бес. 32 на Мѡ. 70 стр.

⁷⁰⁾ Бес. 3 на Дѣян. Ап. 70 стр.

него нелюбовь и отвращеніе ко всему фантастическому, ко всему тому, что способно убаюкивать общество въ сладкихъ грезахъ, отсюда у него и смѣлость клеймить все фальшивое, выяснять людямъ христіанскія обязанности, беспощадно нападать на ихъ обычаи и привычки, которые губятъ свободу христіанскаго общества и дѣйствительную жизнь превращаютъ въ безобразный рядъ нравственныхъ уродствъ. Въ чемъ бы ни проявился упадокъ нравственности, Златоустъ всегда преслѣдовалъ его. Говоря объ обычай умыть руки при входѣ въ церковь, онъ говоритъ: „что пользы въ томъ, что ты наружныя руки умываешь, а внутреннія оставляешь въ нечистотѣ? Вотъ то-то и худо и отъ того все идетъ у насъ превратно, что мы крайне заботимся о маломъ, пренебрегаемъ великимъ. Молиться съ неумытыми руками дѣло безразличное, а молиться съ нечистою душою, это величайшее зло“⁷¹⁾. Итакъ Златоусту, какъ истинному пастырю церкви, руководимому любовью къ Богу и ближнимъ, по необходимости приходилось то защищать церковное ученіе или часть его противъ заблужденій, то разсматривать со вниманіемъ отношенія современниковъ, то призывать къ покаянію, то порицать безнравственность, то предлагать какую-нибудь специальную добродѣтель въ противоположность какому-нибудь специальному злу—и вообще воспитывать современное ему поколѣніе въ правилахъ христіанской морали. Но вотъ вопросъ: гдѣ можно сосредоточить это новое христіанское воззрѣніе?

Въ церкви и Библіи.

Домашняя жизнь тогдашнихъ христіанъ не могла быть достойною шиолою христіанства⁷²⁾, потому что она была еще обставлена многими условіями, заимствованными изъ языческой бытовой и культвой практики. Эти условія невольно застав-

⁷¹⁾ Бес. 73 на Іоан. 505 стр.

⁷²⁾ Говоря о современномъ воспитаніи дѣтей, Златоустъ говоритъ: «не безразлично ли учить дѣтей своихъ искусствамъ, посылать ихъ въ школы, ничего не жалѣть для такого образованія, а о воспитаніи ихъ въ наказаніи и ученіи Господнемъ не заботиться. За то мы сами первые и пожинаемъ плоды такого воспитанія дѣтей своихъ вида ихъ дерзкими, невоздержными, непослушными и развратными». И въ другомъ мѣстѣ: «нынѣ дѣти заши любятъ пѣсни сатанинскія и пляски, подражая танцовщицамъ. Псалма же никто ни одного не знаетъ. 21 бес. на посл. къ Ефес. § 2.

ляли каждаго двоиться между формами прежней жизни и новыми христіанскими началами. Между тѣмъ какъ церковь, по вѣрной практической мысли Златоуста, могла и должна быть обще-христіанскимъ училищемъ, центромъ христіанскаго воспитанія, откуда христіанскія идеи и христіанская нравственность должны быть перенесены въ жизнь домашнюю, общественную и гражданскую. „Церковь есть, говоритъ онъ, духовное торжище и вмѣстѣ врачебница душъ: слѣдовательно, мы должны, подобно пришедшимъ на торжище, собрать въ ней много добра, и съ нимъ-то возвратиться домой; мы должны, подобно входящимъ въ лѣчебницу, взять здѣсь приличныя болѣзнямъ нашимъ врачества, и съ ними уже выйти отсюда ⁷³⁾. Не крайне ли странно будетъ, если мы, посылая дѣтей своихъ въ школу, всякій день требуемъ отъ нихъ какого-нибудь успѣха въ ученіи; а сами, уже достигшіе полнаго возраста, приходя въ это духовное училище, не покажемъ и равнаго имъ усердія, и притомъ въ такомъ дѣлѣ, отъ котораго зависитъ спасеніе души“ ⁷⁴⁾. Вотъ почему Златоустъ такъ сильно настаиваетъ на необходимости посвѣщенія церкви. „Приди сюда, говоритъ онъ, насладись мудрою бесѣдою, изгладь свои грѣхи, истреби свои беззаконія, очисти свою совѣсть, возвысь свой умъ, будь ангеломъ и человекомъ. Говорю и не престану говорить. Приди, и будь человекомъ, чтобы не напрасно было приписываемо твоему существу это имя. И притомъ приходи въ церковь не на цѣлый день, а на короткое время, получи духовныя наставленія. Приди, получи оружіе, чтобы тебѣ съ оружіемъ не получить смертельной раны“ ⁷⁵⁾. Отсюда онъ сильно возставалъ противъ нерадѣнія къ общественному Богослуженію и неприличнаго поведенія, какое дозволяли себѣ лица по преимуществу высшаго класса общества. „Вижу какъ одни разговариваютъ стоя, когда совершается молитва, а другіе, менѣ скромные, не только когда совершается молитва, но и когда священникъ благословляетъ. О дерзость! Поистинѣ страшно, что ты приходишь сюда не на мѣсто игръ или плясаний для забавы и стоишь неблагочинно. Развѣ ты не знаешь,

⁷³⁾ Бес. 32 на Бмт. 207—208 стр. (80 Бес. на 48 кс. 512—516.

⁷⁴⁾ Ibid.

⁷⁵⁾ Бес. 26 на посл. къ Кор. 292 стр.

что стоишь вмѣстѣ съ ангелами? Предстоитъ Царь, смотритъ воинство, а ты смѣшеся. Не слѣдуетъ ли такихъ, какъ заразу, какъ развратителей, какъ злодѣевъ, развращенныхъ и исполненныхъ безчисленнаго множества золь, изгнать изъ церкви и пр.“⁷⁶⁾. Но Златоустъ въ то же время хорошо сознавалъ, что ревностнымъ посѣщеніемъ общественнаго богослуженія дѣятельное христіанство немного выиграетъ, если не всѣ христіане взглянуть на призывъ къ царству Божию какъ на важнѣйшее дѣло и христіанская жизнь будетъ проникнута мірскими интересами, если христіанство не распространитъ свою святость на всю ежедневную жизнь челоуѣка. Поэтому онъ старался особенно проводить идею всеобщаго христіанскаго учительства въ жизнь и тѣмъ уничтожить то фальшивое раздѣленіе между духовными и мірскими, на которое нѣкоторые ссылались въ свое оправданіе⁷⁷⁾. Такъ онъ приглашая своихъ слушателей помочь имъ духовнымъ предстоятелямъ своимъ содѣйствіемъ къ достиженію этой цѣли, говорить: „добрый пастырь, каковъ онъ долженъ быть по заповѣди Христовой, подвизается не менѣе тысячи мучениковъ. Мученикъ однажды за Христа умеръ, а пастырь, если онъ таковъ, какимъ быть долженъ, тысячекратно умираетъ за стадо. Ему каждый день можно умирать. Поэтому и вы, зная трудъ его, содѣйствуйте ему молитвами, рачительностію, усердіемъ, любовію, дабы и мы для васъ и вы для насъ содѣлались похвалою“⁷⁸⁾. Нельзя не привести другаго прекраснаго мѣста изъ его бесѣдъ, гдѣ онъ доказываетъ необходимость этого всеобщаго учительства. „Не предоставляйте всего учителямъ, не возлагайте всего на предстоятелей: и вы можете назидать другъ друга. Вы можете, если захотите, больше насъ сдѣлать другъ для друга; ибо вы чаще обращаетесь другъ съ другомъ, лучше насъ знаете дѣла свои, видите взаимные недостатки, больше имѣете откровенности, любви и общительности, а это не мало важно для наученія, но доставляетъ великія и благодѣтельныя удобства. Вы лучше насъ можете и обличать и убѣждать другъ друга. Притомъ я одинъ, а васъ много, и всѣ вы, сколько васъ

⁷⁶⁾ 24 бес. на Дѣян. Ап. 442 стр.

⁷⁷⁾ Бес. на 48 псал. 514 стр.

⁷⁸⁾ 29 бес. на посл. къ Римл. 670 стр.

есть, можете быть учителями. Посему увѣщаваю васъ, не нерадите о такомъ дарованіи; каждый изъ васъ имѣеть или жену, или друга, или слугу, или сосѣда; обличай его, убѣждай его. Ибо не безразсудно ли для угощенія устроить собранія и общества, имѣть назначенный день для свиданія съ другомъ, восполнять недостающее у одного общими средствами, а для наученія добродѣтели не дѣлать этого? Пусть же никто не нерадитъ объ этомъ; ибо великую награду получить онъ отъ Бога. Знайте же, кому ввѣрено пять талантовъ, тотъ; есть учитель, а кому одинъ — тотъ ученикъ. Если же ученикъ скажетъ: я ученикъ, мнѣ нѣтъ дѣла и скроетъ полученный имъ отъ Бога даръ слова, нисколько не увеличивъ его, если не станетъ ни увѣщевать, ни совѣтовать, ни обличать, ни вразумлять, когда можетъ, но скроетъ даръ свой въ землю и скроетъ или по лѣности, или по нечестію; то не послужать къ оправданію его слова: я имѣю только одинъ талантъ. Но обличая и перенося другъ отъ друга обличенія мы можемъ исполнить Христово дожостроительство (нашего спасенія). Такимъ образомъ вы облегчите и нашъ трудъ, помогая намъ во всемъ, подавая руку помощи, дѣлаясь участниками и сообщниками спасенія какъ одни другихъ, такъ и каждый своего собственного¹⁹⁾.

Златоустъ видѣлъ хорошо, что лучшее средство сдѣлать религію внутреннимъ дѣломъ сердца каждаго христіанина и распространить чистое и въ жизни дѣятельное христіанское ученіе — это ознакомленіе народа съ Библіею. Онъ сознавалъ, что всѣ должны быть совершенны въ религіи, всѣ сами непосредственно должны получать освященіе Божественнаго Духа чрезъ божественное Слово, всѣ должны быть способными почерпнуть свое убѣжденіе изъ самаго божественнаго Откровенія — Библия и затѣмъ дать отчетъ въ этомъ. Такъ въ одной изъ бесѣдъ своихъ на Евангеліе Іоанна говоритъ: „нелѣпо было бы, если врачъ со всѣмъ усердіемъ ратовать будетъ за свое искусство, таже и сапожникъ, и ткачъ и всѣ другіе ремесленники — за свое ремесло, а тотъ, кто исповѣдуетъ себя христіаниномъ, не въ состояніи будетъ слова сказать въ защиту своей вѣры. Наше нерадѣніе не располагаетъ и язычниковъ къ осужденію своихъ

¹⁹⁾ Бесѣд. 30 на посл. къ Евр. 472—473—476 стр.

собственныхъ заблужденій. Ибо если они, упорные во лжи, все дѣлаютъ такъ, чтобы прикрывать срамъ своихъ лжеученій, а мы, служители истины, не можемъ ради ея и уста раскрыть, то какъ же имъ не предосуждать насъ въ слабости нашего исповѣданія? Какъ не подозрѣвать въ насъ обмана и заблужденія? Какъ не хулить Христа, какъ лицомѣра и обманщика, который для обмана воспользовался неразуміемъ простыхъ людей. А въ такой хулѣ виновны мы, потому что не хотимъ потрудиться въ изученіи своей вѣры^{*)}. Въ другомъ мѣстѣ, порицая нерадѣніе слушателей къ Библии, говорить: Поэтому-то и въ жизни мы нерадивы и, подвизаясь за истину, не много имѣемъ силы, а становимся смѣшными и для язычниковъ и для іудеевъ и для еретиковъ^{*)}. Но еслибы внимали Писанію и каждодневно упражнялись въ немъ, я не сталъ бы убѣждать васъ избѣгать борьбы съ ними, а напротивъ даже совѣтывалъ бы сразиться съ ними, потому что истина сильна. Но какъ вы не умѣете пользоваться Писаніемъ, то я и боюсь за борьбу, чтобы они, заставъ васъ безоружными, не низложили васъ. Въ самомъ же дѣлѣ нѣтъ ничего слабѣе ихъ, потому что они лишены помощи отъ Духа^{*)}. Признавши за Свящ. Писаніемъ необходимый источникъ истины и вѣры, Златоустъ часто увѣщаетъ слушателей къ прилежному чтенію Свящ. Писанія^{*)} и излагаетъ всѣ тѣ предлоги, подъ какими нѣкоторые старались скрыть свое нерадѣніе къ нему. Если кто извинялъ себя множествомъ частныхъ и общественныхъ дѣлъ, то Златоустъ отвѣчалъ ему: не говори мнѣ никто холодныхъ и достойныхъ порицанія словъ: я связанъ суднымъ приказомъ, я связанъ своимъ ремесломъ, я долженъ прокармливать жену и дѣтей, я управляю хозяйствомъ, я свѣтскій чловѣкъ, поэтому не мое дѣло читать Библию. Что говоришь ты, чловѣкъ! Потому не твое дѣло читать Библию, что ты носишь тысячу заботъ тамъ и сямъ? Напротивъ твое дѣло и гораздо болѣе чѣмъ ихъ, потому что не такъ нуждаются въ помощи Свящ. Писанія, какъ тѣ, которые обременены множествомъ мѣр-

*) 17 бес. на Іоан. 210—211 стр.

*) 30 бес. на Іоан. 361 стр.

*) 66 бес. на Іоан. 426 стр.

*) 29 бес. на Быт. 133 стр.

свихъ дѣлъ; ибо монахи, живя вдали отъ городовъ пользуются большею безоопасностію. Но мы живущіе среди моря грѣховныхъ пожеланій и искушеній, мы нуждаемся въ продолжительномъ увѣщаніи чрезъ Святаго Духа. Мы нуждаемся въ божественномъ глѣченіи, чтобы исцѣлить обременяющія васъ язвы и предохранить насъ отъ будущихъ, уничтожить огненные стрѣлы сатаны чрезъ Св. Писаніе⁴⁾. Тѣмъ же, которые ссылались на непонятность Свящ. Писанія, онъ говорилъ: „когда ты говоришь, что не все понятно каждому въ повѣствованіяхъ о чудесномъ, то высказываешь только предлогъ къ своей лѣзни. Какъ ты можешь понять то, когда ты ни разу не хочешь заглянуть въ Библию. Возьми Библию въ руки, читай цѣлую исторію, твердо содержи въ своемъ умѣ разумное и неясное провѣрь новымъ и когда ты чрезъ неоднократное чтеніе не можешь понять, обратись къ другому, который, когда увидитъ въ тебѣ такую ревность, не презритъ твоей слабости. Или нѣсколько далѣе: Владыка у насъ челоувѣколюбивый: когда увидитъ, что мы стараемся и весьма усердствуемъ объ уразумѣніи божественныхъ словесъ, то не попуститъ уже намъ нуждаться въ чемъ-либо, но тотчасъ просвѣщаетъ нашъ умъ, даруетъ намъ свое озареніе и по великой премудрости своей сообщаетъ душѣ нашей истинное ученіе“⁴⁾). Призывая всѣхъ къ чтенію Библии, Златоустъ старался показать силу Свящ. Писанія и пользу чтенія его. „Не ожидай другаго учителя; есть у тебя Слово Божіе, никто не научитъ тебя такъ, какъ оно. Вѣдь другой учитель иногда много скрываетъ то изъ тщеславія, то изъ зависти. Послушайте, прошу васъ, всѣ привязанные къ сей жизни, приобрѣтайте книги—врачество души. Если не хотите ничего другаго, приобрѣтите по крайней мѣрѣ Новый Завѣтъ, Дѣянія апостоловъ, Евангеліе—постоянныхъ нашихъ наставниковъ. Постигнетъ ли тебя скорбь, принимай къ нимъ какъ къ сосуду, наполненному цѣлебнымъ веществомъ. Случается ли утрата, смерть, потеря ближнихъ—оттуда почерпай утѣшеніе въ своемъ несчастіи. Или лучше не принимай только къ нимъ, но принимай ихъ внутрь и храни въ

⁴⁾ 24 бес. на Быт. 4 стр.

своємъ умѣ... Легко спастись съ писаніями, а безъ нихъ невозможно“⁸⁵).

Уже изъ стремленія Златоуста провести въ жизнь христіанскія начала чрезъ посредство Св. Писанія и изъ стремленія сдѣлать Библію достояніемъ всѣхъ и каждаго, понятно, какой характеръ должны имѣть его толкованія на Свящ. Писаніе. Его стремленіе сдѣлать живою потребностію каждаго христіанина дѣлало невозможнымъ придать своимъ толкованіямъ характеръ истинныхъ комментарий и слѣдовать тому или другому научному методу съ холодною послѣдовательностію. Пламенная ревность къ православію, необходимая твердость въ вѣрѣ, духъ кротости, мудрой умѣренности, глубокой любви и снисходительности къ падшимъ, духъ живой вѣры, требующій живой и усиленной дѣятельности, все это не могло удержать Златоуста въ границахъ строгихъ комментарий на Св. Писаніе. Обстоятельства требовали живаго и глубокаго слова и Златоустъ давалъ этому порыву мѣсто въ своихъ толкованіяхъ на Св. Писаніе. Онъ не могъ уклониться отъ правоты вѣры и обойти молчаніемъ то или другое явленіе въ нравственной сферѣ, оставаясь при этомъ тѣмъ же популяризаторомъ христіанскихъ идей, остерегаясь вдаваться въ серьезныя тонкія и глубокія догматическія и нравственныя соображенія, имѣя въ виду большинство своихъ слушателей изъ простаго народа. Не могъ Златоустъ обойти въ своихъ бесѣдахъ молчаніемъ и ту великую опасность, которою грозили его обществу различнаго рода гностики, валентиніане, маркіониты, манихей-докеты, послѣдователи Павла самосатскаго, Арія и Аномея. Вооружаясь противъ этихъ еретиковъ, Златоустъ, правда, старается иногда держаться на почвѣ холодныхъ и строгихъ догматическихъ соображеній и разсужденій, свойственныхъ истинному комментатору Свящ. Писанія, когда раскрываетъ несообразность какого-нибудь еретическаго ученія, представляетъ дальнѣйшее раскрытіе истинъ, высказанныхъ въ его бесѣдѣ и выводитъ изъ того новыя доказательства противъ еретиковъ или когда онъ ограничивается однимъ указаніемъ на заблужденіе, противопоставляя его ясному сознанію положитель-

⁸⁵) 9 бес. на посл. къ Колос. 144—145 стр. ср. 37 бес. на Іоан. 13 стр. и 29 бес. на кн. Вит. 133 стр.

ной истины; но эта попытка оставаться на почвѣ холодныхъ разсужденій не могла долго держаться: сдержанное слово всею силою прерывалось бурнымъ потокомъ наплывшихъ мыслей — и тогда онъ всею силою краснорѣчія вооружался противъ еретиковъ ⁸⁶⁾.

Съ другой стороны, желая научить каждаго почерпать свое убѣжденіе изъ самаго Божественнаго Откровенія и въ немъ получать силу и оружіе для борьбы со всеми врагами вѣры и нравственности и имѣя при этомъ въ виду большинство своихъ слушателей изъ простаго народа, неспособнаго къ тонкимъ и глубокимъ богословскимъ и философскимъ размышленіямъ, Златоустъ, чтобы остаться популяризаторомъ христіанскаго ученія въ полномъ смыслѣ этого слова, не долженъ былъ пропускать безъ вниманія различіе способностей и степень образованія своихъ слушателей. „Я знаю, говорилъ онъ однажды, что многіе недовольны мною, когда я медлененъ бываю въ своихъ проповѣдяхъ; но меня не печалитъ это обвиненіе, потому что я дѣлаю это для вашей же пользы. Тѣ изъ братьевъ, которые скорѣе могутъ идти, могутъ послужить медленнымъ. Сильные всегда могутъ подождать слабѣйшихъ, но слабѣйшіе никогда не могутъ расширить свои силы на столько, чтобы достигнуть до сильныхъ. Простое и ясное можетъ быть полезно для слабосильныхъ, а глубокое для тѣхъ, которые проникательнѣе ихъ. Столъ долженъ быть уставленъ различными яствами, потому что гости имѣютъ различныя вкусы“. И въ другомъ мѣстѣ говоритъ: „какъ больнымъ ненадобно предлагать краткой и скороприготовленной трапезы, но нужно приготовить разныя кушанья, чтобы больной, если не захочетъ взять одного, взявъ другое, и если не понравится ему это, принялъ бы третіе, и если отвергнетъ это, взялся бы за прочее, дабы такимъ различіемъ яствъ намъ побѣдить его упрямство и разнообразіемъ трапезы уврачевать суровость его духа; такъ часто нужно поступать и въ отношеніи къ духовной пищѣ. Когда мы немощны, тогда нужно готовить рѣчь обширную и разнообразную, въ которой были бы и сравненія, и примѣры, и доказательства, и объясненія, и многое другое подобное, чтобы изъ всего этого намъ легче было

⁸⁷⁾ 89 бес. на Іоан. 45. стр.

выбрать полезное“⁸⁷⁾. Съ этою цѣлію Златоустъ часто прерывалъ свою бесѣду среди объясненія трудныхъ мѣстъ и откладывалъ продолженіе до ближайшей проповѣди, чтобы обиліемъ мыслей не обременить памяти слушателей, или за обширною и трудною проповѣдію предлагалъ своимъ слушателямъ болѣе легкую. „Знаю, начинаетъ онъ одиннадцатую бесѣду кн. Бытія, что въ прошедшіе дни я понапрягъ умъ вашъ довольно глубокими размышленіями; поэтому я сегодня хочу предложить вамъ довольно легкое поученіе. Ибо не всегда должно напрягать душу, не всегда и послаблять ей; но иногда дѣлать это, а иногда то и такимъ образомъ и управлять состояніемъ души и вождѣвіемъ плоти“⁸⁸⁾. Или объясненіе 41 псалма онъ начинаетъ такъ: „недавно, когда я бесѣдовалъ о Мелхиседекѣ, вы удивлялись продолжительности моей рѣчи; а я удивлялся вашему усердію къ слушанію и благоразумію, по которому вы, не смотря на продолжительность рѣчи, до конца слѣдовали за мною, хотя рѣчь моя не только была длинна, но и содержала въ себѣ много труднаго. Теперь же я постараюсь вознаградить васъ за этотъ трудъ, предложивъ вамъ бесѣду болѣе ясную. Не нужно держать всегда въ напряженіи душу слушателей, потому что она скоро изнемогаетъ; не нужно и давать ей послабленіе и покой, потому что отъ этого она становится недѣятельною. Посему нужно разнообразить поученія и касаться предметовъ то болѣе общепонятныхъ, то болѣе трудныхъ“⁸⁹⁾. Этому популярному методу истолкованія Священнаго Писанія остается вѣрнымъ всегда. Въ томъ случаѣ если простые умы слушателей находили трудности при усвоеніи той или другой предлагаемой истины, Златоустъ истощалъ все, чтобы представить неясное ясно. Онъ сблизжалъ трудное ученіе съ какою-нибудь мыслию, уже всѣми принятою, изъ области естественнаго богословія, съ какимъ-нибудь незначительнымъ случаемъ, народнымъ вѣрованіемъ, народнымъ обычаемъ и такимъ образомъ раскрывалъ сущность труднаго предмета, указывалъ на опыты вѣковъ, на потребность человѣческой

⁸⁷⁾ 1-я дес. о пророч. Ветхаго Заѣта, стр. 5—6.

⁸⁸⁾ Разумѣется 7 бесѣда противъ Іудеевъ, сказанная въ Антиохіи, въ сентябрѣ 387 г. по Р. Хр. См. замѣч. на толк. Злат. 41 пс. 2 кн. 485 стр.

⁸⁹⁾ Бес. на 41 пс. 485 стр.

природы, на несостоятельность мысли противной и рядомъ вопросовъ и отвѣтовъ, подтверждаемыхъ примѣрами изъ Библии и исторіи доказывалъ свою мысль. Чтобы убѣдиться въ этомъ достаточно прочесть одну 69 бесѣду на Евангеліе отъ Маттея, въ которой онъ между другими предметами поученія занимается вопросомъ о происхожденіи зла въ природѣ. Во всякой его бесѣдѣ предлагались, раскрывались, доказывались и прилагались тѣ истины и такимъ способомъ, какіе были необходимы въ данномъ случаѣ.

Но при всемъ своемъ стремленіи представить неясное ясно, Златоустъ иногда намѣренно опускалъ объясненія трудныхъ мѣстъ писанія, представляя рѣшеніе этихъ трудностей самимъ слушателямъ—и это дѣлалъ онъ съ цѣлю возбудить духовную ихъ самодѣятельность. Этотъ избранный имъ методъ представлялся самымъ лучшимъ. „Почему, говоритъ онъ, я опускалъ трудное въ писаніи и самъ не занимался разрѣшеніемъ его? Потому что и хочу пріучить васъ не только принимать уже разжеванную пищу, но и понудить васъ самихъ разрѣшить это трудное. Голуби, когда питаютъ своихъ птенцовъ, остаются въ гнѣздѣ; но когда эти птенцы значительно подрастутъ и выростутъ у нихъ крылья на столько, что могутъ они даже оставлять свои гнѣзда, голуби не дѣлаютъ уже болѣе этого; когда подходит время питанія птенцовъ, старые голуби не кладутъ зерна въ ихъ клювы, но кладутъ на землю и птенцы уже сами ихъ подбираютъ“.

Да и понятно, что только популярнымъ методомъ можетъ быть достигнута та нравственная цѣль, которую всю жизнь преслѣдовалъ Златоустъ. А допустивъ для достиженія своей цѣли популярный методъ при объясненіи Священнаго Писанія, онъ необходимо долженъ былъ пожертвовать въ нѣкоторой мѣрѣ и глубиною изслѣдованія и строгою послѣдовательностію, свойственною строгимъ комментаріямъ. Это мнѣніе высказалъ о немъ еще Фотій. „Если нѣкоторые о немъ говорили, писалъ онъ, что онъ недостаточно глубоко изслѣдовалъ Священное Писаніе, тогда какъ это глубокое объясненіе было необходимо, то не должно удивляться этому. Потому что все, что только дозволяла способность его слушателей и служило къ ихъ святости и пользѣ, онъ ни въ какомъ случаѣ не пропускалъ. Отсюда я не могу

удивляться этому блаженному мужу, когда онъ во всѣхъ своихъ рѣчахъ полагаетъ цѣлю пользу своихъ слушателей, а объ остальномъ или совершенно умалчиваетъ или касается слегка“. Нельзя, конечно, согласиться съ Фотіемъ въ томъ, что въ толкованіяхъ Златоустаго недостаетъ глубокаго изслѣдованія. Тотъ, кто восхищается чтеніемъ Священнаго Писанія на готѣскомъ языкѣ, кто въ каждомъ словѣ Писанія находилъ великую силу и неизреченное богатство мыслей, не могъ объяснить Священное Писаніе бѣгло, безъ особеннаго вниманія. Златоустъ употреблялъ на дѣло толкованія всѣ дарованія свои и весьма обширныя свѣдѣнія, въ которыхъ, какъ увидимъ ниже, нельзя сомнѣваться. Съ другой стороны правильно и то, что Златоустъ въ своихъ толкованіяхъ не преслѣдуетъ никакой другой цѣли, кромѣ той, чтобы привести слушателей къ благочестію и святой жизни, научить ихъ посредствомъ наставленія въ божественныхъ дѣлахъ необходимымъ истинамъ, догматамъ вѣры и нравственности. Вотъ почему его истолкованія Священнаго Писанія изобилуютъ изслѣдованіями моральнаго смысла, такъ что мы не ошибемся, кажется, если въ этомъ отношеніи приравняемъ его къ Оригену, Кипріану, Аѳанасію и Августину. Но особенно сродство онъ имѣетъ съ Оригеномъ. Не впадая въ заблужденія Оригена, Златоустъ тѣмъ не менѣе оказывается нечуждымъ аллегоризма въ томъ случаѣ, когда онъ подлѣ буквальнаго смысла всегда старается поставить нравственный смыслъ, хотя онъ у него и непосредственно вытекаетъ изъ перваго и опирается на немъ. Этимъ между прочимъ и объясняется разнообразіе его комментарій, такъ что если разсматривать ихъ по одиночкѣ, то родъ и характеръ ихъ для насъ останется не совсемъ яснымъ. Такъ книгу Бытія, съ которой онъ началъ свои толкованія, онъ объяснялъ почти въ проповѣдническомъ тонѣ; въ изъясненіи Евангелія Іоанна онъ является болѣе толкователемъ, хотя и здѣсь не оставляетъ тона проповѣдника, потому что по обычаю говорящаго предъ собраніемъ онъ нерѣдко задается утѣшеніемъ слушателей. Въ истолкованіи Евангелія отъ Маттея, хотя онъ и направляетъ рѣчь свою къ усовершенствованію нравственности, однакожь болѣе обращаетъ вниманіе на толкованія и нравственные правила выводитъ изъ объясненныхъ мѣстъ. Почти также поступаетъ онъ и при объясненіи псалмовъ

и посланій апостола Павла. Его бесѣды, за исключеніемъ немногихъ, раздѣляются на три части, изъ которыхъ первая представляетъ довольно обширное введеніе. Златоустъ указываетъ и цѣль, съ какою онъ своимъ объясненіемъ текста предпосылаетъ введеніе. „Такия обширныя вступленія говорю я вашей любви не даромъ и не безъ цѣли, но потому что желаю каждый день напоминать вамъ о добрыхъ дѣлахъ, чтобы вы, дѣлаясь совершенными и сіяя доброю жизнію, стали безукоризненными и чистыми чадами Божиими, непорочными и свѣтили какъ свѣтильники въ мірѣ, уча словомъ и жизнію въ похвалу намъ въ день Христовъ, чтобы и однимъ видомъ своимъ приносили вы пользу тѣмъ, кто бываетъ съ вами и чтобы вступающіе въ бесѣду съ вами, получали общеніе въ присущемъ вамъ благоуханіи и добродѣтельной жизни“ ⁹⁰). Соответственно этой цѣли Златоустъ въ введеніяхъ то призываетъ слушателей къ внимательному слушанію Священнаго Писанія ⁹¹), то восхваляетъ внимательное слушаніе своихъ поученій ⁹²), то порицаетъ ихъ за холодность къ слушанію Слова Божія ⁹³), то открываетъ имъ достоинство и силу Слова Божія ⁹⁴), причемъ онъ старается провести па-

⁹⁰) 3 бес. на Быт. 22 стр. ср. 24 бес. 3 стр.

⁹¹) Прощу не будемъ поверхностно пробѣгать ничего, содержащагося въ божественномъ писаніи, но, будетъ ли то перечисленіе именъ, или рассказъ о происшествіи, станемъ доискиваться заключеннаго въ нихъ сокровища. Ибо и Христосъ сказалъ: испытайте Писаній (Іоан. 5, 39), потому что не вездѣ можно тотчасъ найти смыслъ написаннаго, но требуется отъ насъ глубокое изслѣдованіе, чтобы не укрылось отъ насъ ничего лежащее въ глубинѣ. 24 бес. на Быт. 4 стр.

⁹²) Видя ваше ежедневное стеченіе сюда, я чувствую великое удовольствіе и не перестаю, прославлять человеколюбиваго Бога за ваше преуспѣяніе. Ибо какъ алчба есть признакъ тѣлеснаго здоровья, такъ и усердіе къ слушанію Слова Божія можно считать самымъ лучшимъ признакомъ духовнаго здоровья. 4-я бес. на Быт. 46 стр. ср. 2 бес. на Быт. 15 стр.

⁹³) Стижусь и краснѣю, когда вижу, что мы напрасно трудимся и бросаемъ сѣмя на камни. Или вы не знаете, что тѣхъ, которые такъ нерялятъ о своемъ спасеніи, и иногда приходятъ сюда, а въ другое время сами отдаются въ сѣти діавола, божественное писаніе сравниваетъ со ісами? Не слышали, что Христосъ сказалъ: всякъ, слышай словеса Моя и т. д. (Мѡ. 7, 26, 27 ст. 6-я бес. на Быт. 79 стр.

⁹⁴) Священное Писаніе подобно сокровищу. Какъ получающій изъ сокровища чувственнаго, если хоть онъ успѣлъ взять малую частицу, составляетъ себѣ великое богатство, такъ и въ краткомъ реченіи божественнаго писанія можно найти

расселъ между Библіей и человѣческими произведеніями, отдавая превосходство первой. Таково свойство Писанія, говоритъ Златоустъ, что въ немногихъ словахъ его часто можно найти великое множество мыслей. Такъ какъ оно есть ученіе божественное, а не человѣческое, то и можно видѣть, что все оно противоположно мудрости человѣческой. Тамъ все стараніе людей бываетъ обращено на изложеніе словъ, а здѣсь совсѣмъ напротивъ; Священное Писаніе не имѣетъ въ виду красоты словъ или ихъ сочетанія: ибо оно само въ себѣ имѣетъ божественную благодать, которая сообщаетъ блескъ и красоту словамъ его. Тамъ среди пространныго и необозримаго пустословія, едва можно встрѣтить какую-либо мысль, а здѣсь (въ Писаніи) и краткаго изреченія достаточно для насъ, чтобы составить цѣлое поученіе ⁹⁵⁾.

Въ другой части своей бесѣды Златоустъ занимается изъясненіемъ одного или нѣсколькихъ мѣстъ Священнаго Писанія или разсматриваетъ догматы вѣры и нравственности, причемъ за бузвальнымъ смысломъ всегда слѣдуетъ нравственный смыслъ. Такъ при объясненіи 7 псалма, сказавши о томъ, по какому поводу написанъ этотъ псаломъ, онъ говоритъ: „все это сказано мною не для того, чтобы восхвалить Давида, но чтобы показать и бѣдствія, которыя претерпѣлъ онъ и другія полезныя слѣдствія, которыя можно извлечь изъ этой исторіи. Отсюда научись, во первыхъ, не смущаться при подобныхъ бѣдствіяхъ, если ты видишь, что они случаются и съ праведниками; во вторыхъ не измѣняться, смотря по обстоятельствамъ, но помнить законъ дружбы; в третьихъ, рѣшаться и на опасности для добродѣтели; в четвертыхъ, и среди несчастій сохранять надежду, ожидая помощи отъ Бога“ ⁹⁵⁾. Какъ сильно было въ Златоустѣ желаніе соединять съ каждымъ словомъ и буквою Священнаго Писанія нравственный смыслъ и такимъ образомъ, подобно Оригену, который въ каждомъ выраженіи видѣлъ сокровенный нрав-

великую силу и несказанное богатство мыслей. И не только сокровищу подобно Слово Божіе, но и источнику, источающему обильные потоки и имѣющему много воды. 16-я бес. на Быт. 249 стр.

⁹⁵⁾ 37 бес. на Быт. 322 и 323 стр.

⁹⁵⁾ Бес. на 7 псал. 110 стр.

ственный смыслъ, обратить все Священное Писаніе въ нравственную символику, слѣдуетъ только прочитать 13 бесѣду на Евангеліе отъ Маттея, гдѣ въ искушеніи Спасителя діаволомъ онъ видитъ нравственный урокъ человечеству въ борьбѣ его съ діаволомъ. „Поелику Иисусъ все дѣлалъ и терпѣлъ для нашего спасенія, говоритъ Златоустъ въ этой бесѣдѣ, то и теперь попускаетъ Онъ отвести Себя въ пустыню и поставить борьбу съ діаволомъ—для того, чтобы никто изъ крестившихся, еслибы ему случилось послѣ крещенія претерпѣвать еще большіе прежнихъ искушеній, не возмущался оными, какъ чѣмъ-то неожиданнымъ, но всякое искушеніе переносилъ бы мужественно, какъ дѣло обыкновенное. Богъ попускаетъ искушенія во первыхъ для того, чтобы ты позналъ, что ты сдѣлался гораздо сильнѣе; вторыхъ, чтобы ты пребывалъ въ смиреніи; третьихъ, для того, чтобы лукавый оный духъ, доселѣ сомнѣвающійся въ твоёмъ отъ него отступленіи, увѣрился, что (ты отступилъ отъ него. Священное Писаніе говоритъ, что Иисусъ Христосъ не Самъ пришелъ, а былъ возведенъ въ пустыню по Божественному усмотрѣнію для того, чтобы показать намъ, что и мы не должны сами вдаваться въ искушенія, но когда будемъ вовлечены въ оное, то должны стоять мужественно. И смотри, куда ведетъ Его Духъ: не въ городъ, не на площадь, но въ пустыню, какъ бы тѣмъ хотѣлъ и самого діавола привлечь, давая ему случай искусить не только голодомъ, но и мѣстомъ уединеннымъ. Поелику діаволъ особенно тогда нападаетъ на насъ, когда мы находимся въ уединеніи. Діаволъ не тогда приступилъ къ Иисусу, когда Онъ постился, но когда взалкалъ. Изъ сего познай, сколь великое благо и сколь сильное оружіе противъ діавола есть постъ; познай и научись, что омывшись водами крещенія, не должно предаваться удовольствіямъ, но соблюдать постъ. Христосъ постился сорокъ дней для того, чтобы показать намъ спасительное средство, но не простирается далѣе, чтобы чре мѣрнымъ величіемъ чуда не сдѣлать сомнительною самую истину воплощенія“ и проч.“^{*)}. Здѣсь, какъ мы видѣли, ни мѣсто, ни время поста, ни искушенія не остались безъ нравственнаго значенія. Или въ другомъ мѣстѣ: почему Иисусъ Христосъ заставляетъ слѣющихъ, просящихъ о

*) 13 бес. на Мѣ. 231—234 стр.

помилованіи, иди за собою. Златоустъ объясняетъ намѣреніемъ Спасителя научить насъ избѣгать вездѣ людской славы⁴.

Третья часть его бесѣдъ представляетъ всегда нравственное приложеніе. Такъ напр. объяснивъ исторію о посѣщеніи Авраама тремя странниками Златоустъ заключаетъ свою бесѣду увѣщаніемъ подражать Аврааму и заботиться о страннолюбіи и т. д. Или рассказавъ и объяснивъ о данномъ Богомъ обѣщаніи Аврааму произвести отъ него многочисленное потомство и вѣрѣ Авраама въ это обѣщаніе, онъ въ послѣдней части своей бесѣды учитъ о терпѣннн и твердой вѣрѣ въ обѣщанія Божіи. Объяснивъ явленіе Іисуса Христа ученикамъ по воскресеніи своемъ, онъ умоляетъ своихъ слушателей всячески стараться о томъ, чтобы не лишиться той славы, которая ожидаетъ насъ въ день всеобщаго воскресенія, упражняя себя въ добродѣтели. Да и вообще нужно сказать, что ни одна бесѣда не обходится безъ нравственнаго приложенія, которое вездѣ заключается обычнымъ славословіемъ: сохранимъ добродѣтель, дабы удостоиться обѣтованныхъ благъ, благодатію и челоувѣколюбіемъ Господа нашего Іисуса Христа, съ которымъ Отцу, купно и Св. Духу, слава, держава и честь, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ.

Такое дѣленіе своихъ бесѣдъ на 3 части ближе всего, конечно, соотвѣтствовало его пастырской цѣли, потому что оно давало возможность говорить въ нихъ то, что онъ находилъ нужнымъ сказать обществу въ извѣстное время и такимъ образомъ совмѣстить задачу комментатора съ задачею пастыря.

Изъ его стремленія сдѣлать Библию общепонятною для всѣхъ выработалось особое свойство его толкованій на Священное Писаніе.—это неподражаемая ясность изложенія богодухновенныхъ мыслей, которою отличаются всѣ его толкованія. Эта форма изложенія мыслей, въ какую Златоустъ нашелъ наиболее удобнымъ и нужнымъ облечь свои толкованія, скорѣе всего соотвѣтствуетъ характеру проповѣди, чѣмъ характеру строгихъ комментарій, такъ что имя Златоуста скорѣе соединяется съ представленіемъ о необыкновенномъ проповѣдникѣ и наставникѣ церкви, чѣмъ съ представленіемъ объ истолкователѣ Св. Писанія. Выходя изъ того, что ничто, что касается знанія и искусства, не противорѣчитъ христіанству, и что поэзія, какъ и всякое другое проявленіе челоувѣческаго духа, должна быть напра-

влена къ тому, чтобы способствовать здоровому развитію общества⁹⁷⁾, внести въ него сознаніе своихъ обязанностей и дать ему средство въ борьбѣ со врагами, Златоустъ перенесъ въ проповѣдь все, чѣмъ надѣлила его школа Ливанія. Вліяніе этой школы обнаруживается не только на формѣ, полнотѣ и богатствѣ его краснорѣчія, но и на способѣ, посредствомъ котораго онъ разсматривалъ сѣмя добра въ человѣческой природѣ по отношенію къ высшему, сообщенному Евангеліемъ. Богатство, сила и увлекательность его краснорѣчія—вотъ характеризующія черты его слова. Не говоря о другихъ, писалъ Исидоръ (Пелус.), самъ Ливаній, пріобрѣтшій громкую извѣстность по краснорѣчію, изумлялся дзыку знаменитаго Іоанна, его изяществу мыслей и силѣ доказательствъ. „Когда я получилъ твое обширное прекрасное слово, писалъ Ливаній Златоусту по поводу написаннаго послѣднимъ епидиктическаго панегирика императору, то я читалъ его людямъ, которые и сами знаютъ это дѣло, и всѣ они пришли въ восторгъ, прядали и восклицали. Считаю счастливымъ тебя, который умѣешь такъ хвалить, считаю счастливыми и тѣхъ, кто могъ имѣть такого проповѣдника похвалъ“⁹⁸⁾. Тотъ же Ливаній предъ смертію высказалъ желаніе имѣть Златоуста своимъ преемникомъ. „Я избралъ бы Іоанна, говорилъ онъ, еслибы христіане не похитили его у насъ“. Первѣе всего, что поражаетъ читателя—это естественность въ его словахъ, естественность близкая уму и сердцу каждаго. Его ораторская рѣчь, говоритъ Іосифъ Фесслеръ, отличается болѣе природнымъ изящствомъ, чѣмъ искусственною красотою,—умѣнемъ находить доказательства, которыми онъ пользовался для достиженія своихъ цѣлей; плодовитостію, разнообразіемъ, силою и новизною онъ превосходитъ всѣхъ ораторовъ, въ ясности онъ никому не уступаетъ; въ глубинѣ мыслей превосходитъ многихъ; рѣчь его

⁹⁷⁾ Эту мысль онъ выразилъ ясно въ слѣдующемъ мѣствѣ. Богъ не имѣвшій нужды въ ученыхъ въ началѣ, если принялъ ихъ въ послѣдствіи, то сдѣлалъ это не потому, чтобы сталъ имѣть въ нихъ нужду, но потому, что не взиравъ на различіе между учеными и неучеными. Какъ онъ не нуждался въ мудрецахъ для исполненія своихъ намѣреній, такъ послѣ, когда они явились, не отвергалъ ихъ. Ибо нужно было авать силу Христову, а не отвергать приступающихъ къ вѣрѣ за внѣшнюю мудрость. 3 бес. на 1 посл. къ Коринѣ. 41 стр.

⁹⁸⁾ Ученіе объ отцахъ церкви Филарета. 11 кн., трактатъ о Златоустѣ.

богата словами; полна свѣжести и красоть; въ ней множество троповъ и подобій; однимъ словомъ естественность, изыщество, убѣдительность, ясность, сила и дѣйственность — вотъ отличительныя черты рѣчи Златоуста⁹⁹⁾. Самые отвлеченные предметы вѣры въ его изображеніи понятны для каждаго, потому что онъ объясняетъ то сравненіями, то картинами, но при этомъ онъ никогда не унижаетъ ни предмета, ни изображенія его словами низкими или образами непріятными для тонкаго христіанскаго вкуса. Въ своихъ бесѣдахъ онъ является по преимуществу еллинкомъ, сдѣлавшимся христіаниномъ. Подъ благозвучными рѣчами Златоуста всегда было слышно присутствіе поэтическаго чувства, породившаго столько плѣнительныхъ вымысловъ. Но онъ далеко отбросилъ отъ себя боговъ Гомера и геніевъ Платона и Пифагора; въ своемъ всегдашнемъ картинномъ языкѣ, онъ изображалъ милость, вводящую насъ свободно на небеса. Это олимпетвореніе приводило въ восторгъ новообращенныхъ христіанъ востока, потому что возвышенное ученіе христіанства предлагалось имъ облеченнымъ въ знакомое повѣстическое убранство. Отсюда становится понятнымъ, почему его слова и бесѣды такъ дѣйствовали на умъ и сердце, а особенно на сердце слушателей, которые стекались изъ всѣхъ городовъ, чтобы послушать слово Златоуста и всячески старались какъ можно ближе протѣсниться къ каедрѣ, чтобы не проронить ни одного слова¹⁰⁰⁾. Да и какъ не слушать того и не восхищаться тѣмъ, для кого говорить краснорѣчиво было тоже, что просто говорить, — даръ краснорѣчія котораго былъ даромъ рѣдкимъ, необыкновеннымъ, даромъ свыше отъ Св. Духа. Святой Іоаннъ Златоустъ, говоритъ Фесслеръ, этотъ свѣтильникъ всей вселенной, былъ мужъ несравненный по уму и величайшій ораторъ, украсившій красотами краснорѣчія истину и притомъ болѣе чѣмъ всѣ другіе, которые ему предшествовали и которые блистали послѣ него¹⁰¹⁾. Насколько его краснорѣчіе было естественнымъ, можно заключить уже изъ того, что въ тѣхъ случаяхъ, когда внезапно вызывали его на каедру, онъ былъ болѣе краснорѣчивъ, чѣмъ

⁹⁹⁾ Patrolog. Fessler. 123 стр.

¹⁰⁰⁾ Бес. 3 на Іоан. 35 стр.

¹⁰¹⁾ Patrolog. Fessler. 123 стр.

тогда, когда говорилъ слово приготовленное. Такъ напр. когда онъ замѣтилъ, что во время объясненія Писанія, вниманіе слушателей было обращено на гашеніе лампъ, онъ обратилъ слово свое къ слушателямъ съ порицаніемъ, оставивъ совершенно предметъ своей прежней проповѣди, и говорилъ такъ краснорѣчиво, что слушатели остались болѣе довольны этимъ послѣднимъ обличительнымъ словомъ, чѣмъ первою половиною слова. Но говорилъ ли онъ написанное слово или безъ приготовленія, его языкъ, скажемъ словами Свиды, шумѣлъ сильнѣе, чѣмъ водопады Нила. Никто отъ начала міра не владѣлъ такимъ обиліемъ рѣчи, какою онъ былъ такъ богатъ¹⁰²⁾.

Обращая вниманіе на все, что могло волновать и развлекать его общество, онъ былъ общественнымъ руководителемъ въ дѣлахъ города и въ тоже время наставникомъ и утѣшителемъ каждаго вѣрующаго. Отсюда образовалось особаго рода краснорѣчіе, чуждое искусственнаго метода и логическихъ построеній. Рѣчь его свободно льется, ему трудно было подчинить себя медленной диалектикѣ греческихъ ораторовъ; онъ слишкомъ живо вѣруетъ, чтобы ему была необходимость прибѣгать къ доказательствамъ и слѣдить за строгою послѣдовательностію. Онъ слишкомъ пламенно любитъ Бога и церковь, чтобы умствовать сдержанно. Успѣшно выполнить свой планъ, соблюсти послѣдовательность подраздѣленій и ораторскихъ условій и не говорить о томъ, что не имѣеть непосредственной логической или внутренней связи съ главнымъ предметомъ его задачи, — это дѣло искусственнаго, и можно сказать, свѣтскаго заказнаго оратора. Но Златоустъ не принадлежалъ къ числу такихъ ораторовъ. Онъ иногда самъ сознавался, что онъ увлекался тѣмъ или другимъ предметомъ и уклонялся отъ своего предмета. Можетъ быть мы очень распространились въ словѣ, говоритъ онъ въ одной изъ своихъ бесѣдъ, но это не по своей волѣ, а такъ-сказать, увлеченные самимъ теченіемъ рѣчи, какъ бы какимъ-либо сильнѣйшимъ потокомъ¹⁰³⁾. И въ другой бесѣдѣ: „я не знаю, какъ предположивъ ничего такого не говорить, я такъ увлекся теченіемъ слова. Простите мнѣ это многословіе“¹⁰⁴⁾. И эти уклоне-

¹⁰²⁾ Khin 55 стр.

¹⁰³⁾ 4 бес. на Бит. 58 стр.

¹⁰⁴⁾ 39 бес. на Иоан. 183 стр.

нія суть ни болѣе ни менѣе какъ смѣлость даровитаго церковнаго оратора, дозволяющаго себѣ отступленія къ чести своего таланта; это плодъ благочестиваго чувства, оживляющаго сухое теченіе логическихъ мыслей. Онъ говорилъ только о томъ, что было полезно для своихъ слушателей; поэтому когда онъ видѣлъ, что состояніе своихъ слушателей не позволяло ему говорить все, что онъ хотѣлъ сказать, онъ за главнымъ предметомъ поставлялъ другой предметъ, который имѣлъ съ первымъ связь если не логическую, то психологическую. Потому что болѣе нежели кто-нибудь, Златоустъ жилъ одною мыслию съ своими слушателями и слѣдилъ за душевными состояніями ихъ со всѣмъ вниманіемъ. Онъ весь былъ проникнутъ горячію первыми христіанъ, живя въ такой близи отъ священной колыбели христіанства и въ городѣ, гдѣ оно впервые получило свое наименованіе. У Златоуста болѣе чувства, чѣмъ холоднаго разсужденія, болѣе картинъ, чѣмъ доводовъ; онъ трогаетъ, онъ восхищается, онъ приводитъ въ умиленіе души уже проникнутыя убѣжденіемъ, живою вѣрою; поэтому онъ возвѣщаетъ только добродѣтель и поощряетъ къ ней. Нельзя представить себѣ всей силы и занимательности его бесѣдъ, въ которыхъ можно находить соединеніе всего, что есть наиболѣе возвышеннаго въ рѣчахъ оратора и наиболѣе убѣдительнаго въ тайномъ водительство совѣстей и сердець. Своеобразная красота этихъ разоблаченій и наряду съ ними поэтическіе изящные обороты рѣчи всему придавали цѣну.

Но не смотря на рѣдкій даръ краснорѣчія Златоуста, бесѣды его не чужды были риторизма, хотя болѣе, чѣмъ у Григорія Назіанзина, смягченнаго христіанскою простотою его характера и глубокимъ чувствомъ, оживляющимъ богатство языка. Мы находимъ у него искусственные антитезы, скопленіе гиперболическихъ выраженій, въ которыхъ онъ видѣлъ триумфъ риторики, ораторскія остроты, выражающіяся часто въ опасныхъ аллегоріяхъ и игрѣ словъ. Для примѣра приведемъ одно мѣсто изъ его Бесѣдъ, гдѣ онъ допускаетъ самыя смѣлыя гиперболы, самую неудержимую фантастическую игру словъ. Сравнивши сребролюбца съ бѣсомъ и притомъ самымъ лютѣйшимъ, Златоустъ продолжаетъ: представимъ себѣ челоуѣка, извергающаго изъ очей своихъ огонь, чернаго, вмѣсто рукъ имѣю-

шаго на обѣихъ плечахъ своихъ висящихъ драконовъ; представимъ у него такія уста, кои вмѣсто зубовъ имѣють вонзенные острые мечи, а вмѣсто языка — источникъ, изливающій ядъ и испускающій смертоносное питіе; представимъ чрево пожирающимъ болѣе всякой печи, истребляющимъ все ввергаемое, а ноги какъ бы крылатыми и быстрѣйшими всякаго пламени. Пусть лице его будетъ составлено изъ собачьяго и волчьяго; пусть онъ не будетъ произносить ничего человѣческаго, но будетъ издавать изъ себя звуки нестройные, отвратительные и страшные, пусть также имѣетъ онъ въ рукахъ своихъ пламень. Можетъ быть вамъ представляется страшнымъ сказанное мною, но я еще не изобразилъ надлежащимъ образомъ. Къ сказанному нужно еще присовокупить и другое: пусть онъ поражаетъ встрѣчающихся съ нимъ, пожираетъ и терзаетъ плоть ихъ. Но сребролюбецъ гораздо хуже и чудовища сего. Онъ нападаетъ на всѣхъ, все поглощаетъ подобно яду, всюду ходитъ, какъ общій врагъ рода человѣческаго и т. п. ¹⁰⁵⁾). И противники Златоуста епископъ Теофилъ и его приверженцы говорили, что Златоустъ употребляетъ въ церкви поэтическія, чуждыя ей выраженія ¹⁰⁶⁾). Правда, не слѣдуетъ употреблять такія выраженія въ церкви, гдѣ долженъ господствовать простой языкъ, которымъ легче всего можетъ-быть сообщена небесная истина и ея божественная сила, но при этомъ, чтобы быть безпристрастнымъ судіею Златоуста, не мѣша етъ обратить вниманіе на господствующій риторическій „поэтическій образъ выраженія того времени и обыкновенное свойство тогдашней проповѣди въ греческой и римской церкви. Греки и римляне, воспитанные подъ вліяніемъ софистовъ и раторовъ и на церковныя поученія смотрѣли какъ на рѣчи языческихъ ораторовъ, поэтому и къ проповѣднику прилагали такія требованія, которымъ могъ вполне удовлетворить только свѣтскій ораторъ. Церковные замѣчательные учителя того времени часто жаловались на то, что духовные и народъ вводили въ церковь напыщенное краснорѣчіе и чрезъ это опускали истинную цѣль христіанскаго созиданія. Такъ напримѣръ Іеронимъ въ своемъ предисловіи къ III книгѣ своихъ

¹⁰⁵⁾ 28 бес. на Мѣ. 584 стр.

¹⁰⁶⁾ Chrysostomus—Neander 2-й т. 155 стр.

комментарій на посланія апостола Павла къ Галатамъ пишетъ, что уже въ перевахъ оставляется апостольская простота и чистота преподаванія, разсматривая его какъ родъ ораторской рѣчи, такъ что слово, разукрашенное соблазнительными и обманчивыми риторическими выраженіями, является какъ блудница, которая старается не столько научить народъ, сколько снискать его благосклонность и обворожить его слухъ ¹⁰⁷⁾. И самъ Златоустъ говоритъ, что многіе слушаютъ проповѣдь не столько для пользы, сколько для удовольствія: въ проповѣдникахъ своихъ видятъ не учителей своихъ и вмѣсто учащихя почитаютъ себя судьями и цѣнителями проповѣдническаго искусства. Если проповѣдникъ въ словѣ своемъ далъ мѣсто придуманному другимъ, то укоряли его въ похищеніи чужой собственности ¹⁰⁸⁾. Какъ ни странными казались требованія эти, какъ ни старался обуздать это стремленіе къ удовольствію силою своего слова и презрѣніемъ похвалъ, тѣмъ не менѣе не могъ въ иныхъ случаяхъ не поддаться этимъ требованіямъ и не отдать дани духу того времени. Онъ изгонялъ склонность народа къ витійству посредствомъ того же витійства, которое и самъ онъ признаетъ необходимою принадлежностію пастыря своего времени, когда говорилъ, что пастырь, кромѣ наученія своихъ пасомыхъ дѣломъ и примѣромъ, долженъ имѣть другой существенный и необходимый способъ ученія, особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда душа бываетъ заражена не правыми догматами и сомнѣніями о томъ, во что должно вѣровать. Этотъ способъ есть ученіе словомъ, которымъ не только поражаютъ

¹⁰⁷⁾ *Iam enim et in ecclesi ista quaeruntur omneraque apostolicorum simplicitate et puritate verborum, quasi ad Athenaeum et ad auditoria convenitur, ut plausus circumstantium suscitentur, ut oratio rhetoricalis artibus tucata mendacia, quasi quaedam noetricula procedat in publicum, non tam eruditura populos, quam favorem populi quaesitura, et in modum psalterii et tibiae dulce canentis, sensus demulciant avidientium.* Chrysostomus—Neander 1 т. 105 стр.

¹⁰⁸⁾ Пастырю нужны не краснорѣчивыя слова, но здравыя сужденія, знаніе писаній и сила мыслей. Видишь ли, какъ Павелъ, обративъ всю вселенную, сдѣлалъ больше, нежели Платонъ и всѣ другіе? Что пользы въ рукоплесканія? Если рукоплесканіе получили пользу, исправились, сдѣлались лучшими, то истинно должно радоваться. Если же они, постоянно воздавая похвалы, продолжая шумѣть и рукоплескать, сами не получаютъ никакой пользы отъ этихъ рукоплесканій, то слѣдуетъ больше скорбѣть. 2 бес. на посл. къ Титу 24—28 стр., сравн. 17 бес. на Мс. 365 стр.

враговъ, но и утверждаютъ въ вѣрѣ. „Кто намѣревается вступить въ брань со всѣми врагами, тотъ долженъ знать всѣ тѣ искусства, съ которыми ведутъ они брань“.

Но при всѣхъ указанныхъ нами недостаткахъ, притомъ еще довольно рѣдкихъ, бесѣды Златоуста запечатлѣны могуществомъ истиннаго краснорѣчія, какъ онъ есть даръ пастыря и истиннаго проповѣдника и плодъ серьезныхъ занятій и упражненій, и если мы отдѣлимъ отъ рѣчей Златоустаго всѣ чуждыя имъ риторическія украшенія, онъ предстанетъ предъ нами въ своемъ истинномъ величіи. Недаромъ древняя церковь почтила его именемъ Златоустаго, которое принадлежитъ ему по общему суду. Его образцовыя произведенія всегда были новыми и всегда остаются новыми.

(Окончаніе будетъ).

ВЪ ЗАЩИТУ БИБЛІИ.

БЕСѢДА ПРЕОСВЯЩЕННАГО НИКАНОРА, АРХІЕПИСКОПА ХЕРСОНСКАГО И ОДЕССКАГО, ПРОИЗНЕСЕННАЯ ВЪ ДЕНЬ СВ. БЛАГОВѢРНАГО ВЕЛИКАГО КНЯЗЯ АЛЕКСАНДРА НЕВСКАГО И ТЕЗОИМЕНИТСТВА БЛАГОЧЕСТИВѢЙШАГО ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА АЛЕКСАНДРА АЛЕКСАНДРОВИЧА ВЪ ЦЕРКВИ НОВОРОССІЙСКАГО УНИВЕРСИТЕТА.

«Сія же елика убо не вѣдять, хулятъ; елика же по естеству яко безсловесная животная вѣдять, въ сихъ свернутся» (Іуды, ст. 10).

Глубокій смыслъ сихъ словъ св. апостола Іуды таковъ: есть истина высшая, духовная, не прямо доступная простому разсудочному смыслу, и люди, руководящіеся только послѣднимъ, только разсудочнымъ смысломъ, къ этой высшей, дающейея высшему духовному постиженію истинѣ, относятся нерѣдко, даже часто, даже почти постоянно не иначе, какъ съ хуленіями. Истина же разсудочная, которая дается нашему простому смыслу просто, при помощи чувственнаго наблюденія и опыта, эта истина, если не освѣщается высшею духовною истиною, ведетъ нерѣдко, даже постоянно, къ анализу, къ разбору, къ разложенію, къ разрушенію, къ растлѣнію.

Толковый человекъ въ дѣлѣ послѣдней, разсудочной истины, вѣдущій многое естественное, повидимому несклонный къ постиженію истины высшей, два слишкомъ года тому назадъ помѣстилъ въ одной изъ нашихъ одесскихъ газетъ статью: „Евреи

и Библия“, въ которой крѣпко похулилъ святую Библию и Законодателя Вѣтхаго Завѣта, святаго пророка Моисея. Онъ самъ „не выдаетъ себя за знатока Библии“. Это, впрочемъ, ясно и безъ его признанія. Онъ похулилъ то, чего не вѣсть. Недостало, даже нѣтъ, по крайней мѣрѣ незамѣтно у него высшаго созерцанія. А высказалъ, онъ то, что знаетъ по природѣ, какъ плотяный разсудочный человѣкъ, а высказанная имъ простая разсудочная истина, истина низшая, узкая, односторонняя, не освѣщенная высшею истиною, ведетъ къ растлѣнію.

Я давно собирался исполнить свой архіерейскій долгъ, сказать объ этомъ свое слово. Но нужно было сказать его примѣнительно къ мѣсту и времени, а обстоятельства до сихъ не благопріятствовали.

Вотъ основныя положенія нашего разсудочнаго, быть можетъ нѣсколько даже научнаго мудреца: „Библия заключаетъ въ себѣ святаго для евреевъ (не для насъ мудрецовъ) заповѣди, преподаваемыя вдохновеннымъ свыше Моисеемъ. Библия — причина, по которой еврей представляетъ собою человѣка, совершенно исключительнаго, по которой онъ долженъ быть такимъ, какимъ онъ есть отъ временъ оныхъ и по сей день. Какъ краеугольный камень нравственности, Моисей, являясь израильтянинъ изъ Египта, преподаетъ имъ заповѣди: „оберите египтянъ“, — преподаетъ дважды. Въ отношеніяхъ международныхъ Моисей заповѣдуетъ не налагать роста на израильтянъ, давая деньги займы, а иноземцу отдавать въ ростъ; съ ближняго не взыскивать долга (въ субботній годъ), а съ иноземца взыскивать; надъ купленнымъ рабомъ изъ израильтянъ не господствовать съ жестокосердіемъ, а надъ рабами изъ иноплемениковъ господствовать съ жестокосердіемъ и предавать ихъ въ насильство. Заповѣдуетъ возмутительное право отдавать пришельцу или иноземцу мертвечину, пусть ѣсть ее. Иноземцевъ, когда предасть ихъ Господь въ руки израильтянъ, Моисей заповѣдуетъ предать заклятію и поступать съ ними безпощадно, истребляя до послѣдней души. Въслѣдствіе такихъ наставленій еврей, не имѣя силы поражать иноземцевъ остріемъ меча до послѣдней души, примѣняли и примѣняютъ къ прочимъ народамъ заклятіе, памятуя постоянно: „оберите ихъ“, пускаютъ въ ходъ обманъ, вздуваютъ проценты до истинно жидовскихъ, продавали и продаютъ иноземцу мертвечину“.

чину, однимъ словомъ развивались и развиваются въ томъ направлении, въ которомъ они слагаются въ одно громадное зло для міра“. И виноваты въ этомъ не Талмудъ, а Библія и Моисей. „Сія хулять, яже не вѣдятъ, а яже по естеству вѣдятъ, сими растлѣваются“.

Не станемъ утруждать себя уваженіемъ неточностей или даже подлоговъ, какіе дѣлаетъ оный якобы мудрецъ намѣренно или, вѣрнѣе, по невѣдѣнію. „Хулять, яже не вѣсть“. Онъ смѣетъ утверждать, что Моисей, какъ краеугольный камень нравственности, преподаетъ Израилю заповѣдь „оберите египтянъ“. Мы скажемъ, что это въ законѣ Моисеевомъ малѣйшая малость, частѣйшее повелѣніе, или точнѣе — позволеніе. Всякій, даже мальчикъ, знаетъ, что у Моисея краеугольнымъ камнемъ нравственнаго закона служитъ заповѣдь: „Азъ есмь Господь Богъ твой, да не будетъ тебѣ боги нини развѣ Мене.—Слыши израилю: Господь Богъ твой Господь единъ есть. И возлюбиши Господа Бога твоего отъ всего сердца твоего, и отъ всея души твоея, и отъ всея силы твоея“ (Втор. 6, 4—5). „И нини израилю, что проситъ Господь Богъ твой у тебѣ, тощю еже боятися Господа Бога твоего и ходити во всѣхъ путехъ Его и любити Его, и служити Господу Богу твоему отъ всего сердца твоего и отъ всея души твоея“ (Втор. 10—12). Господь Иисусъ даетъ наставленіе: „большая въ законѣ заповѣдь: возлюбиши Господа Бога твоего всемъ сердцемъ твоимъ и всею душею твоею, и всею мыслию твоею. Сія есть первая и большая заповѣдь. Вторая же подобна ей: возлюбиши ближняго твоего яко самъ себе. На сихъ обоихъ заповѣдяхъ весь законъ и пророки висятъ“ (Мат. 22, 35 — 40). Такъ не это злочастіе: „оберите египтянъ“ — первая и большая, даже краеугольная, заповѣдь. Это худа, по меньшей мѣрѣ, грубаго невѣдѣнія. То вѣрно, что Моисей заповѣдуетъ израилю не господствовать надъ купленнымъ изъ евреевъ рабомъ съ жестокосердіемъ и насильствомъ, даже по возможности не дѣлать его рабомъ; но не заповѣдуетъ господствовать съ жестокосердіемъ и насильствомъ и надъ рабомъ иноплеменикомъ, а только дозволено держать его въ рабствѣ и передавать его, какъ раба, своимъ дѣтямъ по наслѣдству. Это худа, по меньшей мѣрѣ, невѣдѣнія.

Воображаетъ оный мудрецъ, будто онъ дѣлаетъ открытіе, внося хулы на законъ Моисеевъ. Это можетъ казаться открытіемъ только для такихъ знатоковъ Библіи, какъ онъ самъ, которые случайно заглядываютъ или даже совсѣмъ не заглядываютъ въ Библію. Это все до тонкости уже выставлено было на видъ христіанству съ отрицательной стороны не только Юліаномъ-отступникомъ, но уже Цельсомъ язычникомъ, и освѣщено съ противоположной положительной стороны правымъ свѣтомъ Божественной истины, святымъ апостоломъ Павломъ и самимъ Иисусомъ Христомъ. Господь Иисусъ говорилъ современнымъ иудеямъ: „по жестокосердію вашему Моисей повелѣ вамъ пустити жены ваши“, т.-е. не заповѣдалъ, а пустилъ разводъ съ женами вашими, по жестокосердію вашему. Это изреченіе даетъ общую точку зрѣнія на разные повелѣнія закона Моисеева: по жестокосердію евреевъ и маловѣрію ихъ въ Бога Моисей пустилъ евреямъ одинъ разъ обогнуть египтянъ, т.-е. записаться въ подлежащій путь хоть чѣмъ-либо; по жестокосердію евреевъ пустилъ давать деньги въ ростъ не еврею; пустилъ держать въ рабствѣ и продавать въ рабство не еврея и т. д. А св. апостолъ Павелъ растолковалъ, что даже до сихъ поръ, когда евреи читаютъ Моисея, покрывало на сердцѣ ихъ лежитъ, и они не понимаютъ духа закона, который становится имъ доступенъ только тогда, когда они обращаются къ Господу (2 Кор. 3, 14—17). Тогда они начинаютъ постигать, что основной духъ закона Моисеева и Христова одинъ и тотъ же.

Поставимъ дѣло точно, какъ оно становилось истинно, да не такими мудрецами, какъ нашъ, заглядывавшими въ Библію случайно и неблагонамѣренно, а богоносными толковниками. Да, Моисей единожды дозволилъ израильтянамъ, при выходѣ изъ Египта, обогнуть египтянъ, обогнуть за то, что евреи работали на египтянъ въ напругчайшемъ рабствѣ, въ продолженіе вѣковъ, причеиъ египтяне питались потомъ и кровью евреевъ, а имъ не давали даже плевъ на прокормленіе—хуже, чѣмъ собственнымъ свиньямъ. Обогнаніе египтянъ было только малѣйшею долею совершенно справедливаго вознагражденія за вѣковой каторжный трудъ евреевъ.

Подвинулось также у нашего мудреца сердце похулить Моисея за слѣдующее наитончайшее по гуманности наставленіе за-

модавцу. „Моисей говоритъ: „если ты ближнему своему дашь что-либо взаймы, то не входи въ домъ его, чтобы взять у него залогъ (Втор. гл. 24): стой на улицѣ, и тотъ, которому ты дашь взаймы, вынесетъ тебѣ залогъ свой на улицу. Если же человекъ бѣдный, то ты не оставляй на ночь залога его; возврати ему залогъ при захожденіи солнца, чтобы онъ легъ въ одежду (которую ты могъ снять съ него) и благословилъ тебя. Она есть единственный покровъ у него, она одѣяніе тѣла его; въ чемъ будетъ онъ спать? Онъ возопіетъ ко Мнѣ, и Я услышу его, ибо Я милосердъ (Исх. 22, 25—26). Если дашь деньги взаймы кому-нибудь изъ народа Моего, бѣдному подѣй тебя, то не будь притѣснителемъ его, не налагай на него роста. Иностранцу отдавай въ ростъ, а брату твоему не отдавай въ ростъ, чтобы Господь Богъ благословилъ тебя“. Значить-ли это, что Господь чрезъ Моисея отнимаетъ у еврея право отдавать заемъ въ ростъ брату своему? Нѣтъ, это Господь внушаетъ, убѣждая не отдавать въ ростъ. Значить-ли, что повелѣваетъ давать иностранцу не иначе какъ въ ростъ? Нѣтъ, это значить, что Господь только попускаетъ“.

Нашелъ умѣстнымъ оный мудрецъ похвалить Моисея за условную гуманность и въ слѣдующемъ нагуманнѣйшемъ наставленіи: „въ седьмой (юбилейный) годъ дѣлай прощеніе. Прощеніе же состоитъ въ томъ, чтобы всякій заимодавецъ, который дасть взаймы ближнему своему, простилъ долгъ и не взыскивалъ съ ближняго своего, ибо провозглашено прощеніе ради Господа Бога твоего. Съ иностранца взыскивай, а что будетъ твое у брата твоего, прости“ (Втор. XV, 1—3). Значить-ли это, что у еврея отнимается право взыскать долгъ съ еврея? Нѣтъ. А Господь хочетъ убѣдить еврея, чтобы онъ по склонности сердца своего брату своему простилъ долгъ хотя въ годъ юбилейный; съ иностранца же и не убѣждаетъ не взыскивать въ юбилейный годъ, который для иностранца не существуетъ. Въдъ всѣ же самыя мудрыя законодательства человѣчества разрѣшаютъ взыскивать долгъ, не нарушая закона правды; но Моисей и въ этомъ, какъ и во всемъ, опередилъ всѣ законодательства относительно тончайшей предусмотрительнѣйшей гуманности.

Нашелъ въ своемъ сердцѣ силу оный мудрецъ похвалить Моисея и за слѣдующее гуманнѣйшее постановленіе: „когда обдѣ-

нѣтъ у тебя братъ твой и проданъ будетъ тебѣ, то не налагай на него работы рабской, потому что они рабы Мои,—глаголетъ Господь; не должно продавать ихъ. Не господствуйте надъ ними съ жестокостью,—бойся Бога твоего. Получайте же раба и рабыню изъ народовъ, которые вокругъ васъ. И можете продавать ихъ въ наслѣдство“ (въ наслѣдство): „и сынамъ вашимъ по себѣ, какъ имѣніе. Вѣчно владѣйте ими какъ рабами. А надъ братьями вашими, сынами Израилевыми, другъ надъ другомъ не господствуйте съ жестокосердіемъ“ (Лев. 26). „Стоитъ быть рабу,—вещаетъ оный мудрецъ,—не сыномъ Израиля, и надъ нимъ можно господствовать съ жестокосердіемъ“. Въ подлиннѣ же у Моисея читается: „можете изъ иноплемениковъ покупать, и они „могутъ“ быть вашею собственностью. „Можете“ продавать ихъ въ наслѣдство и сынамъ вашимъ; а надъ братьями вашими, сынами Израилевыми, не господствуйте съ жестокостью“. Жестокостью Моисей считаетъ совѣтъ не то, что разумѣется подъ жестокостью воѣ, даже поздѣйшія законодательства,—самое владѣніе своимъ братомъ, какъ рабомъ, есть уже жестокость. Своего брата Моисей заповѣдуетъ еврейскъ и выкупать непременно, еслибы онъ, обидѣвъ, продать самъ себя на рабство иноплеменику. Скажите, опередили-ли Моисей въ гуманности относительно рабовладѣнія даже современныя намъ законодательства, не говоримъ о турецкихъ, египетскихъ, индійскихъ, но даже испанскія, недавнія сѣверо-американскія и другія подобныя?

Хулитъ оный мудрецъ законъ Моисеевъ за то, что Моисей якобы преподаетъ Израилю возмутительное право продавать иноземцу мертвечину, пускай ѣсть ее. Въ подлинномъ законѣ Моисеевомъ читается (Втор. гл. 14): „не ѣшь никакой мертзости. Вотъ скотъ, который можно вамъ ѣсть“... Идетъ перечень скота и птицъ чистыхъ. Дальше идетъ перечень животныхъ нечистыхъ, которыхъ Израилю ѣсть нельзя. Дальше читается изъясненіе: „не ѣшь никакой мертвечины; иноземцу, который случится въ жилищахъ твоихъ, отдай ее, она пусть ѣсть ее, или продай ему“. Подъ мертвечиною разумѣются у Моисея всякая животина, убитая неправильно, съ остатками крови въ тѣлѣ, удавленная, раздавленная, звѣрскъ растерзанная, наконецъ и самая падаль. Отдай ее или продай иноземцу, пускай ѣсть ее, коли хочеть,

для него это чисто, а для тебя нечисто. Это не значить: отдай или продай падалъ, пускай иноземецъ ѣсть ее; а пускай онъ ѣсть убоину съ кровью, удушенну, звѣроядину и т. п. Впрочемъ, пускай ѣсть и мертвечину, падалъ, если ему нравится. Ѣдятъ же намчадалы палыхъ китовъ; Ѣдятъ же многіе травленую, Ѣдятъ же всѣ вдохлую рыбу. Продають же наши русскіе татарамъ негодныхъ лошадей для зарѣза. И со стороны Израиля не было жестокости, когда онъ другимъ это попускалъ.

Не желаетъ знать, или не знаетъ оный мудрецъ, что Моисей даетъ такіа тончайшія, такіа трогательнѣйшія по глубочайшей гуманности предписанія, о которыхъ пока не снилось еще даже современнымъ народамъ, предписанія относительно людей, животныхъ, даже растений. Не говорить о томъ, что законъ Моисеевъ переполненъ предписаніями глубочайшей заботы о беззащитныхъ людяхъ, о вдовахъ, сиротахъ, рабахъ, объ иноплемениникахъ. Относительно иноплемениниковъ пришельцевъ основнымъ закономъ у Моисея было: „аще поселится пришлецъ въ земли вашей, не стужите ему, не притѣсняйте его. Пришлецъ, поселившійся у васъ, да будетъ для васъ тоже, что туземецъ вашъ. „И возлюбихи его яко самъ себе“: яко и вы пришельцы бѣсте въ земли Египетскѣй: Азъ Госнодь Богъ вашъ“ (Лев. 19, 33—34). Госнодь Богъ постоянно настаиваетъ въ законѣ Моисеевомъ: „Помни, яко рабъ и ты былъ еси въ земли Египетскѣй, и освободи тя Госнодь Богъ твой отгуду: сего ради заповѣдаю тебѣ сіе слово, глаголетъ Госнодь. Когда будешь жать на полѣ твоемъ и забудешь снопъ на полѣ, то не возвращайся взять его: пусть онъ останется пришельцу (иноплеменинику), нищему, сиротѣ и вдовѣ, да благословитъ тя Госнодь Богъ твой во всѣхъ дѣлѣхъ руку твою. Когда будешь обивать маслину твою, то не пересматривай за собою вѣтвь ея; пусть останется пришельцу, сиротѣ и вдовѣ, и помниши, яко рабъ былъ еси въ земли Египетскѣй; сего ради, Азъ тебѣ заповѣдаю творити слово сіе. Когда будешь снимать плоды въ виноградникѣ твоемъ, не собирай остатковъ за собою, пусть останется пришельцу, сиротѣ и вдовѣ. И помниши, яко рабъ былъ еси въ земли Египетскѣй: сего ради Азъ тебѣ заповѣдаю творити слово сіе (Втор. 24, 13—22). Когда будете жать жатву на земли вашей, не дожинай

до края поля твоего, когда жнешь, и оставшагося отъ жатвы твоей не подбирай, бѣдному и пришельцу оставь это: Азъ Господь Богъ вашъ“ (Лев. 23, 22). Въ седьмый юбилейный годъ внушалось: „Да будетъ сей годъ суббота, покоя земли, суббота Господня (пусть и земля отдохнетъ). Поля твоего не засѣвай и виноградника твоего не обрѣзывай. Что само выростетъ на жатвѣ твоей, не сжинай и гроздовъ съ необрѣзанныхъ лозъ твоихъ не снимай. Да будетъ это годъ покоя земли. И будетъ это въ продолженіе субботы земли всѣмъ вамъ въ пищу, тебѣ и рабу твоему, и рабѣ твоей, и наемнику твоему, и поселенцу твоему, поселившемуся у тебя, и скоту твоему, и звѣрямъ, которые въ землѣ твоей, да будутъ всѣ произведенія ея въ пищу“ (Лев. 25, 4—7). Вотъ забота не только о рабахъ и поселенцахъ, но даже о скотахъ и о звѣряхъ земныхъ. А какъ далеко ушли отъ Моисея въ гуманности примѣрно современные европейцы, которые уже истребили въ земляхъ своихъ почти всѣхъ звѣрей, всѣхъ рыбъ и почти всѣхъ птицъ, кромѣ домашнихъ, или же самыхъ маленькихъ и неуловимыхъ. Вотъ у Моисея забота о скотѣ, даже чужомъ: „когда увидишь вола брата твоего или овцу его заблудившихся, не оставляй ихъ, но возврати ихъ брату твоему. Если же не близко будетъ къ тебѣ братъ твой или ты не знаешь его, то прибери ихъ въ домъ свой, и пусть они будутъ у тебя, доколѣ братъ твой не будетъ искать ихъ, и тогда возврати ихъ ему. Такъ поступаай и съ осломъ его. Когда увидишь осла брата твоего, или вола его, упавшихъ на пути, не оставляй ихъ, но подними ихъ съ нимъ вмѣстѣ“ (Втор. гл. 22). Вотъ предписанія для общества покровительства животнымъ почти за 4000 лѣтъ до нашего вѣка, тогда какъ эти предписанія и до сихъ поръ еще такъ мало привились къ нашей жизни. Вотъ трогательнѣйшее предписаніе относительно дикихъ птицъ: „если попадется тебѣ на дорогѣ птичье гнѣздо на какомъ-либо деревѣ или на землѣ, съ птенцами или яйцами, и мать сидитъ на птенцахъ или яйцахъ, то не бери матери вмѣстѣ съ дѣтьми. Мать пусти, а дѣтей возьми себѣ, да благо тебѣ будетъ и долголѣтствень будешь“ (Втор. 22). Вотъ, наконецъ, заботливое попеченіе Моисея и о растеніяхъ, о деревьяхъ: „если будешь воевать и держать городъ въ осаду, то не порти деревъ его,

отъ которыхъ можно питаться, и не опустошай окрестности“. И вотъ, тончайшая причина этого тончайшаго попеченія: „еда древо, еже въ дубравѣ, человекъ есть, еже внити отъ лица твоего въ забрала, ибо древо на полѣ—не человекъ, чтобы могло уйти отъ тебя въ укрѣпленіе“ (Втор. 20, 19). Не будь же жестоко къ нему, оно беззащитно противъ тебя. А посмотрите, какая безразсчетность, какая беспощадность въ отношеніи къ деревьямъ, къ цѣлымъ лѣсамъ и пущамъ дремучимъ царить въ недалекихъ умахъ, въ тупыхъ сердцахъ, даже современныхъ, примѣрно русскихъ людей? У Моисея, у самого Бога предметъ заботы, предметъ попеченія, даже любви, составляютъ не только скоты, не только звѣріе дивніе, или птицы небесныя, не только растенія, какъ живыя и чувствующія, но и самая земля. И она чувствуетъ. Это свое собственное чувство заботы и попеченія о землѣ и даже любви къ ней Господь чрезъ Моисея внушаетъ и людямъ.

Еще въ самомъ началѣ, сотворивъ землю и насадивъ въ раю всякое древо, Творецъ повелѣлъ Адаму воздѣлывать ихъ и хранить (Быт. 2, 15). По слову Господню у Моисея, своими беззаконіями человекъ оскверняетъ землю, заставляетъ ее прелюбодействовать, даже убиваетъ землю, почему и земля въ свою очередь негодуетъ на беззаконія людей и свергаетъ съ себя беззаконниковъ (Лев. 19, 29). А ради покаянія людей, Господь воспоминаетъ не только людей кающихся, но и самую землю. „И тогда, когда познають грѣхи свои, помяну, глаголетъ Господь, завѣтъ Іаковль и завѣтъ Исааковъ, и завѣтъ Авраамль помяну, и землю помину“ (Лев. 25, 42—43). Господь жалѣетъ и самую землю.

А въ томъ смѣемъ увѣрить нашего самодумнаго мудреца, что Моисей не внушаетъ евреямъ обманывать ни единоплеменниковъ своихъ, ни иноплеменниковъ. Совсѣмъ напротивъ. По изреченіи коренной относительно любви къ пришельцамъ (иноплеменникамъ) заповѣди: „и возлюбихи пришельца яко самъ себе: Азъ Господь Богъ вашъ“, Господь здѣсь же присовокупляетъ заповѣди: „не дѣлайте неправды въ судѣ“ (въ отношеніи къ пришельцу и ко всякому), „въ мѣрѣ, въ вѣсѣ и въ измѣреніи. Да будутъ у васъ вѣсы вѣрные, гири вѣрныя и мѣра праведна да

будеть въ васъ: Авъ Господь Богъ вашъ, изведый васъ отъ земли Египетскія“ (Лев. 19, 32—33). Это повторяется многократно.

„Завѣщаяя не падить на евреевъ, Моисей воспитываетъ въ еврей нравы“, хульствуетъ нашъ якобы мудрецъ, „которые должны были отозваться необыкновенной черствостію и нечеловѣческой жестокостію“. Сказано обще и неточно. Опредѣляя предметъ точнѣе, должно сказать, что язычники, сосѣди Израиля раздѣлены Моисеемъ на дальнихъ и ближнихъ. „Когда подойдешь къ дальнему городу“, заповѣдано было Израилю (Втор. 20, 10), „чтобы завоевать его, предложи ему миръ. Если онъ согласится на миръ съ тобою и отворитъ тебѣ ворота, то весь народъ, который найдется въ немъ, будетъ платить тебѣ дань и служить тебѣ“, т.-е. основною заповѣдью бранныхъ отношеній съ иными народами постановлено было избѣгать напраснаго кровопролитія. Если же народъ не согласится на миръ и будетъ воевать, то въ случаѣ побѣды предписывалось достигать цѣли до конца, цоразить весь мужескій полкъ остриемъ меча, а женъ и дѣтей взять въ плѣнъ. Имѣлось въ виду, что такой народъ уже не будетъ опасенъ Израилю. Что же касается народовъ земли Ханаанской, то повелѣвалось не оставлять изъ нихъ въ живыхъ ни одной души. Убивать ихъ всѣхъ предписывалось по домо-строительству Божію, такъ какъ исполнилась мѣра беззаконія ихъ. И станемъ ли мы отрицать пути горячаго міроправленія, которое часто выполняется въ движеніяхъ воли воздвигаемыхъ Провидѣніемъ мировыхъ вождей, въ родѣ Кира Персидскаго и Александра Македонскаго, Наполеона, или современнаго намъ Бисмарка? Всѣ они, какъ и Моисей, какъ и Иисусъ Навинъ, исполняли и исполняютъ велѣнія Божіихъ судебъ. Главное же, велѣно истребить поголовно всѣ Ханаанскіе народы въ тѣхъ видахъ, чтобы они не отвратили сыновъ Израиля отъ Господа Бога ихъ. „Да не научатъ васъ, Израильтянъ, творити всякія мерзости своя, какія они дѣлали для боговъ своихъ, дабы вы не согрѣшили предъ Господомъ Богомъ вашимъ“. Этими предостереженіями наполненъ весь законъ Моисеевъ, и вездѣ въ немъ царитъ глубочайшее единство идеи. Во всемъ законоположеніи проводится одна господствующая мысль о любви къ одному

Богу Израилеву, о вѣрности Ему, о сыновнемъ страхѣ предъ Нимъ. Во имя любви къ Богу заповѣдуются и эта самая безпощадность къ народамъ Ханаанскимъ, такъ какъ отъ нихъ угрожала Израилю опасность совратиться въ слѣдъ боговъ иныхъ и отвратиться отъ Господа Бога своего, единого истиннаго Бога. Во имя той же любви заповѣдуются полная безпощадность не только къ иноземцамъ, но и къ единоплеменникамъ, сынамъ Израйля, которые пойдутъ въ слѣдъ боговъ иныхъ. Въ законѣ Моисеевомъ вторая основная заповѣдь о любви къ ближнему, какъ производная и зависимая, поставляется въ безусловную зависимость отъ первой, безусловно всеобъемлющей и коренной заповѣди о любви къ Богу. Господа Бога должно любить всѣмъ сердцемъ, всею мыслію, всею душою, всею силою, а ближняго, хотя и какъ себя самого, но никакъ не паче Бога, и любить ближняго именно изъ любви къ Богу и во имя Божіе. Во имя этой беззавѣтной любви къ Богу заповѣдуются израильтянамъ безусловная вѣрность и покорность Богу, воспрещается ходить вслѣдъ боговъ иныхъ, боговъ языческихъ. А кто изъ израильтянъ измѣнитъ Богу, тѣхъ вѣдно было безпощадно истреблять. Народы ханаанскіе, которые исполнили мѣру своихъ беззаконій, земля которыхъ искони отдана была въ наслѣдіе Аврааму и сѣмени его, которые непремѣнно соблазнили бы, да и соблазнили Израйля, вѣдно было истребить поголовно. Но относительно другихъ сосѣднихъ народовъ, болѣе далекихъ и потому менѣе опасныхъ, заповѣданы были отношенія уже болѣе мягкія: если эти народы покорятся, то и оставлять ихъ въ мирѣ своими данниками; истреблять же мужескій полъ только въ случаѣ войны и побѣды, чтобы не имѣть въ нихъ непримиримыхъ и безпощадныхъ враговъ. Относительно же не сосѣднихъ языческихъ народовъ у Моисея уже вовсе не имѣется никакихъ предписаній. И извѣстно, что израильтяне жили съ ними въ мирѣ, входили въ торговые сношенія, даже изрѣдка заключали съ ними бранные союзы. И не евреи нападали на нихъ, на языческіе народы, напротивъ, сіи послѣдніе нападали на евреевъ, пока и не раздавили ихъ. А какіе бы это военные законы и обычаи были мягче, и въ то же время цѣлесообразнѣе бранныхъ законовъ Моисея, законы ли и обычаи Магомета, или

Чингисхана, даже Наполеона ли I, опустошившаго русскую землю, даже англичанъ ли, которые разстрѣливали индійскихъ сипаевъ сотнями и тысячами, даже англо-французовъ ли въ половинѣ текущаго столѣтія, которыми разстрѣливались мирные беззащитные города, даже пруссаковъ ли, которые разстрѣливали французскихъ поселанъ? Законы войны суровы отъ дней Моисея и до днесь, но далеко не такъ цѣлесообразны у другихъ народовъ, какъ цѣлесообразны у Моисея. Для цѣлесообразности вотъ образованнѣйшее англо-саксонское племя не колеблется ни предъ какими мѣрами, оно выморило всю цѣтную расу на австраійскихъ островахъ, продолжая ту же систему вымариванья съ индійскимъ племенемъ на американскомъ материкѣ. Малое же израильское племя, не истребивъ племена ханаанскія, не могло и существовать. А истребивъ ихъ, оно жило съ сосѣдями болѣе или менѣе мирно.

Удивительна отвага нѣкоторыхъ людей. Пигмеи безвѣстности, чуть не ничтожества, они смѣютъ развѣвать, хульные уста на величайшаго изъ міровыхъ гигантовъ, гигантовъ духа и смысла. Крошечные мотыльки, они только и замѣтны для глаза, тогда только и проявляютъ мельканіе своего бытія, когда летятъ противъ солнца; озаряемые его лучами, а какъ только спустятся на родную свою землю, изъ которой выползли, тотчасъ же и исчезаютъ для наблюдателя. Кто станетъ копошиться тамъ въ пыли, чтобы разобратъ, не превратились ли и сами они въ пыль? Не изучивъ, не зная подробностей ни гигантскаго созданія Моисеева, ни безчисленныхъ толкованій на него, ни цѣлой горы болѣе или менѣе научныхъ возраженій противъ него, они сразу выпадаютъ противъ всей цѣльности его системы, противъ самозамкнутой цѣльности его духа. Самымъ легковѣснымъ приемомъ повторяютъ зады прежнихъ критиковъ его, зады оставленные и забытые всѣми.

Вѣдь писанія Моисея — фактъ громаднѣйшаго значенія. Ихъ не вычеркнешъ изъ исторіи небрежнымъ взмахомъ тупаго гусиного пера. Вѣдь писанія Моисея не нуждаются въ доназательствахъ своихъ высшихъ качествъ и во-первыхъ своей подлинности. Писаніе Моисея, можно сказать словами апостола Павла (2 Кор. 3, 2—3), вы есте, все цивилизованное общество, еврейское и христіанское. Это писаніе начертанное въ свое время черни-

лами на доскахъ или же на скрижаляхъ каменныхъ, начертано вмѣстѣ съ тѣмъ и Духомъ Бога жива на скрижаляхъ сердца всего образованнаго человѣчества, на скрижаляхъ жизни его и исторіи, житейскаго строя и всѣхъ законодательствъ. Не нуждаются сіи писанія въ доказательствахъ своей богодуховенности. Допустимъ даже совершенно неосновательную догадку, будто они переправлены во времена Ездры, за 500 лѣтъ до Рождества Христова, но и при этомъ въ нихъ же имѣются поразительныя пророчества не только о судьбахъ всего и современнаго намъ еврейства, но пророчества и о римлянахъ, и о сарацинахъ. Если какіе-либо міровые гении были водимы Духомъ Божиимъ, то конечно во-первыхъ Моисей, которому принадлежитъ первоосновное вліяніе на судьбы всего человѣчества. Гдѣ теперь законы Ликурга? Гдѣ законы Солона? Какое имѣютъ вліяніе на развитіе исторической вселенной законы Конфуція или Ману? Коранъ только повтореніе и искаженіе законовъ Моисея, письменное законоположеніе обычаевъ, унаслѣдованныхъ исмаилитами отъ отца своего Авраама чрезъ сына его Исмаила. Законы же Моисея легли широкою основою всего христіанскаго ученія и развитія, всѣхъ христіанскихъ законодательствъ, всей христіанской гражданственности. Смотри на вещи даже просто съ разсудочной точки зрѣнія, Господь Іисусъ только восполнилъ законъ Моисея и показалъ его во свѣтѣ истины, въ высшей степени недостижимаго божественнаго совершенства. Ученикъ Моисея и Христа, св. апостолъ Павелъ, также величайшій изъ гениевъ человѣчества, только снялъ покрывало съ закона Моисеева, покрывало, подъ которымъ Моисей для плотныхъ сыновъ плотскаго Израиля казался законодателемъ узкимъ, суровымъ до жестокости, исключительно національнымъ, законодателемъ, который готовилъ всѣ племена людскія въ жертву эгоизму и гордости сыновъ Израиля, который, убивая многое и во Израилѣ, дышетъ смертію на все, что ниспадаетъ къ подножію ногъ Израильскаго племени во всемъ остальномъ мірѣ, тогда какъ въ существѣ дѣла Моисей былъ законодатель Божественный, разрывающій основы жизни общечеловѣческой, съ ея основными заповѣдями о беззавѣтной любви къ Богу и о любви къ ближнему, какъ самому себѣ. Что въ ту пору за полторы тысячи лѣтъ до Рождества Христова были законодательства ли, рели-

говоря ли системы прочихъ народовъ средне-азійскихъ африканскихъ, не говоря о народахъ египетскомъ и римскомъ, которые не вступили тогда еще даже въ такъ называемый желѣзный вѣкъ и были дикарями? Даже сравнительно культивированные средне-азійскіе и африканскіе народы той эпохи оставили намъ только свои фрагменты, въ которыхъ мы охотно, но тщетно отыскиваемъ какой-либо грамматическій и логическій обще-человѣческій смыслъ. Да и современная модная философская мораль, съ однимъ своимъ альтруизмомъ въ основѣ, тоже, что птица объ одномъ крылѣ, далеко не улетитъ, ни къ небу, ни къ Богу не поднимется, да и другимъ крыломъ упадетъ, какъ и падаетъ, въ грязь.

Въ свое время самъ Богъ далъ такое свидѣтельство о характерѣ Моисея: „человѣкъ Моисей кротокъ зѣло, паче всѣхъ человѣкъ, сущихъ на земли (чис. 12, 3). Это свидѣтельство истинно. Чѣмъ же объяснить у Моисея обиліе сурово-кровавыхъ предписаній? А тѣмъ, что кротчайшій по сердцу человѣкъ можетъ быть суровъ и по воззрѣніямъ и по дѣйствіямъ, смотря по тому, какую преслѣдуетъ систему. О кроткихъ и разумнѣйшихъ римскихъ императорахъ исторіи говорятъ, что они были наиболѣе жестоки къ христіанамъ. Такую систему жестокости признавали они необходимою для имперіи. Суровую же систему признавалъ необходимою для Израиля и Моисей, съ безконечною, однакоже, равностію въ цѣлесообразности и успѣхѣ. Разумнѣйшіе римскіе императоры, сурово поступая съ христіанами, утвердили христіанство и ускорили паденіе римской имперіи. А Моисей своею системою утвердилъ несокрушимое бытіе своего народа. Утвердивъ во Израилѣ именно двустороннюю систему суровости, для иноплеменниковъ и для самихъ израильтянъ, Моисей, обособивъ этотъ народъ на вѣка и тысячелѣтія, положилъ въ основу его бытія неодолимое Божіе предопредѣленіе. Дѣйствительно, по пророчествамъ Моисея, пока этотъ народъ, ограждаемый суровымъ законодательствомъ, пребывалъ вѣренъ Богу израилеву, до тѣхъ поръ онъ былъ несокрушимъ, несмотря на свою малость, несмотря на то, что поселился на Суэзскомъ перешейкѣ, на самомъ проходѣ между двумя, впоследствии между тремя мірами: Африканскимъ, Азіатскимъ и Европейскимъ. Это-фактъ. Всѣ завоеватели топтали этотъ народъ своею пятою.

Народъ между тѣмъ все жилъ своею высоко-замѣчательною исторіею. И сравнительно процвѣталъ, пока хранилъ вѣру отцовъ своихъ, даже побѣждалъ враговъ своихъ. Но лишь только 10-колѣнное израильское царство измѣнило Богу отцовъ своихъ, вмѣстѣ съ тѣмъ оно измѣнило и національности, измѣнило и счастью своему, вѣрѣе — и счастье его измѣнило ему, измѣнила самая жизнь. Оно быстро уничтожилось. А малое 2-хъ-колѣнное царство Иудейское, болѣе или менѣе вѣрное завѣтамъ отцовъ, протянулось своимъ политическимъ существованіемъ даже до Иисуса Христа, почти тысячу лѣтъ. Но чудо предопредѣленія Божія, раскрытаго у Моисея и апостола Павла! Особо покрываемый промысломъ этотъ плотской Израиль, понявъ Моисея не въ смыслъ христіанской универсальности, а въ смыслъ еврейско-національной узкости, какую нашъ якобы мудрецъ приписываетъ самому Моисею, — покрываемый Промысломъ Израиль не только прошелъ чрезъ два тысячелѣтія христіанской исторіи, чрезъ громадное невообразимо грозное горнило всяческихъ гоненій, цѣлымъ, крѣпкимъ и страшнымъ въ своемъ неодолимомъ терпѣніи, не только сохранился въ своей національной самозамкнутой обособленности, но и грозитъ забрать въ свои руки весь міръ, со всеми его благами, со всеми результатами міроваго развитія, со всеми огражденіями свободы христіанскихъ да и всѣхъ народовъ. Между тѣмъ этотъ народъ, закаленный въ своемъ характерѣ талмудическими толкованіями Моисея, и до сихъ поръ поддерживаетъ свою кагалную замкнутость не инымъ чѣмъ, какъ тѣмъ же суровымъ духомъ узко понятаго своего законодателя Моисея, какъ и соответственными сему далеко не мягкими мѣрами, особенно же въ воспитаніи дѣтей.

Надняхъ одинъ человекъ, близко поставленный къ этому дѣлу, просилъ моего совѣта, какъ бы это сдѣлать, чтобы еврейскіе меламды, воспитатели дѣтей, мягче обращались съ своими питомцами, такъ какъ де „они ужасъ какъ жестоко поступаютъ съ дѣтьми“, что мой собесѣдникъ постоянно видитъ и наблюдаетъ и отлично знаетъ, какъ онъ говорилъ. На это я ему сказалъ: „напрасно вы будете хлопотать объ этомъ. Эта сила еврейства несокрушима. Да, несокрушимость эта и заключается въ суровости еврейскаго духа, который выражается и въ суровости воспитанія. Посмотрите, въдъ еврейскія дѣти построены изъ та-

кого же мяса и костей, какъ и мы: нашимъ дряблымъ воспитаніемъ, отрѣшивъ его отъ еврейскаго, ихъ легко сдѣлать такими же дряблыми полу-русскими, какъ наши дѣти. Но просидеть это дитя свои дѣтскіе юношескіе годы за школьною скамьей у своего мелама, и изъ ребенка-человѣка выходитъ закаленный еврей. Посмотрите также на магометанъ,—я ихъ видѣлъ вблизи, въ Уфимскомъ краѣ. Всякій ребенокъ магометанскій, какъ мальчикъ, такъ и дѣвочка, получаетъ свое образованіе непременно въ медресе при мечети, непременно у своего муллы и жены его. И посмотрите, изъ каждаго татарскаго ребенка вырабатывается и выпускается въ жизнь ярый огневый поклонникъ Магомета. Но и тамъ мѣры воспитанія также не мягки, суровѣ суровы. Эта суровость воспитанія, непременно религіознаго, благотворна какъ для магометанства, такъ и для еврейства. Суровымъ воспитаніемъ вырабатывается самое еврейство, какъ и магометанство. Такъ и въ католичество воспитываются горячіе католики,—именно непреклонною требовательностію воспитательной системы, но системы непременно религіозной. Такъ и мы въ послѣднее время взяли за умъ,—заводимъ церковно-народныя школы, да мало, да холодно, да не безъ противоборства. Иначе рухнетъ многое...

Выгодно ли положеніе христіанства предъ еврействомъ? Увы! Христіанство, да, есть религія Божественная и совершеннѣйшая. Но пока духъ христіанства былъ крѣпокъ, пока воспитаніе пропитано было этимъ духомъ и впитывало его даже духомъ суровости, до тѣхъ поръ европейскіе христіанскіе народы крѣпли, росли, мужали и міръ побѣждали... Теперь же, когда разсудочный анализъ и крѣпкихъ и тупыхъ головъ повально разрушаетъ основы христіанскаго ученія, когда духъ христіанской дисциплины отлетаетъ отъ семействъ, когда въ христіанскихъ воспитательныхъ учрежденіяхъ видѣрился духъ обратно противоположный свято-отеческому, когда этотъ духъ обязалъ старѣйшихъ спрятать предъ дѣтьми всякія мѣры отеческихъ побужденій: напротивъ, дѣти вооружились всевозможными мѣрами отпора противъ старѣйшихъ, даже мѣрами всякихъ видовъ гоненія противъ воспитателей,—христіанскія европейскія общества, вслѣдъ за склоненіемъ уха къ анализу, склонились и всѣми душевными силами къ разложенію общественныхъ основъ. И посмотрите

на Европу. Гдѣ заворотъ разрушительныхъ стремленій, тамъ въ мятежномъ круговоротѣ, въ первыхъ рядахъ, мятется воспитывающееся юношество, которому слѣдовало бы сидѣть за свамьей и книгою, а не царства преобразовывать. Оно и естественно. Юность болѣе чутка къ грядущимъ переворотамъ, толкаемая инстинктомъ общественнаго развитія, будь это и разложеніе, будь это и разрушеніе. И ближайшею стадіею этого разрушительнаго процесса бываютъ холодность, вражда, отвращеніе сперва къ религіознымъ основамъ сложившейся исторической единицы, потомъ къ государственнымъ, а далѣе и къ народнымъ. Русскій патріотизмъ уже кажется коренному русскому, что называется столбовому дворянину — графу Льву Толстому, продуктомъ превратнаго воспитанія. Да, онъ не ошибается: русскій патріотизмъ былъ до сихъ поръ продуктомъ воспитанія, только не превратнаго, а естественнаго, родоваго, истинно русскаго. Такъ исключительность и еврейскаго народнаго эгоизма, корнями своими питается изъ суроваго еврейскаго воспитанія и питомецъ меламдовъ сторожить надъ всеми нашими храмами науки, скоро ль они додѣлаютъ свое дѣло чтобы съ своимъ талмудомъ въ рукахъ возсѣсть на хребтѣ всей европейской учености, закабаливъ ее, а съ нею и весь міръ, на свою службу въ египетское рабство. Евреи въ это вѣруютъ, евреи громко это предсказываютъ, и это, какъ видите, обьывается во очію нашу. И причина этому одна — та, что евреи вѣруютъ своему Моисею, а глаголющіеся быти хрістіане, многіе, многіе интеллигентные, какъ и нашъ оный мудрецъ, не вѣруютъ ни Моисею, ни Христу, анализируютъ, хулятъ, яже не вѣдятъ, а яже вѣдятъ по своему естественному, животно-человѣческому разсудку, тѣмъ растлѣваются и растлѣвають. Аминь.

О ФРАНЦУЗСКИХЪ СТАРО-КАТОЛИКАХЪ.

Въ прошломъ году, въ бытность въ Парижѣ, я написалъ о. Гиацинту Луазону, прося у него свиданія. Онъ письмомъ указалъ мнѣ дни и часы изъ удобныхъ мнѣ, и я отправился къ нему въ домъ на окраинѣ Парижѣ. О. Гиацинтъ былъ занятъ, и ко мнѣ выбѣжалъ сынъ его, Павелъ, мальчикъ лѣтъ 14, „другъ русскихъ“, какъ отрекомендовалъ мнѣ его впоследствии отецъ, извинился за отца, провелъ въ гостинную, зажегъ свѣчи. Оставшись одинъ, я ходилъ по небольшой и просто убранной комнатѣ, останавливаясь то передъ каминомъ, на которомъ стояла небольшая фотографія съ картины Пюкгорста: „Христосъ утѣшитель“ (молодой еще человекъ, въ одеждѣ пилигрима или кающагося, въ глубокой скорби припавъ къ колѣнамъ полнаго думы и кротости Христа, сидящаго на престолѣ), то передъ тѣмъ угломъ комнаты, гдѣ висѣла фотографія хозяина, еще въ одеждѣ католическаго духовнаго: таковъ онъ былъ, когда до 1870 г., краснорѣчивый и знаменитый проповѣдникъ, онъ являлся горячимъ борцомъ за церковь, за римскую церковь, которую онъ понималъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ позднѣе объяснилъ ее Ватиканскій соборъ. Отворилась дверь, и меня со старой французской вѣжливостью привѣтствовалъ человекъ лѣтъ 60, бодрый, старчески полный, одѣтый очень просто, съ медленными и изящными движеніями, съ пріятнымъ и умнымъ лицомъ. Сѣдые волосы, одежда англійскаго священника, это былъ „ректоръ ка-

еолической галликанской церкви⁴, о. Пиаццить Луазонъ (Pere Hyacinthe Louzon, récteur de l'Eglise Catholique Gallicane).

Разговоръ его также оказался пріятенъ и уменъ. О. Пиаццить произвелъ на меня впечатлѣніе человѣка глубоко искренняго въ своихъ религіозныхъ стремленіяхъ и истинно христіанскаго по настроенію. Его отвѣты и опредѣленія плѣняли меня точностью и ясностью; его вопросы—сердечностью и наивностью.

Какъ наше духовенство, онъ сильно любитъ свою родину. Когда онъ не говоритъ прямо о религіи, десятое слово его — Франція, любимая мысль — о ней¹).

Я три раза видѣлся съ о. Пиаццитомъ и два раза подробнѣе бесѣдовалъ съ нимъ. Тѣмъ, что у меня записано изъ этихъ бесѣдъ, я отчасти дополняю излагаемое за сямъ по печатнымъ источникамъ о Галликанской церкви.

Въ дѣлѣ столь сложномъ и столь серіозномъ я боюсь довѣрять собственнымъ мало подготовленнымъ сужденіямъ и впечатлѣніямъ и потому принимаю эту систему выписокъ. Но разговаривая о старо-католикахъ съ русскими духовными и религіозно-образованными свѣтскими людьми, я замѣтилъ, что даже въ этихъ кружкахъ доселѣ еще неопредѣленны и смутны, а порой даже превратны понятія о старо-католикахъ. Поэтому я думаю, что предлагаемыя скудныя свѣдѣнія, хотя и въ такомъ изложеніи, могутъ быть и интересными, и полезными для русскихъ читателей.

I.

Основные положенія Галликанской церкви о. Пиаццить, еще при началѣ организаціи реформы, въ концѣ 70 годовъ, выразилъ, въ краткомъ изложеніи, слѣдующимъ образомъ²):

¹) Не случайно, конечно, духъ истинной вселенскости соединяется съ духомъ любви къ роднѣ. Искусственная централизація учитъ не любить частнаго, ради общаго; децентрализація учитъ не цѣнить дѣльнаго, и значить, не любить тепло своего; вселенскость учитъ любить все въ отдѣльности и цѣломъ, какъ живое соединеніе этихъ живыхъ отдѣльностей.

²) «Литургія католической галликанской церкви, съ приложеніемъ краткаго катехизиса и программы католической реформы». 4 изданіе, 1883 г. (Liturgie de l'Eglise Catholique Gallicane, suivie d'un abrégé du cathéchisme et d'un

Сказавъ о Богѣ славимомъ во Св. Троицѣ, о предвѣчномъ Словѣ, воплотившемся и спасшемъ міръ, и о церкви, основанной Господомъ Іисусомъ Христомъ, онъ продолжаетъ:

„Церковь существенно—одна, какъ Богъ, чью славу она проявляетъ всей землѣ, и какъ человечество, изъ котораго она сдѣлается со временемъ одну семью братьевъ, одинъ народъ царей и священниковъ: „Азъ въ нихъ, и Ты во Мнѣ, да будутъ совершени воедино, и да разумѣетъ міръ, яко Ты Мя послалъ еси“! (Ев. Іоан. XVII, 23). Поэтому мы говоримъ въ Символѣ Вѣры: „Вѣрую во едину святую соборную и апостольскую церковь“.

Начальное таинство, дающее входъ въ церковь, едино, какъ церковь едина. Кто былъ крещенъ водою и Духомъ, во имя божественной Троицы, тотъ получилъ начало новой жизни, тѣмъ самымъ присоединенъ къ видимому обществу чадъ Божіихъ. Не бывають крещены римляниномъ, грекомъ или протестантомъ, но христіаниномъ въ церкви единственной и вселенской. „Едино тѣло, единъ духъ, говоритъ ап. Павелъ, якоже и званіе бысте во единѣмъ упованіи званія вашего. Единъ Господь, едина вѣра, едино крещеніе“ (Ефес. 4, 4—5). Символъ вѣры добавляетъ: „Исповѣдую едино крещеніе во оставленіе грѣховъ“.

Единство крещенія, основа единства церкви, предполагаетъ три другія основы единства: единство вѣры, единство богочтенія, единство священноначалія. Единство вѣры есть первое изъ этихъ единствъ, потому что человѣческая душа живетъ прежде всего истиной и потому что церковь, супруга воплотившагося Слова, подобна женѣ, облеченной въ солнце (Апок. 12, 1) Это единство состоитъ въ томъ, что христіане обще исповѣдуютъ истины откровенія, какъ онѣ возвѣщены Христомъ и апостолами, какъ онѣ содержатся въ богодухновенныхъ писаніяхъ Ветхаго и Новаго Завѣта, какъ, наконецъ, онѣ объяснены и опредѣлены соборами дѣйствительно вселенскими, принятыми во всей церкви до раздѣленія ея, и авторитетъ которыхъ равно признается тремя историческими вѣтвями христіанства: римскими католиками, восточными православными, англійскими и американскими епископальными.

programme de la réforme Catholique. Quatrième édition. Paris, à l'Église Catholique Gallicane, rue d'Arras, 3, et chez Grassart, rue de la Paix, 2. 1883)

Неправильно называются вселенскими соборы бывшіе въ римской церкви по раздѣленіи Востока и Запада. Въ дѣйствительности они представляютъ лишь часть церкви, и слѣдовательно, имѣютъ лишь относительное значеніе. Духъ истины горюилъ и будетъ говорить съ полнотою лишь въ единствѣ, сохраненномъ или вновь приобрѣтенномъ.

Единство богопочтенія имѣетъ цѣлью создать одно и то же поклоненіе на землѣ, поклоненіе прежде всего внутреннее и духовное, но которое должно также выражаться въ чувственныхъ дѣйствіяхъ, соответственно смѣшанной природѣ чловѣка и Божественному предначертанію въ воплощеніи. Единство богопочтенія не исключаетъ различія въ обрядахъ, когда эти послѣдніе соответствуютъ разнообразному духу племенъ и измѣняющимся потребностямъ времени; но оно противъ всего, что отзывается расколомъ или септою, всего, что стремится раздѣлять, а не соединять, и повтому оно сохраняетъ, даже внѣшне, извѣстныя стороны общими и неизмѣнными. Это прежде всего—таинства, знамя и орудія благодати, и главнымъ образомъ крещеніе и причащеніе. Совершеніе евхаристіи есть центральный актъ культа и всей жизни церкви: этимъ именно актомъ Иисусъ Христосъ, становясь болѣе непосредственно присутствующимъ въ своей церкви, какъ священникъ и какъ жертва единственная и пребывающая, совершаетъ великое единство людей съ Богомъ и людей между собою. „Единое тѣло есмь мы мнози: вси бо отъ еднаго хлѣба причащаемся“.

Хранитель двухъ предъидущихъ единствъ: единства вѣры и единство богопочтенія, единство священноначалія состоитъ въ томъ, чтобъ частныя церкви, призванныя составлять вселенскую церковь, управлялись по первобытному порядку епископами, священниками и діаконами. Епископы, главы христіанской общины, поставляютъ священниковъ и діаконівъ, какъ ихъ помощниковъ, а сами поставляются другими епископами, которые должны восходить, въ несомнѣнной и непрерывной послѣдовательности, до апостоловъ Господа, откуда происходитъ весь законный авторитетъ и вся дѣйствительная власть въ церкви. „Дадесе ми всяка власть не небеси и на земли“, сказалъ Иисусъ апостоламъ своимъ: „шедше убо научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще ихъ

блюсти вся, елика заповѣдалъ вамъ. И се азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка“ (Мтѣ. 28, 18—20). Въ преданіи католической церкви назначеніе лица правящаго принадлежитъ народу, черезъ выборъ, а власть, которою облачается это лицо, приходитъ отъ Бога, черезъ возложеніе рукъ. Такъ въ удивительномъ соединеніи являются примиренными два враждебные, а между тѣмъ необходимые принципа: демократія и теократія, власть народа и власть Божія.

Христіанскія общины, отвергнувшія епископство, потому что они увидѣли лишь злоупотребленія его, тѣмъ не менѣе составляютъ часть единой церкви, которая обнимаетъ всѣхъ соединившихся съ Иисусомъ Христомъ черезъ крещеніе и исповѣдующихъ себя учениками его; но эти общины лишили себя, поскольку это зависѣло отъ нихъ, благъ ея законнаго управленія. Величайшіе изъ протестантовъ признали это: Меланхтонъ, Гроцій, Лейбницъ, чтобъ не называть другихъ. (Слѣдуютъ свидѣтельства)...

Не разрывая сразу связи съ древнимъ устройствомъ церкви, римскіе католики незамѣтно, но глубоко измѣнили это устройство, подчинивъ власти главенствующей (*primois souverain*) и въ концѣ концовъ непогрѣшимой, епископовъ, снизошедшихъ на степень викаріевъ одного изъ своей среды. Безъ сомнѣнія, первенство восходитъ къ началу церкви: установленное или по крайней мѣрѣ представляемое въ лицѣ ап. Петра, оно было признано за римской кафедрой вселенскими соборами, и притомъ для него было основаніе въ потребностяхъ католическаго общества. Но для того, кто умѣетъ читать исторію въ ея подлинныхъ памятникахъ, нѣтъ почти ничего общаго между этимъ скромнымъ и благодѣтельнымъ первенствомъ и папствомъ, какъ оно развилось съ IX вѣка. (Свидѣтельство Григорія Великаго).

Притомъ, сколь бы ни уважалось въ первые вѣка это учрежденіе первенства, изъ него не дѣлали существеннаго условія единства. Тогда говорили: церковь неотдѣлима отъ епископа, *Ecclesia in episcopo*; но никто не думалъ говорить: церковь неотдѣлима отъ папы. Исторія этой эпохи знакомитъ насъ со многими знаменитыми церквами, которыя не имѣли никакого отношенія съ церковью римской и которыя между тѣмъ считались вполне католическими. Я назову лишь тѣ, на противоположныхъ концахъ извѣстнаго тогда міра: церковь армянскую, древнѣйшую,

какая воздвиглась въ предѣлахъ римской имперіи; и эту древнюю британскую церковь, которая въ VII вѣкѣ противопоставила столь энергичное сопротивленіе главенству и обычаямъ Рима, прежде чѣмъ подчиниться имъ.

Единая въ вѣрѣ, въ богопочтеніи и въ управленіи въ смыслѣ, который мы только-что объяснили, католическая церковь дѣлится на три главныхъ вѣтви: церковь восточную, или греческую; церковь западную или римскую, и церковь англо-американскую или епископальную, которая сама есть лишь отпрыскъ латинской вѣры.

По несчастію временъ и по винѣ людей, эти различия, законныя сами по себѣ, были доведены до раздѣленія, ибо названныя нами церкви не соединены болѣе связью церковнаго общенія и обвиняютъ другъ друга въ заблужденіяхъ даже относительно вѣры. Но раздѣленіе скорѣй въ людскихъ недоразумѣніяхъ и страстяхъ, чѣмъ въ дѣйствительности вещей, и въ послѣднее время видно было, что соглашеніе стало легкимъ между тѣми изъ грековъ, которые не суть рабы буквы и формы, тѣми изъ римлянъ, которые знаютъ или не отвергають прошлаго своей собственной церкви, и тѣми изъ англичанцевъ, которые остались или вновь стали вѣрными основнымъ принципамъ католичества.

Настоящая обязанность просвѣщенныхъ и вѣрныхъ членовъ каждой изъ этихъ церквей есть работать сообща для сближенія, которое, несомнѣнно, — въ волю Божіей и которое, не создавая единообразія, притомъ и мало желательнаго, положило бы конецъ всякому раздѣленію. Такимъ образомъ напротивъ фиктивнаго и угнетающаго единства современнаго Рима появилось бы истинное католичество, такъ хорошо опредѣленное величайшимъ учителемъ латинской церкви или по крайней мѣрѣ, по нему: „въ необходимомъ — единство; въ сомнительномъ — свобода; вездѣ и повсюду — любовь“ (*In necessariis unitas; in dubiis libertas; in omnibus charitas* — блаж. Августинъ ²).

² По отношенію къ желанію свободы надо замѣтить, что въ противоположность Риму, о. Гіацинтъ въ проповѣдяхъ своихъ горячо и искренно ратуетъ за свободу совѣсти и за свободу относительно тѣхъ мнѣній, которыя не могутъ быть признанными догматическими, но имѣютъ собственно научный характеръ: сюда онъ

Затѣмъ слѣдуетъ выраженіе надежды, что и римская церковь нѣкогда „обратившись, утвердитъ братій своихъ“, и картина объединенной церкви, воительницы, торжествующей съ единственными оружіями: слова и любви и водворяющей царство Христово въ міръ семь (Апок. 11, 15).

За этимъ изложеніемъ „основаній“ идетъ практическая „программа католической реформы“: она выражается въ пяти положеніяхъ: „1) отверженіе непогрѣшимости папы; 2) выборъ епископовъ духовенствомъ и народомъ; 3) совершеніе общественнаго богослуженія и чтеніе Библии на народномъ языкѣ; 4) свобода брака для священниковъ; 5) свобода и нравственность исповѣди“.

Это стремленіе уврачевать главнѣйшія язвы, причиненныя церкви Римомъ, такъ развивается подробнѣе, держась почвы положенія нашихъ западныхъ братій.

„I. Мы отвергаемъ догматъ непогрѣшимости папы. Это отверженіе необходимое условіе реформы римской церкви и соединенія различныхъ вѣтвей церкви христіанской. Непогрѣшимость папы есть новый догматъ, котораго не было въ нашихъ катихизисахъ до 1870 г. и который есть дѣло собора невселенскаго и несвободнаго, о которомъ о. Гратри сказалъ справедливо: „это была западня, за которой послѣдовалъ насильственный переворотъ!“

II. Мы требуемъ, чтобы епископы избирались духовенствомъ и народомъ вѣрныхъ. Въ первые вѣка христіанства эти выборы были въ ходу и дали церкви святѣйшихъ, просвѣщеннѣйшихъ и вліятельнѣйшихъ служителей. Названный властью свѣтской, епископъ есть болѣе или менѣе чиновникъ государства. Названный папою, онъ перестаетъ быть равнымъ ему и становится его вассаломъ. Устройство основанное на конкордатахъ соединяетъ въ противорѣчивомъ совмѣщеніи неудобства обѣихъ системъ; влекомые въ противоположныя стороны, епископы вступаютъ въ глухую борьбу съ Римомъ, или принимаютъ положеніе почти

относить и всѣ вопросы біологическіе, геологическіе, историческіе и литературные, имѣющіе отношеніе къ Библии. Намъ кажется, что при современномъ строѣ научной и литературной жизни на Западѣ и нельзя было бы съ успѣхомъ ставить дѣло на иныхъ основаніяхъ.

возмутительное противъ государства. Выбранные духовенствомъ и народомъ, они будутъ владѣть ихъ довѣріемъ и будутъ управлять въ согласіи съ ними. Церковь, какъ ее опредѣляли нѣкогда, есть народъ, соединенный со своимъ епископомъ: *plebs adunata sacerdoti*. Выборы, въ концѣ концовъ, не будутъ безъ проверки. Какъ въ первые вѣка, избранные епископы должны будутъ получать посвященіе отъ другихъ епископовъ, которые имѣли бы право и обязанность отказать въ этомъ посвященіи лицу недостойному.

III. Общественное богослуженіе должно быть совершаемо на языкѣ всѣмъ доступномъ. Такъ было въ первые времена, ибо латинскій языкъ былъ тогда въ употребленіи въ нашихъ странахъ. Выдвигаясь въ послѣдствіи между народомъ и духовенствомъ, стѣна мертваго языка создала какъ бы двѣ отдѣльныя церкви: одну — церковь священниковъ, въ которой хранятся тайны Библіи и богослуженія; другую — церковь мірянъ, не понимающую ни того, что Богъ говоритъ человѣку въ откровеніи, ни того, что человѣкъ отвѣчаетъ Богу въ молитвѣ⁴⁾. Этотъ родъ отлученія христіанскаго народа былъ какъ бы запечатлѣнъ преимуществомъ, которое духовенство произвольно присвоило себѣ, въ продолженіи нѣсколькихъ вѣковъ, пить одно у алтари чашу искупленія, о которой Иисусъ Христосъ сказалъ: „пійте отъ нея вси“. Причащеніе подъ обоями видами имѣетъ болѣе высокое значеніе, чѣмъ предполагаютъ обыкновенно, и его восстановленіе составляетъ необходимую часть нашей программы.

IV. Свобода брака для священниковъ есть центральный и рѣшительный пунктъ въ реформѣ. Мы уважаемъ безбрачіе, какъ законное, спасительное и высокое исключеніе, но подъ условіемъ, чтобъ безбрачіе было дѣйствительнымъ, а не кажущимся, свободнымъ, а не вынужденнымъ, свободнымъ не только при началѣ, но на всемъ продолженіи своемъ; такимъ образомъ, чтобъ всегда было дозволено человѣку, поставленному Христомъ подъ царскій законъ свободы, перейти отъ безбрачія святыхъ къ браку святыхъ и чтобъ не говорили повтому, что онъ отступаетъ или опускается. Апостолъ Павелъ сказалъ, говоря о бракѣ: „тайна сія велика есть“. Апостолы были большею частью

⁴⁾ Слова потрясающія, какъ и слѣдующія за ними!

женаты, и первый Петръ. Даже донынѣ, на Востокъ католическое духовенство женато, при полномъ одобреніи папы. Съ насильственнымъ безбрачіемъ уничтожатся ужасныя злоупотребленія учрежденія столь древняго, и если привести его къ его истинному духу, столь благодѣтельнаго, какова исповѣдь. При томъ, везвращая священнику семейный очагъ, его освободили бы отъ порабощенія чужеземной власти и въ тоже время примирили бы съ человѣческой природой вообще и съ патриотизмомъ въ частности. „Позволить священникамъ жениться, говорилъ папа Пій IV, значитъ низвести папу къ положенію римскаго епископа“.

V. Наконецъ мы требуемъ свободы и нравственности исповѣди. Мы только что сказали, каково уваженіе наше къ этому учрежденію, правильно понимаемому. Иисусъ Христосъ далъ своимъ апостоламъ власть отпускать грѣхи. Это великое знаніе прощенія есть одинъ изъ священнѣйшихъ признаковъ католической церкви. Но не должно, чтобы исповѣдь дѣлалась орудіемъ паденія для совѣстей или орудіемъ господства для священниковъ. Должно чтобы исповѣдь частная, устная, оставалась свободной и нравственной.

Частная исповѣдь должна быть всегда свободной. Мужественной совѣсти принадлежитъ испытать себя, какъ сказалъ апостоль, и опредѣлять въ своемъ внутреннемъ горнилѣ отдѣльные случаи, когда полезно или даже необходимо открыться священнику.

Исповѣдь должна быть кромѣ того нравственна, т.-е. она не должна переходить въ допросъ со стороны исповѣдующаго, ни въ личное отреченіе со стороны кающагося.

Въ случаяхъ, когда частная исповѣдь не необходима или невозможна, вѣрующіе будутъ прибѣгать къ исповѣди совершенной передъ Богомъ, въ тайникѣ совѣсти ихъ, съ живою вѣрою и совершеннымъ сокрушеніемъ, и къ исповѣди общественной, совершенной при богослуженіи церкви, по общему чину установленному для общественнаго богослуженія, и сопровождаемой общественнымъ отпущеніемъ, которое преподается священникомъ“.

„Такимъ образомъ, продолжаетъ излагаемая нами книжка, программа католической реформы — прежде всего дисциплинарная,

практическая, нравственная; но возвращая въ церковь духъ христіанской свободы и духовности, дѣлають достаточно, чтобы произвести въ ней глубокое преобразование. Безъ необходимости вступать въ преждевременные споры, въ полемику полную недоразумѣній и страстей, о вопросахъ, которые раздѣляютъ церковь,—мы увидимъ, какъ сами собой падуть доктринальныя преувеличенія и суевѣрные обычаи, которыхъ не должно смѣшивать съ догматами, открытыми Богомъ и вѣрно сохраняемыми католической церковью. Такъ, трудясь надъ реформой нашей собственной церкви, мы приготовляемъ, въ нашу долю, то будущее соединеніе всѣхъ церквей, о которомъ Иисусъ Христосъ сказалъ: „будетъ едно стадо и одинъ пастырь“.

„Повторяемъ еще, мы не хотимъ образовать секты.

Отнынѣ мы смотримъ вполне какъ на братій и мы принимаемъ къ общенію въ евхаристіи, не требуя отъ нихъ отдѣленія отъ ихъ частной церкви, всѣхъ тѣхъ, которые исповѣдуютъ католическій Символь вѣры, искренно желаютъ возстановленія видимаго единства церкви и поклоняются Иисусу Христу, таинственно, но дѣйствительно, присутствующему во Святыхъ Тайнахъ.

Мы молимся поименно, при принесеніи св. жертвы, за трехъ епископовъ, предстоящихъ тремъ главнымъ вѣтвямъ католическаго христіанства: за епископа римскаго, за епископа константинопольскаго, за епископа кентерберійскаго; и взирая еще выше, къ верховному Главѣ всей церкви, Спасителю и Господу нашему Иисусу Христу, мы молимъ непрестанно, да будетъ „едино стадо и одинъ Пастырь“⁵⁾.

⁵⁾ Относительно не господства, а первенства папы въ древнемъ смыслѣ интересно привести два отрывка изъ рѣчей о. Гіацинта: «я называлъ епископа римскаго... Церковь восточная и церковь англиканская признають въ его кафедрѣ первую изъ патріаршихъ кафедръ. Правда, что церковь властью первыхъ вселенскихъ соборовъ присвоившая это преимущество городу Риму, можетъ по обстоятельствамъ, перенести его на другой городъ. Знаменитые римскіе богословы не затруднялись признать это,—назову лишь кардинала Николая Кузу... «Учрежденіе первенства возстановится ли когда-либо въ своей первоначальной чистотѣ и въ то же время въ условіяхъ соотвѣтствующихъ современнымъ нуждамъ человѣчества? Великіе и христіанскіе умы думали такъ. Одинъ изъ нихъ, котораго я люблю приводить, Борда-Демуленъ писатель 1855 года: «центръ религіи былъ перенесенъ изъ Иерусалима лишь временно, въ продолженіе обяычешагося состоянія цер-

Изложивъ „программу реформы“, принятую въ галликанской церкви, мы хотѣли бы сказать нѣсколько словъ и о всей книжкѣ, въ составѣ которой она нынѣ печатается. Заглавіе книжки мы привели выше. Послѣ предисловія, изъ котораго видно, что книжка предлагается „вѣрнымъ и друзьямъ католической галликанской церкви“, слѣдуетъ часть первая — общественное богослуженіе. Сначала общая исповѣдь (чтеніе вслухъ священникомъ десяти заповѣдей — при пѣніи народа: „Господи помилуй насъ и направь сердце наше соблюдать законъ сей“ и двухъ заповѣдей Новаго Завѣта Мтѣ. 22, 25 и слѣд.; вслѣдъ затѣмъ общее отпущеніе, преподаваемое священникомъ ⁶⁾). Далѣе формула частнаго отпущенія („Господь нашъ, Иисусъ Христосъ, всевышній Іерей, да проститъ и разрѣшитъ тебя! И я, властью, которую я получилъ отъ Него и Его святой церкви, хотя будучи весьма недостойнъ, разрѣшаю тебя отъ всѣхъ грѣховъ твоихъ: во имя Отца, Сына и Святаго Духа. Аминь).

Далѣе слѣдуетъ чинъ обыкновенной воскресной литургіи, примѣнительно къ тому, какъ она совершалась до IX в. въ галликанской церкви (причемъ причащеніе у мірянъ совершается подъ обоими видами отдѣльно, какъ у насъ причащеніе священнослужителей). Символъ вѣры въ текстъ литургіи приводится въ западной формѣ, причемъ при словахъ „отъ Отца и Сына“ дѣ-

кви. Пребыванію папы въ Іерусалимѣ соответствуетъ могучая вліятельность священства въ новый періодъ церкви на обращеніе и освященіе народовъ... Я съ своей стороны не рѣшаюсь поднимать божественнаго покрывала, скрывающаго столь темное нынѣ будущее христіанской общины. Я мало надѣюсь на людей но жду всего отъ Бога. При видѣ глубокихъ колеи, въ которыя все болѣе и болѣе заходятъ католики и протестанты съ одной стороны, рационалисты — съ другой, я утѣшаюсь, какъ утѣшался уже Ж. де-Местръ въ началѣ этого страннаго вѣка: «пока я могъ, писалъ онъ другу, я сохранилъ надежду, что вѣрные (Ж. де-М. былъ горячимъ ультрамонтаномъ) будутъ признаны къ воссозданію зданія; но мнѣ кажется, что новые работники идутъ въ глубокой тѣмѣ будущаго и что Провидѣніе говоритъ: *Esse nova facta omnia*» (Рѣчи 1878 года, стр. 77 и 161).

⁶⁾ У англиканцевъ въ началѣ утренней и вечерней церковной молитвы, словами избранныхъ мѣстъ изъ Писанія призываютъ вѣрныхъ къ покаянію; затѣмъ произносятся общее покаяніе и преподается общее отпущеніе священникомъ. Передъ литургіей же читаются въ такомъ же порядкѣ, какъ у о. Луазона, десять заповѣдей и съ тѣмъ же повторяющимся отвѣтомъ вѣрныхъ; но отпущеніе вслѣдъ затѣмъ не произносится.

дается сноски: „присоединеніе словъ и Сына (Filioque) справедливо ставится грѣхами въ упрекъ латинянамъ. Сдѣланное безъ православной власти, то-есть безъ власти вселенскаго собора, оно не можетъ быть разсматриваемо какъ неотъемлемая часть католическаго символа и имѣть, по крайней мѣрѣ доселѣ, лишь мѣстное значеніе. Оно выражаетъ тѣмъ не менѣе высокую догматическую истину и не представляетъ неудобства, если его объяснять вмѣстѣ со св. Ѳомой Аквинскимъ: „духъ исходитъ отъ Отца черезъ Сына“. Молитва за трехъ епископовъ приведена въ такой связи: „итакъ Ты, Всемилосердый Отецъ, Исусомъ Христомъ, Сыномъ Твоимъ и Господомъ нашимъ молимъ Тебя и умоляемъ принять и благословить сіи дары, сіи предложенія, сіи жертвы чистыя и непорочныя, которыя мы приносимъ Тебѣ за спасеніе всего міра, а наипаче за Твою святую католическую церковь, да соизволишь Ты даровать ей миръ, сохранить ее, соединить и управить по всей землѣ; и съ нею слугъ Твоихъ: папу римскаго, патріарха Константинопольскаго, архіепископа Кентерберійскаго, епископовъ, священниковъ, дьяконовъ и всѣхъ исповѣдующихъ католическую и апостольскую вѣру“. Послѣ трехъ приведенныхъ именъ сдѣлана сноска: „мы молимы здѣсь за трехъ епископовъ, предстоящихъ въ трехъ главныхъ вѣтвяхъ вселенскаго христіанства и мы просимъ у Бога соединенія церквей, нынѣ раздѣленныхъ“. Единственныя не французскія слова въ литургіи — *Kurie éléison*, которыя, по желанію, допускаются въ пѣнію въ началѣ ея „соотвѣтственно древнему обычаю, въ знакъ общенія между церквами Запада и Востока“.

Далѣе идетъ чинъ краткой вечерни и приводится нѣсколько новымъ гимновъ (въ стихахъ), употребительныхъ въ церкви о. Луазона.

Часть вторая—богослуженіе домашнее—даетъ образцы домашней утренней и вечерней молитвы и чинъ крещенія младенцевъ въ случаѣ смертной опасности (троекратное возліаніе со словами: „крещая тебя во имя Отца и Сына и Святаго Духа, Аминь“).

Третья часть—катехизисъ—заключаетъ въ себѣ коротенькій катехизисъ для дѣтей, составленный Боссюэтомъ; тексты: молитвы Господней, Символа апостольскаго, десяти заповѣдей, мо-

литу Богородицѣ и перечень книгъ Св. Писанія. Каждый изъ этихъ послѣднихъ отдѣловъ сопровождается краткими вступительными замѣчаніями (при апостольскомъ Символѣ стоитъ и сноска на страницу, гдѣ приведенъ Символъ Никейскій, развитіе Символа Апостольскаго). Такъ о заповѣдяхъ говорится: „данное евреямъ на горѣ Синаѣ, черезъ посредство Моисея, Десятословіе перешло къ христіанамъ какъ болѣе точное, вкратцѣ изложенное выраженіе и болѣе торжественное объясненіе закона естественнаго, о которомъ апостолъ Павелъ говоритъ, что всякій человѣкъ носить его написаннымъ въ глубинѣ сердца. Мы должны часто и строго испытывать себя относительно каждой изъ этихъ заповѣдей, по которымъ мы будемъ судимы по смерти. Это испытаніе должно въ особенности дѣлаться вечеромъ, передъ сномъ нашимъ, и когда мы располагаемъ приступить къ таинствамъ Покаянія и Евхаристіи“. Передъ ангельской пѣснью Богородицѣ: „истинные христіане должны тщательно избѣгать суетвѣрій, которыми оскорбляютъ, утверждая, что почитаютъ все-святую Матерь Іисуса Христа; но они тѣмъ болѣе будутъ вѣрны чувствамъ почтенія, любви и упованія, какія должны Ей и какія входятъ въ наслѣдіе каеолической вѣры и благочестія. Молитва, столь распространенная и столь прекрасная, извѣстная подъ именемъ Ave Maria, присвоитъ намъ слова, обращенныя къ Божіей Матери архангеломъ Гавріиломъ и св. Елизаветой (Лук. I, 28 и 42). Затѣмъ слѣдуетъ молитва („Богородице Дѣво“), съ обыкновеннымъ на Западѣ добавленіемъ: „святая Марія, Матерь Іисуса Христа, Господа и Бога нашего, моли за насъ, несчастныхъ грѣшниковъ, нынѣ и въ часъ нашей смерти. Аминь“.

Таково содержаніе этой краткой книжки, далеко не излагающей всѣхъ догматовъ вѣры и всѣхъ частныхъ богопочтенія быть можетъ и съ той мыслью, что ученіе „человѣческой церкви“ не новое, а общехристіанское, и каеолическое, извѣстное много вѣковъ), но весьма опредѣленно замѣчающей общее отношеніе новыхъ галликанцевъ къ этимъ вопросамъ.

II.

Признаками вселенскости для отдѣльныхъ церквей о. Пиаццинтъ считаетъ: 1) православіе вѣры, какъ оно выражено въ Символѣ

вѣры (причемъ прибавленіе Filioque признаетъ неправильнымъ, какъ мы видѣли выше) и въ постановленіяхъ семи вселенскихъ соборовъ; 2) таинства; 3) непрерывность отъ апостоловъ и правильность іерархіи.

Въ составъ понимаемыхъ такимъ образомъ вселенскихъ церквей, о. Пиаццинтъ включаетъ: восточныя православныя церкви старо-католиковъ Голландіи, Германіи, Швейцаріи и Франціи *) англиканскую церковь.

Такимъ образомъ вмѣстѣ ставятся церкви: восточная и англиканская. Но отношенія къ той и къ другой разнятся существенно.

Въ приложеніи къ сборнику рѣчей, произнесенныхъ о. Пиаццинтомъ въ 1878 г. **) находится между другими статейна „восточная православная церковь“, которую и переводимъ здѣсь:

„Предшествующая программа религіознаго единства, въ которой мы старались выразить кратко и точно принципы истинной каеодичности, не есть благородная утопія, ни даже видѣніе далекаго будущаго: она отвѣчаетъ дѣйствительностямъ, ежедневно возрастающимъ. Важность собравій, происходившихъ въ Боннѣ подъ предсѣдательствомъ Деллингера, для соединенія церквей, не ускользнула ни отъ одного серіознаго ума. А между тѣмъ именно въ порядкѣ указанныхъ нами идей состоялось сближеніе между выдающимися людьми, представляющими на этихъ собраніяхъ церкви греко-россійскую, церковь англо-американскую и старо-католиковъ. Несомнѣнно, это сближеніе и есть лишь сближеніе; но позволительно ждать отъ него чего-нибудь болѣе полнаго и лучшаго.

„Скажемъ не обвиняясь и рискуя задѣть гордые и легкомысленные предрассудки римскаго или протестантскаго запада: православная восточная церковь представляется намъ призванной имѣть значительное вліяніе въ дѣлѣ возстановленія, надъ которымъ трудится христіанство. Эта церковь сама ниспала и можно сказать, что въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ ни одна не ниспала такъ, какъ она. Но если, употребляя библейскій образъ, тѣло ея сожжено и истерзано, то ни одна изъ костей ея не была

*) Теперь слѣдовало бы прибавить: «и Австріи».

**) Principes de réforme catholique-conférences de 1878 au cirque d'Hiver — par Hyacinthe Loyson, prêtre.—Paris, Granart, 1878.

сокрушена: „кость не сокрушится отъ него“. Несмотря на свои бѣдствія и можетъ быть благодаря имъ, она избавилась отъ калячей протестантизма какъ отъ преувеличеній романизма, и недвижимая хранительница обѣтованій будущаго равно какъ учреждений прошедшаго, подобная въ нѣкоторомъ родѣ еврейскому народу въ ветхомъ завітѣ, какъ онъ одинокая среди великихъ надменныхъ цивилизацій, повергнутая къ ногамъ дикихъ варваровъ, она тѣмъ не менѣе остается историческимъ столпомъ видимой церкви и слѣдовательно центромъ, который данъ Промысломъ и вокругъ котораго совершаются рано или поздно реформа и единство христіанства.

„Выражаясь такъ, да благоводятъ вѣрить, и не слѣдую никакому сектантскому влеченію и особенно далеко держусь отъ этихъ узкихъ и страстныхъ умовъ, настоящихъ ультрамонтанъ греческаго или русскаго православія, которые требуютъ въ свою пользу, или скорѣй себѣ во вредъ, исключительности и непогрѣшимости, которыхъ къ счастью это православіе не желаетъ, ибо такія притязанія были бы достаточны, чтобъ отдалить отъ него всѣ просвѣщенные умы, равно какъ всѣ благородныя сердца“.

Далѣе приводятся письма: Іоанна Коматера, патріарха константинопольскаго къ папѣ Иннокентію III, и слѣдующее за нимъ на разстояніи семи вѣковъ, посланіе константинопольскаго патріарха 1870 г., по случаю приглашенія со стороны папы Пія IX на ватиканскій соборъ. Прекрасныя письма эти краснорѣчиво свидѣтельствуютъ о глубокомъ и неизмѣнномъ православіи Востока.

„Другая форма индивидуализма есть индивидуализмъ собирательный, по которому какая-нибудь провинція или часть церкви ставитъ себя на мѣсто вселенской церкви. Такова великая ошибка церкви западной, церкви латинской, какъ говорили нѣкогда, церкви римской, какъ говорятъ теперь: она приписываетъ себѣ одной каѳоличество. На Востокѣ есть восемьдесятъ милліоновъ христіанъ, имѣющихъ ту же вѣру и тѣ же таинства, какъ и мы, управляемыхъ епископствомъ, восходящимъ несомнѣнно до Апостоловъ, и которыхъ нѣкогда самъ Римъ созывалъ на свои соборы, въ Ліонъ и во Флоренцію, чтобы договариваться съ ними не о подчиненіи, а о соединеніи.“

„По какому праву говорите вы о католическихъ догматахъ, о всеенской вѣрѣ, совершенно не принимая въ расчетъ этой церкви, древнѣйшей и неизмѣннѣйшей изъ всѣхъ? По какому праву, уединившись такимъ образомъ въ вашемъ гордомъ эгоизмѣ, смѣете вы возвѣщать проткое и святое таинство единенія? „Возлюбимъ другъ друга, да единомыслиемъ исповѣмы Отца и Сына и Святаго Духа!“ — такъ воспѣваетъ церковь греческая въ своей литургіи, и съ этими прекрасными словами вы мнѣ позволите сопоставить другія, не менѣе прекрасныя, которыя какъ бы комментируютъ ихъ и которыми отвѣтили Пію IX патриархи и архископы Востока.

„Непогрѣшимость пребываетъ единственно во вселенности церкви, соединенной взаимной любовію; неизмѣнность догмата, равно какъ чистота обряда, вѣрныя храненію не какой-либо іерархіи, но всего народа церкви, которая есть тѣло Христово (Посланіе Восточныхъ патріарховъ, 6 мая 1848 г.)¹⁰⁾. Вотъ несомнѣнно одно изъ наиболѣе возвышенныхъ и наиболѣе рѣшительныхъ словъ, произнесенныхъ въ наше время, но вмѣстѣ съ тѣмъ — одно изъ наименѣе знаемыхъ. Когда я вижу, какъ эти варвары, какъ мы ихъ называемъ, преподаютъ намъ такіа наставленія, я краснѣю за Западъ, — но въ то же время привѣтствую на Востокъ, въ громъ и крови¹¹⁾, зная — предвѣстникъ могучаго разсвѣта и новыхъ судебъ этой древней церкви!“

О. Гиацинтъ вѣритъ, что внутренно осуществилось уже единство между ею и восточной церковью. Увѣренный поэтому, что современемъ внутреннее единство скажется и внѣшнимъ признаніемъ, онъ терпѣливо ждетъ, когда ходъ событій дастъ осуществиться и этимъ его чаяніямъ. Покамѣстъ же онъ относится къ намъ съ несомнѣннѣйшимъ участіемъ и любовью, исключаящей всякую назойливость и всякую мысль о себѣ: онъ вѣритъ въ наше православіе.

Но считая своихъ столь близкими къ намъ въ теоріи, на практикѣ о. Гиацинтъ, или и вообще старо-католики оказались въ сближеніи съ англиканцами.

Существенное различіе между англиканской и галликанской

¹⁰⁾ О. Гиацинтъ имѣетъ, очевидно, въ виду §§ 16 и 17 Посланія.

¹¹⁾ Чтеніе происходило во время Восточной войны.

церквами — въ культѣ, ибо что касается прибавленія въ символъ, то оно 1) практически, хотя не теоретически раздѣляется и галликанцами, 2) встрѣчается уже и теперь возвращенія и у англиканцевъ¹¹⁾. — Различія культа касаются воцѣрвыхъ, Таинствъ. Признавая необходимость въ церкви Седми Таинствъ, о. Лаузонъ не считаетъ въ то же время существенно важнымъ того, что англиканцы лишь двумъ изъ нихъ даютъ имя Таинствъ: ибо шесть Таинствъ въ дѣйствительности совершаются, и притомъ какъ необходимыя, у англиканцевъ; следовательно споръ о названіи является собственно научнымъ, а не религіознымъ споромъ. Но важно: 1) неправильность ученія объ Евхаристіи, 2) отсутствіе Елеосвященія. Относительно перваго отчасти, по словамъ о. Лаузона, хоть то, что тутъ дается свобода мнѣній— я бы сказалъ: дается вопреки „39 членамъ“ (которые вообще весьма неудовлетворительны, какъ выраженія воззрѣній англиканской церкви, т.-е. далеко не соответствуютъ этимъ воззрѣніямъ), еслибы англиканцы— „ритуалисты“ (т.-е. признающіе Пресуществленіе) не угораздилось даже въ 39 членахъ найти опоры для этой свободы.—Вовторыхъ, практически англиканцы не прилагаютъ молитвы за умершихъ¹²⁾. Между тѣмъ о. Пиаинтъ счи-

¹¹⁾ О. Пиаинтъ передавалъ мнѣ слова одного выдающагося представителя англиканской церкви, который, признавалъ прибавленіе Filioque неправильнымъ, утверждалъ, что народъ въ Англіи не готовъ къ отиѣнъ его: попытка отиѣнъ привела бы сильное волненіе, ибо народъ былъ бы увѣренъ, что «мѣняютъ Троицу». Что касается вопроса, не входящаго въ символъ—о значеніи Св. Преданія, то «6-й членъ» англиканцевъ говоритъ о довѣемости Писанія: но не говоря даже о нестойкости вообще такого ученія, ни о противорѣчій его со всѣмъ строемъ англиканской церкви, достаточно указать, хотя и возмущаемое доселѣ официально, оно разбивается въ английской же церкви съ двухъ сторонъ: «высоко-церковники» постоянно выдвигаютъ въ принципъ ученія примѣтъ древней церкви; «либеральное духовенство» (broad Church — широкая церковь), вообще съ открытой свободой относящееся къ «39 членамъ» однаково опровергаетъ и ученіе объ авторитетѣ папы, и протестантское ученіе о довѣемости Писанія, безъ всякаго руководящаго авторитета: оно указываетъ на нелогичность и неправильность такого воззрѣнія, при которомъ «всякій протестантъ является напой», и при которомъ «массы текстовъ, извлеченныхъ изъ Писанія и употребленныхъ въ противоположныхъ толкованіяхъ лишь затемнили воздухъ».

¹²⁾ Я употребилъ слово «практически», ибо въ теоріи англиканцы, можетъ быть, и не такъ далеки были бы отъ насъ. Приведу два свидѣтельства. Среди направленія, господствующаго въ англиканской церкви, «высоко-церковнаго», одной изъ

тасть необходимой въ церкви молитву за усопшихъ. Онъ не учитъ о „чистилищѣ“ и полагаетъ, что у насъ просто нѣтъ дан-ныхъ, чтобъ судить такъ о мирѣ загробномъ, невѣдомомъ и непонятномъ для насъ. Онъ предпочелъ бы на теоретическій во-просъ отвѣчать, напримѣръ, такъ: „по внутреннему чувству и по наставленію церкви, искони молившейся за умершихъ, мы несомнѣнно знаемъ, что такая молитва необходима; слѣдова-тельно, по смерти есть какое-то состояніе, при которомъ умѣстны эти наши молитвы“¹⁴⁾.

Эти недочеты англійской церкви заставляютъ е. Писцини утверждать, что эта церковь не живетъ полною церковною жизнью, что ей многое еще остается сдѣлать.

Но въ то же время духъ вселенности сохраняется въ англи-канской церкви, правильность ея іерархіи представляется старымъ католикамъ несомнѣнной (вопреки увѣреніямъ католическихъ

и настоящихъ книгъ для духовенства служить чтенію епископа катедрапскаго Книпа: «Двойное свидѣтельство церкви» (The double witness of the Church, by Bishop W. I. Kirby). Въ этомъ сочиненіи высказаны и рѣшающія авторитетомъ по-стоянно высказыватели практика древней церкви. Авторъ въ древнихъ англійскихъ епископъ особо отмѣчаетъ, что въ церкви со временъ Апостольскихъ была не-молитва за умершихъ, и поясняетъ, что въ англійской церкви она упразднена въ виду злоупотребленій и превратныхъ толкованій римскихъ. Но читатель Книпа, привыкнувъ высоко ставить практику древней церкви, очевидно, придаетъ значеніе этому обычаю, случайно упраздненному въ его церкви.—Въ Anglican Church Magazine, органѣ англійскихъ церквей на материкѣ Европы помѣщена была въ 1887—1888 г. прекрасная статья: «Историческія черты современнаго романизма». Статья эта написана лицомъ пожимымъ и выдающимся въ церкви, кажется, однимъ изъ континентальныхъ епископовъ. Здѣсь, по рассказъ о католическихъ запо-койныхъ обѣдахъ мы находимъ такое мѣсто: «Можно сказать, что все это не-многимъ болѣе ходатайства за нашихъ живыхъ друзей и просьбы о ходатайствѣ съ ихъ стороны. Если мы вѣримъ, что они живы и живутъ созданіемъ и послѣ смерти, то почему намъ не продолжать того же обычая ходатайства, какъ когда они были на землѣ? Но однимъ изъ послѣдствій такой доктрины о Чистилищѣ и ученія, собравшагося вокругъ нея, было, повидимому, возникновеніе преграды на пути взаимнаго ходатайства между живыми; такъ, что стало обя-зательнъ и вошло въ пословицу въ нѣкоторыхъ частяхъ римско-католической церкви не молиться ни за кого кромѣ умершихъ. Такимъ образомъ взглядъ, по которому молитва за умершихъ была бы продолженіемъ молитвы за живыхъ, являясь этотъ не признается неправильнымъ.

¹⁴⁾ Слово о Дуагона я не помню, но полагаю, что вѣрно передать его мысль. А онъ полагаетъ, что такіа мысли согласны съ воззрѣніемъ восточной церкви.

ученыхъ), — и старо-католики не могутъ хотѣть отказываться отъ связи съ этой церковью, судьба которой подобна ихъ судьбѣ, и считаютъ англиканскую церковь въ числѣ „каеодическихъ“, принадлежащихъ къ каеодическому единству, церквей.— Въ рѣчи о догматическомъ каеодичествѣ, приведенныя нами изъ нея слова о восточной церкви продолжаются такъ: „что сказать объ Англіи и Америкѣ и объ этой великой епископальной церкви, такъ мало известной, такъ мало понимаемой во Франціи и полагающей часть своей силы и славы въ восхожденіи непрерывной и живой цѣпью до начала христіанства? Когда я иезавѣщалъ ей епископовъ на этомъ островѣ, соединенъ и болѣе и болѣе дружественномъ, какъ отрадно мнѣ было видѣть въ галлерейхъ, гдѣ сохраняются портреты ихъ предшественниковъ, рядъ римскихъ епископовъ, нѣгде французскій по происхожденію или монаховъ по процессіи — продолжающійся безъ перерыва въ рядѣ епископовъ англиканскихъ и брачныхъ! Совершилась не революція, но реформа. Эта церковь тоже имѣетъ права быть спрошенной, когда дѣло идетъ о каеодической вѣрѣ!“ За указанной нами выше главой „Православная восточная церковь“, слѣдуетъ другая краткая глава: „Епископальная англо-американская церковь“. О. Пиаццини приводитъ здѣсь слова Жюзефа де-Мистра, сказанныя еще въ концѣ прошлаго вѣка: „если когда либо христіане сблизятся, какъ все побуждаетъ ихъ, то, кажется, движеніе должно произойти отъ англійской церкви... Ее можно рассматривать какъ химическаго посредника, способнаго сблизить элементы несообразные по природѣ“. О. Дуазенъ продолжаетъ затѣмъ: „въ самомъ дѣлѣ, если церковь греческая должна служить точкой опоры, въ смыслѣ, который я только что разъяснилъ, для возстановленія великаго каеодическаго единства, то церковь англиканская будетъ рычагомъ для этого возстановленія“. И какъ предыдущая глава оканчивалась посланіями константинопольскихъ патріарховъ, такъ эта оканчивается извлеченіемъ изъ актовъ ламбетскаго собора англиканскихъ епископовъ въ 1878 г., актовъ, значеніе которыхъ, хотя въ иномъ смыслѣ, весьма существенно для старо-католиковъ. О. Пиаццини приводитъ изъ нихъ: введеніе, представляющее старо-католикамъ Франціи картину братскаго и обширнаго собора епископовъ, и говорящее о принятіи ими передъ соборомъ „св. таинства Тѣла и Крови Господа“; затѣмъ

отрывокъ, свидѣтельствующій о единеніи англиканскихъ церквей; и наконецъ отрывокъ „о положеніи, какое англиканская церковь должна принять по отношенію къ старо-католикамъ и другимъ лицамъ, которые, на континентѣ Европы, отделились отъ римской церкви и желаютъ вступить въ общеніе съ англійскими или американскими церквами“. Для этихъ послѣднихъ акты излагаютъ кратко основанія англиканской церкви (между прочимъ не требующей единообразія и признающей свободу національныхъ церквей) и предлагаетъ имъ сочувствіе и поддержку, оставаясь на почвѣ англиканской церкви и вообще прося епископовъ „имѣть попеченіе обо всѣхъ подобныхъ случаяхъ, гдѣ обстоятельства того требуютъ“.

Англиканцы много сдѣлали для старе-католиковъ. Не говоря о матеріальной поддержкѣ, которую отчасти оказывали и продолжаютъ оказывать старо-католикамъ частныя лица и кружки, принадлежащіе къ англо-американской церкви, — официальная англиканская церковь постоянно оказывала имъ стойкую нравственную поддержку, столь важную въ подобномъ дѣлѣ и этомъ критическомъ, переходномъ періодѣ. Что касается старе-католиковъ Франціи, то здѣсь, по разнымъ причинамъ: не внутреннимъ обстоятельствамъ населенія, по краткости времени, которое проповѣдуетъ о. Луазонъ (французское правительство лишь въ 1878 г. дозволило ему проповѣдь противъ папства), по свойству дарованій о. Луазона, который признаетъ въ себѣ даръ проповѣдника, но никакъ не даръ епископа, — во всѣмъ этомъ и подобнымъ причинамъ во Франціи не сложилось организованной старо-католической епархіи. Церковь о. Луазона, какъ онъ опредѣляетъ ее, доселѣ лишь — миссія, имѣющая одинъ постоянный храмъ и четырехъ священниковъ, проповѣдующихъ въ Парижѣ и ѣдущихъ съ проповѣдью по Франціи. И вотъ между тѣмъ посвященіе священнослужителей совершается швейцарскимъ старо-католическимъ епископомъ (Герцогомъ); временное руководство галликанской церковью приняли на себя англиканскіе епископы: одинъ изъ нихъ считается временнымъ епископомъ церкви галликанской, въ которой о. Пиаццетти имѣетъ званіе: „епископальнаго викарія“¹⁵⁾). Въ этомъ необыкновенномъ совмѣщеніи

¹⁵⁾ Краткія свѣдѣнія о галл. церкви, по листку англійскаго повѣстельнаго ко-

для насъ не мало страннаго и сомнительнаго (хотя степень странности усиливается, мнѣ кажется, тѣмъ, что у насъ мало знаютъ англиканское духовенство). Но независимо отъ вопроса о правильности или неправильности дѣйствій старо-католиковъ въ этомъ случаѣ, нельзя не признать, что англиканцамъ они должны быть благодарны за то, что тѣ оказали имъ попеченіе и въ этомъ столь важномъ отношеніи. Англиканскій епископъ совершаетъ и конфирмацію дѣтей въ галликанской церкви, но въ храмѣ о. Пиаццита и по обряду галликанской церкви. Такъ былъ конфирмованъ и сынъ о. Пиаццита, Павелъ Луазонъ. Конфирмація совершается ежегодно. Въ 1887 году епископъ Боксъ конфирмовалъ 40 дѣтей.

Несмотря однако на все заслуги англиканцевъ передъ общиной о. Луазона и на все заботы матеріальныя и нравственныя, какія они продолжаютъ имѣть объ этой общинѣ, о. Пиаццитъ не преувеличиваетъ значенія англиканской церкви и ставитъ опредѣленную грань между нею и восточной церковью. Мы приводимъ написанное о. Луазономъ объ обѣихъ церквяхъ въ 1878 году. Въ прошломъ 1888 году, онъ былъ приглашенъ къ участию въ съѣздѣ представителей англиканскихъ церквей на материкѣ Европы, въ Монтрѣ (въ Швейцаріи) и здѣсь говорилъ рѣчь о своемъ дѣлѣ; въ заключеніе обращаясь къ англиканской церкви, онъ сказалъ лишь слѣдующее: „церковь англиканская представляетъ мнѣ имѣющей совершенно особую миссію въ приготовленіи этого великаго дѣла единства, не только духовнаго, но органическаго и видимаго“. Приведя затѣмъ упомянутыя уже нами слова Ж. де-Местра, о. Пиаццитъ кончаетъ свою рѣчь такъ: „въ дѣлѣ церковной организаціи, англиканская церковь есть, можетъ быть, наша лучшая надежда будущаго. Она стоитъ въ серединѣ, которую я не боюсь назвать указанной Провидѣніемъ, между абсолютизмомъ римской церкви и анархіей протестантскихъ церквей. Да остается англиканская церковь церковью на-

митета; «въ ожиданіи посвященія французскаго епископа, преосв. Кливеландъ Боксъ (епископъ западнаго Нью-Йорка); посвящающій епископъ, преосв. Ла-Дженьеръ (английскій епископъ); коадьюторъ о. Пиаццитъ Луазонъ, епископальный викарій, — вмѣстѣ съ четырьмя другими священниками составляютъ дѣйствующее духовенство».

ціональною, но да становится она въ тоже время болѣе и болѣе церковью католической! Ей принадлежитъ, въ значительной степени, возстановить истинное католичество Запада“.

Въ нашемъ парижскомъ храмѣ о. Гіацинтъ бывалъ, и наше богослуженіе производило сильное впечатлѣніе на него. Смыслъ его, бываетъ при нашей службѣ и понимаетъ нѣсколько нашъ богослужбный языкъ. Объ отношеніяхъ своихъ съ представителями нашего духовенства въ Парижѣ, о. Гіацинтъ говорилъ мнѣ съ большимъ тактомъ и сдержанностью. Покойный о. Васильевъ, по словамъ о. Гіацинта, сочувственно относился къ старо-католическому движенію и находилъ, что въ принципѣ нѣтъ препятствій для соединенія; но практически считалъ соединеніе невозможнымъ, указывая, что для народа западнаго наши посты неудобопріемлемы, а народъ у насъ съедъ бы ересью соединеніе съ людьми, не соблюдающими постовъ. Затѣмъ о. Прижеваевъ не сочувствовалъ старо-католикамъ. Нынешній же настоятель, о. Тацаловъ, опять весьма сочувственно, по словамъ о. Луазона, относится къ нимъ.

III.

Обращаюсь теперь къ положенію старо-католиковъ во Франціи. Въ упомянутой уже рѣчи на сѣздѣ въ Монтрѣ лѣтомъ прошлаго года, о. Луазонъ говорилъ: „въ своихъ глубокихъ массахъ Франція осталась религіозной. Если она не клерикальна, то еще мѣше она атеистична. Слажу даже, она сильно привязана къ католицизму. Можетъ быть она могла стать протестантской въ XVI вѣкѣ, но она не можетъ стать такой теперь. Мнѣ не надо другихъ доказательствъ кромѣ почти совершеннаго безсилія обширной пропаганды, производимой въ протестантскомъ смыслѣ, въ теченіе послѣднихъ восемнадцати лѣтъ. Я могъ бы прибавить въ случаѣ надобности признаніе нѣсколькихъ изъ наиболее просвѣщенныхъ протестантовъ¹⁶⁾. Протестантизмъ притомъ есть

¹⁶⁾ При другомъ случаѣ о. Гіацинтъ приводилъ слова челоѣка весьма извѣстнаго и на Западѣ, и у насъ, настора Эдмонда де-Пресенсе, одного изъ замѣчательнѣйшихъ и авторитетнѣйшихъ дѣятелей современнаго французскаго протестантизма: «я убѣжденъ, писалъ Пресенсе въ своей исторіи ватиканскаго собора,

слово очень неопредѣленное и которое требует опредѣленія: мы съ вами *протестанты*, ибо *протестуемъ* противъ заблужденій и злоупотребленій, введенныхъ въ церковь Христову; но протестантизмъ въ формахъ, въ какия онъ облеченъ во Франціи, совершенно антипатиченъ преданіямъ и духу нашего племени.

„Франціи нужна религіозная реформа, возстающая изъ нѣдръ самой ея національной церкви и сохраняющая тщательно въ ученіи и богослуженіи существенныя черты католичества. Франціи нужно не *протестантскую* реформу, но реформу *католическую*.

„Какое должно быть главное дѣло этой реформы? Создать ли, видъ настоящаго строя, посильную, болѣе или менѣе септантискую церковную организацію? Нѣтъ! Спорте — дѣйствовать на мысли и на совѣсти въ самомъ нѣдрѣ римско-католической церкви.

„Я стараюсь трудиться въ этомъ смыслѣ, въ продолженіи 18 лѣтъ, не только публично, но и при помощи многочисленныхъ бесѣдъ, происходящихъ въ Парижѣ и департаментахъ; я стараюсь о томъ же и въ частныхъ сношеніяхъ, какия я поддерживаю съ римско-католическими священниками и мирянами.

„Духовенство участвуетъ болѣе, чѣмъ думаютъ обыкновенно, въ указанномъ настроеніи. Оно не имѣетъ никакой склонности къ протестантизму, но наиболѣе выдающіеся члены его прони-

что не подъ формой современнаго протестантизма Франція получать Евангеліе. Протестантизмъ можетъ содѣйствовать ускоренію реформы болѣе обширной и болѣе дѣятельной, но онъ не совершитъ ее одинъ; нужно непремѣнно, чтобы она родилась и развилась въ самомъ нѣдрѣ католичества, съ условіемъ, чтобы и самое католичество преобразовалось и порвало бы связь съ идолопоклонническими и необузданнымъ ультрамонтанствомъ, которое губитъ его и погубило бы на-вѣрное страну, еслибы за этимъ торжествомъ не слѣдовалъ новый день. Въ другомъ мѣстѣ, во поводу съѣзда старо-католиковъ, на которомъ оба они: Прессенс и о. Гиддингъ, присутствовали, Прессенсъ вышеть: «не какъ септанти, думавшіи только о своей колокольнѣ и о своей маленькой церкви, я изучаю этотъ великій религіозный кризисъ католицизма. Я слѣжу за нимъ въ его разнообразныхъ фазахъ съ величайшимъ интересомъ. Убѣжденный, что не будетъ дано другой религіозной формѣ дѣйствовать успѣшно въ нашихъ латинскихъ странахъ, я жду возвращенія нравственнаго могущества для религіи среди насъ лишь въ томъ случаѣ, если католическая церковь согласится преобразоваться серьезно. Если эта реформа не состоится, то можно сказать, что дѣло проиграно для христіанства въ нашемъ племени».

кнуты дуновеніемъ христіанскаго либерализма. Проповѣдники какъ о. Дидонъ, какъ аббаты Перро и Фремонъ, достойнымъ образомъ отвѣчаютъ свѣтскимъ писателямъ, какъ покойный Францъ Ленорманъ, какъ г. Мельхіоръ де-Вогюе и г. Анатолю Леруа-Болье. Духъ Дарбуа, Дюпанлу, Лакордеровъ, Гратри, Монталамберовъ, Кошецовъ — не умеръ во французской церкви.

„Мы только что видѣли, что роль католиковъ свободомыслящихъ и преобразующихъ не есть — основать секту, но есть — дѣйствовать на самую римско-католическую церковь, на подобіе закваски, о которой говоритъ Евангеліе: „чему уподоблю царство Божіе? Оно подобно закваскѣ, которую женщина взявши подошла въ три мѣры муки, доколѣ не снѣдо все“ (М. 13, 20—21).

„Должны ли мы были остановиться на этомъ или пойти далѣе? Я спрашивалъ себя объ этомъ нѣсколько разъ, и не безъ нѣкоторой муки. Примѣръ Дѣллингера, этого почтеннаго патріарха католической реформы не оставался безъ впечатлѣнія на меня: онъ не переставалъ противиться ватиканскимъ догматамъ и отлученіямъ, но онъ не вошелъ въ составъ германскихъ старо-католиковъ.

„По арѣломъ размышленіи, я сталъ долготъ дѣйствовать иначе, чѣмъ этотъ знаменитый учитель. Я побоялся отвѣтствовать отъ правъ моего священства, правъ, смолчныхъ каждую минуту измѣняться въ обязанности, и я не пожелалъ признать, хотя бы какующимъ образомъ, виновности отлученія, которое поражаетъ противниковъ новыхъ догматовъ.

„Мои друзья и я, мы сочли обязанностью не закрывать ушей на просьбы католиковъ, которые, несправедливо изгнанные, какъ и мы, изъ своей церкви, или не будучи въ состояніи дышать ея атмосферою, прибѣгали для себя и для своихъ дѣтей къ нашему служенію священниковъ христіанскихъ и католическихъ. Въ этомъ отношеніи обязанности и касающіяся религіознаго воспитанія дѣтей показали намъ особенно важными и настоятельными.

„Наконѣцъ мы признали, что даже съ точнн зрѣніа дѣйствія производимаго на мнѣніе и на совѣсти внутри римской церкви, существованіе общественаго святилища преобразованнаго католицизма, въ такомъ центрѣ, какъ Парижъ, давало намъ болѣе твердую точку опоры. Когда дѣло идетъ о нравственныхъ и религіозныхъ

преобразованіяхъ, доказательство словесное недостаточно,—надо прибавить къ нему доказательство дѣломъ.

„Мы заставили даже тѣхъ, кто не принимаетъ ихъ, уважать преобразованія наиболѣе антипатичными римской курии, и чтобъ говорить лишь объ одномъ, то, о которомъ, во времена тридентскаго собора папа Пій IV говорилъ: „позволить священникамъ бракъ — значитъ низвести папу на степень лишь епископа римскаго“. Женась едва 16 лѣтъ тому назадъ, я очень хорошо зналъ, что я нападаю на специальный французскій предрассудокъ. „Есть французы, говорилъ Гизо, которые не вѣрятъ въ бытіе Вошіе, но вѣрятъ въ безбрачіе священниковъ“. И вотъ теперь именно утвержденіе свободы честнаго брака для священниковъ, вивствѣ съ отрицаніемъ непогрѣшимости папы, возбуждаетъ наиболее восторженными рукописанія въ обширныхъ аудиторияхъ, передъ которыми я говорю въ Парижѣ и въ департаментахъ. Это, можно сказать, есть признакъ времени“.

„Национальная резерва во Франціи касается даже еще болѣе великаго: христіанскаго единства въ мірѣ. Объ этомъ единствѣ Іисусъ Христосъ молился передъ принесеніемъ Своей мрестной жертвы, и мы не можемъ сомнѣваться въ томъ, что молитва его рано или поздно исполнится: „Молю Тебя, Отче мой, да будутъ они едино въ насъ, чтобы міръ вѣривъ, что Ты меня послалъ“! (Іоан. 17, 21)...

Последнія свѣдѣнія, нація я имѣю изъ талинндской церкви, это—пересланный мнѣ листокъ, разосланный комитетомъ англійскихъ и америванскихъ дамъ, живущихъ во Франціи, и пытающихся дѣлать помощь денежными средствами весьма небогатаго парива о. Луазона. Теперь дамы поставили себѣ цѣлью „обезпеченіе постоянной часовни и помѣщенія для о. Гуалянта, который долженъ простираетъ гостепріимство часто далеко за свои средства, для священниковъ, приходившихъ къ нему,—иные явно, другіе — тайно, чтобъ совѣщаться или пребывать съ нимъ“.

„Старо-католическіе и англиканскіе епископы, продолжаетъ листокъ, бывають порой его гостями, и его настоящее жилище положительно слишкомъ мало, чтобъ соответствовать его служенію“¹⁷⁾. Многіе священники ждутъ освобожденія отъ духовнаго

¹⁷⁾ Теперь о. Луазонъ и его сотрудники живутъ скромно, но по крайней мѣрѣ

порабощенія, но имъ нужно помочь, по крайней мѣрѣ въ началѣ, или имъ придется лишь выбирать между посидѣшнымъ и постыднымъ возвращеніемъ къ Риму, или нищетой, одиночествомъ и голодной смертью. И если вспомнить, что каждый достойный священникъ, который ищетъ избавиться отъ папскаго ига, приходитъ къ своему рѣшенію не только черезъ долгое и старательное изученіе и зрѣлое убѣжденіе, но почти всегда разрывая свое сердце и терзая душу, ибо почти всегда ему приходится порывать всѣ связи семьи и дружбы, то конечно ни одинъ христіанинъ, сердцу котораго близки людскія скорби и благо церкви, не можетъ отказать въ своей помощи, даже до личнаго самопожертвованія, въ этомъ жизненномъ дѣлѣ Божіемъ. Шесть священниковъ обращались къ о. Пиацциту въ одинъ мѣсяць — послѣдній ноябрь. Въ эти смутныя и трудныя времена мы не знаемъ, какое бѣдствіе можетъ предстоять горсти вѣрныхъ, собравшихся вокругъ открытой Библии и свободнаго благовѣстія, желающихъ религіозной свободы и французской католической (не римской) церкви, по плану англо-американской епископальной церкви“...

Къ обращенію комитета присоединенъ отрывокъ изъ незадолго до того сказанной рѣчи о Пиаццита:

„Послѣ столькихъ лѣтъ тяжкаго и часто непонимаемаго труда, я имѣю великое утѣшеніе видѣть, что сѣмя, посѣянное на неблагодарной почвѣ, среди скалъ и развалинъ, прорастаетъ, съ благословеніемъ Божіимъ; и если мы можемъ выдержать наше положеніе и продолжать дальше, я вѣрю, что недалеко время, когда мы вступимъ въ зрѣлое поле жатвы. И добрые жатели готовы присоединиться къ намъ, если мы сможемъ помочь имъ вырваться изъ ихъ жестокихъ узъ и дать имъ поддержку—ибо дѣлатель достоинъ своей мзды—или какъ можетъ онъ жить? И надо помнить, что Римъ дѣлаетъ своихъ служителей неспособными ко всѣмъ другимъ жизненнымъ призваніямъ. Ожидать, чтобъ достойные священники, занимающіе почетное и достаточно

могутъ считаться (благодаря вѣрнымъ друзьямъ) обеспеченными. Но этотъ чело-вѣкъ, занимавшій до 1870 г. одно изъ самыхъ видныхъ положеній среди католическаго духовенства Парижа, впоследствии не-разъ и по-долгу не имѣлъ совсѣмъ никакихъ средствъ.

обставленное мѣсто въ римской церкви, забрались на одной и заброшенный чердакъ въ великомъ всемірномъ городѣ, есть ожидать, что человѣкъ получитъ крылья, бросившись съ крыши дома. Двѣ постели можно сдѣлать изъ одной и мы съ радостью раздѣлили бы нашъ хлѣбъ на безвѣчныхъ доли, но есть предѣлы всякому человѣческому владѣнію и усилію. Малая, быстрая помощь, гораздо лучше, чѣмъ изобиліе немного слишкомъ поздно! Зловѣщій крикъ — надъ нами во Франціи, и Богъ одинъ знаетъ, какое бѣдствіе и ужасъ предстоить намъ. Итакъ будемъ стоять и дѣйствовать, пока не слишкомъ поздно...

„Въ моихъ миссіонерскихъ путешествіяхъ по Франціи я могу засвидѣтельствовать о большой перемѣнѣ въ общественномъ мнѣніи съ тѣхъ поръ, какъ мы начали наше дѣло реформы, и очень часто о коренной перемѣнѣ въ личныхъ убѣжденіяхъ; и недавно на востокѣ Франціи, гдѣ я говорилъ въ главныхъ городахъ, я болѣе чѣмъ когда-либо убѣдился, что болѣе половины католической Франціи находится внѣ римской церкви. Перестали ли они быть католиками? ни одинъ на сотню, нужно бы сказать ни одинъ на тысячу—ибо невѣріе есть весьма часто лишь предлогъ для уклоненія отъ требованій римскаго суевѣрія, и видимое отрицаніе и равнодушіе суть лишь поверхностныя прикрытія затрудненія и невѣдѣнія“. Протестантомъ же, думаетъ о. Цацинтъ, не станетъ и одинъ на десять тысячъ: „протестантизмъ въ его настоящей формѣ не годится для французскаго народа, ни для другихъ латинскихъ народовъ, и французскіе протестанты признаютъ, что число и вліяніе ихъ уменьшается ¹⁸⁾: во Франціи сорокъ милліоновъ католиковъ и менѣе милліона протестантовъ. Но они — дружественны къ намъ и мы любимъ ихъ ¹⁹⁾. Въ два прошедшіе мѣсяца я былъ приглашенъ проповѣдовать въ болѣе чѣмъ двадцать протестантскихъ церквей, и я принимаю приглашеніе, когда могу. Я пошелъ бы и въ Ватиканъ и проповѣдовалъ бы передъ папой, еслибы я могъ, или въ снача-

¹⁸⁾ Рѣчь сказана передъ собраніемъ смѣшаннымъ по вѣроисповѣданіямъ.

¹⁹⁾ Когда еще французское правительство стѣсняло проповѣдь о. Луазона, протестанты давали ему возможность проповѣдовать и съ чрезвычайной терпимостью выслушивали его обличенія и Рима, и протестантизма.

гогу, какъ дѣлалъ Учитель, и не отказываясь ни на пядь отъ моихъ религіозныхъ убѣжденій, ибо я не септантъ, но католикъ, въ единственно мѣ законномъ и вѣрномъ христіанскомъ смыслѣ слова Спаситель міра пришелъ не для того, чтобъ основать римскую или греческую, или протестантскую церковь, но Христову церковь, одну и вселенскую. И я высказываю протестантамъ столь же откровенно, какъ римлянамъ, мои воззрѣнія на этотъ жизненный предметъ; и очень рѣдко мы расстаемся безъ возраженій съ ихъ стороны симпатіи къ истинной и евангельской реформѣ среди римскихъ католиковъ—такой, надъ какою мы, старо-католики, трудимся.

„Мы не расколъ и не секта, ибо мы остаемся вѣрны историческому епископству, и принадлежа къ латинской вѣтви сохраняемъ латинскій обрядъ посвященія епископами латинской линіи — и слѣдовательно мы не секта; и мы соблюдаемъ полную вѣру первоначальной апостольской церкви, и слѣдовательно — мы не раскольники. И мы молимся за соединеніе или, по крайней мѣрѣ, за союзъ всехъ христіанскихъ корпорацій — ибо существуетъ лишь одна вселенская и *католическая* церковь—*святая* церковь Христова, и всѣ ея члены — братья“!

Такъ кончается лежащій передо мной листокъ.

Въ этомъ очеркѣ я оставилъ въ сторонѣ богатый запасъ весьма здравыхъ, далекихъ отъ односторонности и весьма церковныхъ мыслей: общерелигіозныхъ, нравственныхъ и политическихъ, прекрасно развиваемыхъ о. Пиацциомъ въ его процвѣтахъ. Но, отступая отъ плана статьи, позволяю себѣ въ заключеніе привести два письма о. Пиаццинта, могущія заинтересовать русскихъ читателей;—письма, писанныя имъ по случаю кончины М. Н. Каткова. Въ началѣ статьи я упомянулъ о чертѣ, весьма плѣнившей меня въ этомъ старцѣ: о его глубокой и теплой любви къ родинѣ. И вотъ, какъ французскій патріотъ, онъ радостно привѣтствовалъ выяснившіяся за послѣднее время дружественныя отношенія французскаго и русскаго народа. Но именно то, что раздѣляло бы насъ отъ многихъ французовъ (что раздѣлило, напримѣръ, насъ отъ великаго знатока Россіи, Леруа Болье) — наша вѣра и религіозное значеніе Россіи, это особенно тѣсно связываетъ съ нами его симпатіи и особенно

высоко ставятъ въ его глазахъ связь Франціи съ Россіей. Такия чувства сказались и въ приводимыхъ письмахъ:

1) Въ редакцію „Московскихъ Вѣдомостей“, отъ 3 августа (н. с.) 1887 г. „Позвольте мнѣ предъ гробомъ знаменитаго сотрудника и друга вашего принести дань моего живаго скорбнаго и почтительнаго сочувствія.

Катковъ понялъ, что при нынѣшнемъ положеніи Европы, естественный, указываемый Провидѣніемъ и необходимый союзникъ Россіи есть Франція.

Катковъ понялъ, что Имперія царей, наследница Римской Имперіи и болѣе великая, чѣмъ эта послѣдняя, призвана не только водворить христіанскую цивилизацію въ Азію, но и остановить въ Европѣ двоякое варварство, грозящее намъ: варварство людей войны и варварство людей анархіи.

Онъ понялъ наконецъ, этотъ великій духъ, не отдѣлявшій патриотизма отъ религіи, что православная восточная церковь, столь мало знаемая у насъ, ибо она держится на одинаковомъ разстояніи отъ заблужденій и римскаго католицизма, и протестантизма, двухъ уклоненій Запада, — есть между тѣмъ вѣрный свидѣтель древней католической вѣры и въ то же время твердая надежда будущихъ реформы и единства.

Слава памяти его на землѣ! Миръ душъ его въ небѣ!

2) Открытое письмо члену парижскаго городского совѣта, Лави, отъ 5 августа 1887 г.:

„Я только что ознакомился съ докладомъ, въ которомъ вы возстали съ такой страстностью противъ всего, чѣмъ можно напомнить дѣтству то великое имя Божіе, которое обнимаетъ собою не только религію, но мысль, совѣсть и сердце человѣка во всемъ, что есть въ нихъ благороднѣйшаго и глубочайшаго.

Почти одновременно я читалъ въ русскихъ газетахъ рассказъ о послѣднихъ минутахъ знаменитаго патриота, который былъ однимъ изъ наиболѣе рѣшительныхъ и полезныхъ друзей нашей страны, и я видѣлъ, какъ Катковъ, борясь со смертью, безстрашный и набожный вмѣстѣ, приподнималъ лѣвою рукою свою парализованную правую руку и осѣнялъ грудь свою знаменіемъ креста.

Я желаю, чтобъ русскіе не читали вашего доклада, ни бумагъ вдохновенныхъ тѣмъ же духомъ. Если бы они думали—хотя и ошибочно—что могутъ судить о насъ по такимъ актамъ, они ужаснулись бы союза съ нами и отвратились бы отъ нашего племени. Ибо они видѣли бы тогда во Франціи лишь народъ обреченный на самый страшный и наименѣе излѣчимый родъ варварства изъ всѣхъ—проистекающій отъ чудовищнаго и продолжительнаго злоупотребленія цивилизаціей“...

С. Случинъ.

ПОУЧЕНІЕ

ПРЕОСВЯЩЕННАГО НИКАНОРА, АРХІЕПИСКОПА ХЕРСОНСКАГО И
ОДЕССКАГО, ПРОИЗНЕСЕННОЕ НА МОЛЕБСТВІИ ВЪ ДЕНЬ ПРАЗДНО-
ВАНІЯ СТОЛѢТІЯ ЗАВОЕВАНІЯ ХАДЖИБЕЯ.

Да поставитъ ты Господь Богъ Твой во главу, а не
въ хвостъ; и будешь тогда выше, и не будешь ниже, аще
послушаешь заповѣдей Господа Бога Твоего (Втор.
28, 12—13).

Мы празднуемъ нынѣ столѣтіе со дня завоеванія Россіею сего
мѣстожителства, которое скоро переименовалось въ Одессу,
рожденія Одессы, какъ русскаго мѣстожителства, имѣя празд-
новать чрезъ четыре года не иное что, какъ только день наре-
ченія ей имени. А празднуя день ея рожденія, благодаримъ Бога
за всѣ его милости, явленныя ей за истекшее столѣтіе, прося
ей милостей Божіихъ и впредь.

О чемъ же намъ просить Бога? Чего пожелать Одессѣ въ
нынѣшній знаменательный для нея день? Вѣдь бываетъ часто,
если только не постоянно, по слову св. апостола Павла (Рим.
8, 26), что „о чемъ и помолимся, яко же подобаеть не въмы“.
Задать себѣ этотъ вопросъ далеко не излишне.

Вы всѣ здѣсь, конечно, русскіе, хотя и разныхъ законовъ:
кто православнаго, а кто и западно католическаго, и Лютерова,
а кто и Моусеева. И не огорчитесь, если я обращаю свои бла-
гожеланія Одессѣ, какъ городу именно русскому, обращу слѣ-

дующимъ характернымъ благожеланіемъ пророка Божія Моисея народу Израильскому: „да отверзаетъ тебѣ Господь сокровище свое благое, небо, еже дати дождь земли твоей во время свое, да благословитъ вся дѣла рукъ твоихъ. И даси взаимъ языкомъ многимъ, ты же не одолжишия. И обладаеши ты многими языки, тобою же не возобладають. Да поставитъ ти Господь Богъ твой во главу, а не въ хвостъ“. Это благожеланіе пророка Божія изречено какъ-бы именно. да и дѣйствительно, для насъ. И многое изъ него поразительно осуществилось надъ нами. Но все ли, вотъ вопросъ.

Что была Одесса, что былъ этотъ край до царствованія Екатерины Великой? Положеніе русскаго племени въ Одессѣ будетъ яснѣе, если развитіе Одессы мы будемъ разсматривать въ связи съ развитіемъ всего Новороссійскаго края. Это была земля безвластная, на дѣлѣ не подчиненная ни Русскому Царю, ни польскому королю, ни турецкому султану, ни крымскому хану. Это была арена, на которой сталкивались соперничающія вліянія всѣхъ четырехъ названныхъ властей и властителей. Это былъ пустырь, богатый отъ природы, но пустырь, хотя и обильно утучняемый человѣческой кровью, однако же и усердно опустошаемый кровавою борьбою удалцовъ изъ всѣхъ названныхъ странъ, особенно-же запорожскаго казачества съ одной стороны, со стороны Россіи и русскихъ, а съ другой со стороны крымскихъ татаръ и турокъ. Запорожское казачество спускалось своими поселеніями только по Днѣпру и то только немного ниже пороговъ, не смѣя селиться по Бугу и Днѣстру, а турецко-татарскія поселенія опасались подыматься выше Перекопа, береговъ Чернаго моря и устьевъ Днѣстра и Дуная до Бендеръ. На Волыни и въ Подоліи царяла пока еще Польша до Хотина, до послѣднихъ десятилѣтій прошлаго XVIII вѣка.

Что сдѣлали для этого края Екатерина Великая и князь Потемкинъ-Тавричeskій, Румянцевъ-Задунайскій и Суворовъ-Рымникскій? Что сдѣлали послѣдующія царствованія до нашихъ дней? Еще во времена Великой Екатерины весь Крымъ, какъ и всѣ укрѣпленные пункты по берегамъ Чернаго моря, до устьевъ Дуная, бывшіе въ рукахъ турокъ, очутились въ нашихъ рукахъ. Русское царство раздвинулось къ югу, какъ одновременно и къ юго-западу, на огромное пространство. Обширный Новороссій-

скій пустырь заселился въ большинствѣ русскимъ племенемъ. Основались и выросли значительные новые города, не касаясь крымскихъ, Екатеринославъ, Херсонъ, Елизаветградъ, Николаевъ и другіе. въ тотъ числъ и наша Одесса. Одесса разрослась въ первый въ Россіи городъ, по торговому значенію, и въ третій по разнымъ другимъ отношеніямъ. Есть тѣмъ помянуть день или дни, которыхъ столѣтіе мы нынѣ празднуемъ. Есть за что поблагодарить Промыслъ Божій, сиде благодѣющій Россіи и русскому народу.

Буквально сбылась надъ нами первая половина изъ благожеланія Израилю пророка Божія Моисей: „да отверзеть тебѣ Господь сокровище свое благое“. Отверзаетъ для своего ирая Господь сокровище свое благое, — край весь въ совокупности, несомнѣнно набираетъ силу и богатѣетъ. Отверзаетъ Господь „небо, еже дати дождь земли нашей во время свое“, — радуя насъ изъ году въ годъ болѣе или менѣе обильными плодами земли. „Благословляетъ Господь дѣла рукъ нашихъ“, — край несомнѣнно стремится къ процвѣтанію. Нашъ край „взаимъ даетъ народамъ многимъ“, — что доказывается громаднымъ отъ насъ отпускомъ самаго необходимаго для людей дара Божія — хлѣба; причемъ хотя и мы одожаемъ у другихъ народовъ дѣлами рукъ иноплеменныхъ, въ которыхъ мы въ свою очередь имѣемъ нужду, тѣмъ не менѣе, нашимъ торговымъ отпускомъ изъ года въ годъ превышаетъ привозъ. А это значитъ, что мы одожаемъ другіе народы, удовлетворяя нуждамъ ихъ нашимъ избыткомъ. Тѣмъ очевидно осуществляется надъ нами благожеланіе Моисеево: „и обладаеши ты многими народами, тобою же не возобладають“. Другіе народы въ продолженіе истекшаго столѣтія мы только побѣждали; а когда и они, походомъ противъ насъ почти цѣлой Европы, да и съ Азіей въ придачу, рѣшились во что бы ни стало сломить насъ, мы побѣдносно отбились. Но сбылось ли и окончаніе Моисеева благожеланія: „да поставитъ тя Господь Богъ твой во главу, а не въ хвостъ, и будеши тогда выше, и не будеши ниже“?

Да, имѣя честь быть русскими, мы глава надъ всѣми покоренными Русью народами, глава въ Россіи надъ всѣми нашими пришельцами, а не хвостъ. Однакоже съ грустью должно сознаться, глава, а не хвостъ, только въ политическомъ, но

едва ли въ культурно-гражданскомъ отношеніи. Вотъ я уже шестой годъ близко вижу наши вѣси. Съ нихъ начнемъ. Въ нихъ наше культурно-гражданское, сравнительно съ другими племенами, положеніе виднѣе, чѣмъ въ городахъ, примѣрно въ Одессѣ. Олѣ же освѣтять намъ сравнительное положеніе русскаго племени и въ Одессѣ.

Храни меня Богъ взнести прискорбное слово и на другія племена, живущія среди насъ. Всѣмъ имъ да отверзаетъ Господь Богъ нашъ сокровище свое благое, и да благословитъ ихъ всѣхъ возможнымъ на землѣ благоденствіемъ. Съ другой стороны никто да не заподозритъ меня въ нелюбви и къ своему родному русскому племени. Я русскій по крови и воспитанію, природный, даже отъ части стараго рода славяннѣвъ. Но сравненіе нашихъ съ ненашими иногда бываетъ печально, даже больно для русскаго сердца.

Поражало въ прежніе годы, поразило также и въ настоящемъ слѣд. повальное явленіе. Вотъ въѣзжаемъ въ селеніе, вовсе не зная, русское ли оно, или же нерусское. Но вглядываясь, рѣшаемъ безошибочно: да, русское, къ сожалѣнію. Вглядываясь въ другое, рѣшаемъ также безошибочно: это нерусское, это нѣмецкое. Вглядываясь въ третье, рѣшаемъ опять же безошибочно: да, нѣмецкое, вотъ съ этого конца, а далѣе вотъ тутъ же пошло селеніе уже русское, По какому-же признаку мы такъ рѣшаемъ? По признаку непочетному для русскаго. Нѣмецкое селеніе, — глядишь ли на него издали, глядишь ли вблизи, — вездѣ одинаково строго, стройно, въ высшей степени правильно расположено; вездѣ похоже чуть не на городъ, да и лучше иныхъ городовъ; постройки такія капитальныя, одна на другую похожія; дворы такіе чистые, вездѣ разумно — расчетливо обсажены деревьями, и для красоты, и для безопасности отъ пожара; убогой хаты ни одной; убогой, безпорядочной, полуразвалившейся постройки — ни одной. А русскія селенія? Возьмите обратные признаки и приложите къ русскимъ. Безпорядочность даже въ лучшихъ селеніяхъ, часто убожество; зданія построенныя кое-какъ, недостроенныя, полуразвалившіяся, поставленныя вкривъ и вкосъ, безъ системы и порядка, какъ кому вздумается. Тамъ въ нѣмецкихъ селеніяхъ, вромѣ общей добропорядочности, бьетъ въ глаза общая зажиточность. Въ русскихъ же печалитъ

и беспорядочность, и безрасчетность, явная небрежность и скудость. Посадки деревь почти нигдѣ, никакого намека заботы объ общемъ планѣ, удобствѣ и красотѣ селенія. Раціональныхъ искусственныхъ водоставовъ почти нигдѣ.

Я заботливо приглядываю ухо къ толкамъ знающихъ людей, духовенства и полицейскихъ чиновниковъ, землевладѣльцевъ и самихъ крестьянъ. — Скажите, богатѣютъ ли нѣмцы? — Сами крестьяне отвѣчаютъ: на памяти живыхъ людей пришли къ намъ бѣдняками, теперь стали богачами. — Скажите, разживаются ли евреи? И спрашивать нечего. Отвѣтъ даютъ особенно города, напр., наша Одесса. Разживаются ли русскіе? — Да, — общій отвѣтъ знающихъ людей, — разживаются нѣкоторые, но вообще едва ли. Гдѣ причина? — Въ отношеніи къ нѣмцамъ, въ старые годы, она заключалась въ особо-льготныхъ условіяхъ быта въ особомъ покровительствѣ; это было, но теперь прошло. Тѣмъ не менѣе на памяти живыхъ людей нѣицы къ намъ приходятъ бѣдняками, а все-же между нами разживаются. А что касается евреевъ, то имъ законъ и никогда не давалъ особыхъ преимуществъ. Еврей и нѣмецъ между нами пробиваетъ себѣ дорогу къ своему благоденствію трудомъ и головою. Сегодня счастье, завтра удача, помилуй Богъ, для постояннаго успѣха нужно нѣсколько и ума. Причину этого повальнаго явленія нужно искать въ нравственныхъ условіяхъ, въ племенныхъ народныхъ характерахъ. Сравнивая русскихъ съ инопорядцами, я ищу ее въ тѣхъ качествахъ православно-русскаго люда, которыя близко подлежатъ моему духовному надзору.

Начнемъ со школы. Вотъ видимъ: нѣмцы въ старомъ русскомъ поселеніи, откупивъ землю, заводятъ свое новое поселеніе; благоустроенное училище завести пока не успѣли, но сейчасъ же сами, безъ стороннихъ побужденій и пособій, нанимаютъ учителя для своихъ дѣтей. Въ томъ же самомъ селеніи православный священникъ заводитъ при своемъ домѣ школу для своихъ прихожанъ и приглашаетъ ихъ присылать въ школу дѣтей. Прихожане не присылаютъ ни одной души. Правда самихъ прихожанъ въ этомъ старо-русскомъ селеніи и не осталось ни одной души, остались только въ ближнихъ приписанныхъ деревняхъ. Но и оттуда, изъ самыхъ близящихъ, не отдають дѣтей въ школу ни одной души. Слышу, нѣмцы озабочены, чтобъ ни

одно дѣтя у нихъ не оставалось неграмотно. Слышу, воспитываютъ дѣтей очень строго. Слышу, что и у евреевъ всѣ дѣти поголовно учатся грамотѣ. Слышу, что вотъ еврей бѣднякъ, поденщикъ, зарабатываетъ ничтожную плату, но и изъ той ничтожную часть проживаетъ на себя и семью, а на остальную часть воспитываетъ одного сына въ университетъ, другаго въ гимназіи и т. д. Магометане татары также учатъ дѣтей грамотѣ всѣхъ поголовно. А кто считаетъ себя въ правѣ, кто находитъ для себя не безчестнымъ, даже выгоднымъ, не учить дѣтей? Только русскіе православные люди. Вотъ я архіерей уже шестой годъ самолично убѣждаю своихъ отдавать дѣтей въ школу. И слышу всенародныя возраженія родителей противъ школы: „да что толку? Вотъ Богъ дождя не даетъ, урожай не посылаетъ, соха нужна; работа нужна“. Въ земскія или министерскія школы отдають развѣ десятаго мальчика и двадцатую или тридцатую дѣвочку. Говорю вообще, за точность цифръ не ручаюсь. Въ этомъ году слышалъ вѣчто поразительное, да и постоянно слышу поразительныя вещи и дивлюсь: родители отдають малыхъ 10-лѣтнихъ дѣтей, мальчиковъ и дѣвочекъ, въ работу по найму за 15 рублей въ годъ, за 1½ руб. въ мѣсяцъ, за 25 коп. въ день. Если дѣти — школьникъ или школьница, то ихъ неохотно отпускають въ наши церковно-приходскія школы около 1-го ноября, а убирають изъ школы около 1-го марта. Знаю факты, что священники предлагаютъ родителямъ даровое обученіе дѣтей въ школахъ ли, у себя ли на дому, въ церквахъ ли по праздникамъ, а родители упорствуютъ не пускать дѣтей. Отказываютъ въ какомъ бы то ни было самомажѣйшемъ пособіи школѣ постоянно. Воображаютъ, будто благотворятъ священникамъ отпуская дѣтей въ обученіе. Знаю факты, что за мажѣйшую строгость къ дѣтямъ, сейчасъ же спѣшатъ разбирать ихъ по домамъ. Господи! Какъ это все превратно стало на Руси, противно закону Божию, противно здравому обще-человѣческому смыслу. Вотъ ни ивѣмцы, ни евреи, ни магометане наши татары не затрудняются прибѣгать и къ строгимъ мѣрамъ въ воспитаніи своихъ дѣтей. Да и мы еще такъ недавно не знали этого рабочѣпнаго страха предъ дѣтьми. За то теперь дѣти бьютъ родителей. Между тѣмъ, долго и напрасно было бы толковать о поразительнѣйшемъ невѣжествѣ крестьянскихъ дѣтей, которыя не учатся въ школѣ, — говорить

о томъ, что они лица Христова не различаютъ, о страшномъ судѣ не слышали. По сему и прочее разумѣвай.

Продолжимъ церковію и церковностію. Спаси Богъ русскихъ людей. Въ большинствѣ они любятъ храмы Господни, любятъ созидать ихъ и благоукрашать, любятъ даже посѣщать. Но и въ эту истони заветную непорушную область начинаетъ проникать великое расслабленіе. Вотъ въ субботу собственными глазами видѣлъ по дорогѣ сотни возовъ, въ нихъ сидитъ наряженный русскій людъ, старый и малый, мужчины и женщины. Куда это они ѣдутъ? Ѣдутъ наанунѣ воскресенья или праздника на базаръ въ ближайшій городъ или мѣстечко. Тамъ они будутъ кланяться во-первыхъ мамонѣ, а затѣмъ Бахусу, а дагѣ быть можетъ и Венерѣ, вмѣсто Бога истиннаго. Несчастны церкви вблизи торговыхъ пунктовъ; по праздничнымъ днямъ онѣ безусловно пусты, хотъ закрой ихъ, о чемъ приходится разсуждать со всѣмъ серьезно. Изъ такихъ приходоу всѣ прихожане по праздничнымъ днямъ слоняются, буквально слоняются по базарамъ, по площадямъ, по улицамъ базарныхъ мѣстъ, особенно же около увеселительныхъ заведеній. Слоняются тысячами. Я видѣлъ это собственными очами. Я говорилъ и повторяю: „посмотрите православные русскіе люди, — евреи по своимъ субботамъ идутъ поголовно въ свои синагоги и тамъ молятся Богу. А куда идутъ русскіе люди? Даже безъ дѣла всѣ бредутъ на базары, слоняются здѣсь по улицамъ, наполняютъ кабаки. Посмотрите, подумайте. По еврейскимъ субботамъ, когда евреи празднуютъ и не ѣдятъ, поѣзда желѣзныхъ дорогъ бывають пусты, а народство между нашими городами даже вовсе прекращается. Я привыкъ съ дѣтства видѣть въ Бѣлоруссіи, что тамъ по городамъ и мѣстечкамъ всякая торговля прекращается, когда евреи празднуютъ, и города, даже губернскіе, принимаютъ праздничный видъ. Не силою власти, а своею нравственною силою, уваженіемъ къ своему закону и своимъ отцовскимъ заветамъ, евреи останавливають въ свои праздники обще-русскую жизнь. А наши, не уважая свой Божественный законъ, свои свято-русскіе обычаи, топчуть русское имя въ грязь, къ злорадной потѣхѣ надъ ними тѣхъ же инородцевъ, нѣмцевъ, евреевъ, татаръ, да и всѣхъ.

Перейдемъ теперь къ народной нравственности. Прежде, чѣмъ чужеродные грѣхи считать трудиться, не лучше ли на себя оборотиться. Помимо даже докучныхъ газетныхъ толковъ, я имѣю свои собственные данныя, получаемыя изъ вѣрныхъ источниковъ, что нравственность расшатывается; особенно вѣрно расшатываются седьмая и пятая заповѣди. Дѣти бьютъ родителей, а родители бьютъ своихъ дѣтей и т. н. Вотъ что очевидно и поважно и глубоко печально. На выѣздѣ изъ Одессы къ Кривой-Балкѣ. вижу почти на каждомъ домѣ вывѣски: „ресторация съ напитками, кабакъ, ресторация съ напитками, кабакъ“, все одно и тоже десяти, и безъ сомнѣнія, сотни разъ. Вотъ я и началъ спрашивать русскихъ людей по ближайшимъ селамъ, чрезъ которыхъ проѣзжалъ: „а скажите, русскіе люди, видѣлъ ли кто изъ васъ пьянымъ еврея“? Молчатъ, или отвѣчаютъ: „ни, николи“. Я подтверждаю: „я въ дѣтствѣ видывалъ евреевъ навеселѣ, обыкновенно въ веселый праздникъ Амана. А видѣли-ль еврсч пьянаго валяющагося на улицѣ?—Ни, николи.—А видѣли-ль нѣмца пьянаго валяющагося на улицѣ“?—Тоже молчаніе, тоже: ни, николи. И я подтверждаю, что никогда не видѣлъ пьянаго тѣмца: „ему де стыдно валяться пьянымъ на улицѣ, а русскому вотъ не стыдно. А скажите, евреи заходятъ въ кабаки“? — Отвѣтъ: „торгуютъ“. — „Да, бываютъ въ кабакахъ, чтобы торговать. А заходятъ-ли чтобы повеселиться, что называется покутить“? — Въ отвѣтъ молчаніе. — „Ну, а нѣмцы заходятъ ли“?— Помолчавши, отвѣчаютъ: „да, заходятъ, зайдетъ иной, выпьетъ, погрѣбется.— Да зачѣмъ нѣмцу и заходить“,—говорятъ,—„у него чуть не у каждаго стоитъ по бочкѣ вина въ погребу.—„Отчегобы,—я спрашиваю,—не стоять по бочкѣ вина у каждаго русскаго“? — Отвѣтъ всенародный, — истинно говорю, не лгу: „да русскій умереть на бочкѣ, пока не выпьетъ всю“. Выразительно и почетно.—„Скажите же, кто наполняетъ всѣ эти кабаки, ресторации съ напитками и т. п.? Кто ихъ содержитъ и питаетъ? Кто оплачиваетъ“?—Отвѣтъ всенародный въ разныхъ селахъ и церквахъ: „мы, русскіе православные“.—Теперь вамъ вопросъ: кто платитъ за вѣрнкіе напитки ежегодно всѣ эти сотни милліоновъ? Мы, русскіе православные! Почетно и полезно для русскаго племени.

Отсюда то и замѣтное повальное обѣднѣніе русскаго люда. Русскими, и очень мало инородцами, питаются и поддерживаются всѣ мѣста распродажи увеселяющихъ питей по всей Имперіи. Изъ-за питей, на которыя русскій православный человѣкъ идетъ съ жадностію безъ всякаго удержа, онъ теряетъ и свое состояніе, и свой трудъ, и свою силу, и свой нравственный характеръ, и свою честь. Быть пьянымъ, валяющимся, сквернословящимъ, буйствующимъ всякому инородцу стыдно, но русскому человѣку не стыдно.

Оттого русскій человѣкъ вездѣ работникъ на всякаго инородца, особенно же на закраинахъ, какъ здѣсь, въ Одессѣ. Честную работу исполнять никому не стыдно. Но общественныя условія располагаются такъ, что русскій человѣкъ охотно идетъ въ работу и къ еврею и къ нѣмцу. А нѣмецъ унижилъ бы себя, еслибы пошелъ въ работники къ русскимъ. А еврей, если и исполняетъ работу между русскими, то больше или меньше начальственную, надзирательскую, учетную. Но чтобы еврей былъ простымъ работникомъ у христіанина, этого я не видѣлъ и не слышалъ. Христіанинъ же часто работаетъ на инородца не только по доброй волѣ, но и по рабской неволѣ. И никто въ этомъ не виноватъ, кромѣ его самого. Своею собственною немощью онъ закабаляетъ себя инородцу въ вольное рабство. Онъ проматывается, онъ пропивается, онъ должаетъ; а въ христіанскомъ обществѣ пока не оказывается еврейской, нѣмецкой солидарности, чтобы обуздать, чтобы поддержать и на путь истинный направить своего немощнаго брата. Другіе около насъ поддерживаютъ другъ друга, и мы это видимъ и хвалимъ и часто завидуемъ, нерѣдко даже бранимъ другихъ за то, что слѣдовало бы хвалить и перенимать, а сами не дѣлаемъ. Всѣ смотримъ врозь.

Отсюда духъ приниженности въ русскомъ человѣкѣ предъ инородцами. Намъ бы выставять русское знаніе, русское имя, выше всякаго холма высокаго, выше всякой башни высочайшей. Между тѣмъ стороннему свѣже-русскому глазу кажется, свѣже-русскому чутью чувствуется, что мы въ этой окраинѣ какъ будто прижимаемся, не прижимаютъ насъ, а сами прижимаемся къ стѣнѣ, какъ будто сами припрятаваемъ свое рус-

свое имя и происхождение: „извините моль, родились русскими, усиливаемся поправить, но не вдругъ поправишь это несчастіе“. Гдѣ тутъ густота русскаго населенія? По Романовкамъ, Пересыпямъ, по разнымъ Балкамъ; все это бритое, въ жалкихъ нѣмецкихъ костюмахъ, пиджакахъ и пальто, даже въ низшихъ сѣерахъ, безъ русскаго обличія, которое выставить впередъ и непривычно, и какъ то непочетно, почти что неприлично.

Отсюда незамѣтно пригнетающая раболѣпная подражательность, не касаясь уже высшихъ интеллигентныхъ сѣеръ, которыя увлекаются идеаломъ не русской самообличной обособленности, но идеаломъ обезличеннаго космополитизма, — подражательность, которая спускается уже весьма широко и глубоко въ крестьянскую русскую среду и касается самыхъ существенныхъ интересовъ русской народности и вѣры, выражаясь въ стремленіи къ штундизму. А что такое штундизмъ въ народной средѣ? Отвѣчаемъ рѣшительно, что это уродливое онѣмеченіе. Въ одномъ селѣ, выходя изъ церкви, видимъ выдѣлившуюся изъ народа группу. Шапки предъ проѣзжимъ архіереемъ не ломаютъ, всѣ, до одного, бритые, всѣ, до одного, въ короткихъ нѣмецкихъ пиджакахъ. Глядя на эту не русскую группу, совсѣмъ добродушно говорю своему спутнику: „это, очевидно, нѣмцы“. Но чрезъ минуту мы сообразили, что нѣтъ, что эти нѣмцы съ виду — вчерашніе прихожане этого же самаго прихода, это — мѣстные штундисты. Они отреклись отъ русскаго Бога, отъ русской вѣры, отъ русскихъ свято-отеческихъ обычаевъ, отреклись отъ своихъ отцовъ и братій, отъ рода и племени, отреклись отъ русской родины, отъ русскаго платья, отъ русскаго обличія; они возлюбили быть нѣмцами въ Россіи, они вывѣсили у себя въ домахъ портреты Вильгельма I и принца Баттенбергскаго, а подъ ними нарочно вѣшаютъ портреты Русскаго Царя. Подумайте объ этомъ всѣ русскіе интеллигенты, сочувствующіе штундѣ. Штунда — измѣна Россіи и всему русскому. Идеалы и привязанности штунды не въ Россіи.

Выходитъ отсюда, что обливъ весь югъ Россіи цѣлыми потоками русской крови, мы, именно мы, русскіе, разгромили имперію султановъ, нѣкогда грозныхъ для всей Европы, для цѣлаго свѣта, а дважды дали тяжкій отпоръ и соединенной противъ насъ Европы. Мы возвышены всегда во время тяжелой военной

грозы, вызывающей наружу нашу всенародную доблесть; но во время мира мы погружаемся въ обычную русскому славянству апатію, въ распущенность, въ шатость умовъ и нравственныхъ правилъ. Эта шатость въ послѣднее время становится даже идеаломъ для многихъ, считающихъ себя передовыми умниками, и ведетъ нашъ общественный строй къ обезличенію и разложенію теперь быстрее, чѣмъ когда-либо. Посредствомъ военныхъ погромовъ мы возобладали надъ многими народами, надъ нами же пока никто. Но слабостью, но шатостью, культурно-гражданской и вѣроисповѣдной доблести, мы норовимъ посадить на свой хребетъ всякаго инородца, который только чувствуетъ въ себѣ охоту съѣсть на него, и у себя же дома, въ русской землѣ, отвоеванной нашею кровью, нашими костями, нашими же и головами, становимся не во главу, а въ хвостъ, не выше, а ниже другихъ народностей.

Чего же пожелаемъ Одессѣ въ сей знаменательный день? Точнѣе, чего пожелаемъ русскому народу въ Одессѣ? „Да поставить его Господь Богъ нашъ во главу, а не въ хвостъ. Да будетъ онъ выше, и не будетъ ниже“ другихъ племенъ и народностей, живущихъ съ нами. Это благожеланіе и для нихъ. Вѣдь русский, а не иной народъ въ Россіи—основа вѣрности царства, основа прочности всенароднаго благоденствія. Вѣдь русская шатость вызоветъ шатость и общаго благосостоянія. Въ одномъ селеніи евреи благодарятъ меня за то, что я молился въ засуху о дождѣ.—„За что же вы меня благодарите“,—спрашиваю ихъ.—„А будетъ русскимъ хорошо“,—отвѣчаютъ—„будетъ и намъ хорошо“.—Отвѣчено весьма здраво, осмысленно. Будетъ русскій народъ благоденствовать, будутъ и всѣ племена и языки въ Россіи благоденствовать. А понизится русское, понизится и общее благосостояніе.

Помолимся, о чемъ ежегодно молимся въ день именинъ Одессы, 22 августа, да даруетъ ей Господь, въ грядущее столѣтіе, да и во всѣ грядущіе вѣка, „земли плодоносіе, воздуховъ благораствореніе, моря тишину, жилищъ крѣпость, входовъ и исходовъ свободу, и предѣловъ нашихъ безопасность. Надъ всеми же сими да отженеть отъ насъ Господь всегубительный духъ невѣрствія, кривоумія и ожесточенія во грѣхахъ; да обитая въ мѣстѣ семъ,

идеже внемлются племена и языки, не увлекаемся, яко же маліи дѣти, обычаями сыновъ иноземныхъ, воже отступити намъ отъ святыхъ преданій и завѣтовъ отцевъ нашихъ; да въ чистотѣ и правдѣ проживемъ вся дни живота нашего, слава предъ языки иновѣрными, не словами точію, но паче благими дѣянїями, все-святое имя Божіе, подаѣ образъ благочестїа, воздержанїа и милосердіа градамъ и всеямъ, ближнимъ и дальнимъ; да пребудеть милость всемилосердаго Бога нашего на насъ и градъ нашемъ во вѣки“. Аминь.

БИБЛЕЙСКІЯ ЖЕНЩИНЫ*.

Мать Михи и жена левита.

На горѣ Ееремовой жилъ во времена судей человекъ, по имени Миха, о происхожденіи котораго намъ ничего богѣе неизвѣстно. Онъ похитилъ у своей матери 1100 сиклей серебра; мать, чистая, но скупая женщина, была до такой степени раздражена потерей денегъ, что изрекла проклятіе вору. Миха, слышавшій проклятіе своей матери, началъ тосковать, такъ какъ совѣсть его говорила ему, что надъ обладателемъ этихъ денегъ тяготеетъ проклятіе его матери. По Вульгатѣ Миха, повидимому, получилъ эти деньги на сбереженіе отъ своей матери, которая въ присутствіи своего сына посвятила ихъ Господу. Нѣкоторые считаютъ эту женщину престарѣлою вдовою, такъ какъ внукъ ея отправлялъ уже обязанности левита ¹⁾. Иные раввины полагаютъ, что мать Михи тождественна съ Далидою, обратившею плату за предательство на изготовленіе истукана. Но Далида была Филлистимлянка, а мать Михи происходила изъ колѣна Ееремова. Миха, не желающій удерживать этихъ денегъ, обремененныхъ материнскимъ проклятіемъ, говоритъ матери своей: „Это серебро у меня; я взялъ его“. Женщина, полная радости, что сынъ сознаетъ свою вину или (по Вульгатѣ) хорошо сбе-

* См. май-іюнь и іюль-августъ «Прав. Обзоръ» за 1889 г.

¹⁾ Судей. 17, 5.

регаєть полученное, столь же быстро обращает проклятіе въ благословіе, какъ будто въ ея власти распорядиться проклятіемъ и благословіемъ: „Благословіенъ бытъ у Господа!“ Къ ней можно отнести слова Апостола: „Изъ тѣхъ же устъ исходить благословіе и проклятіе“. Затѣмъ она продолжаетъ: „Это серебро я отъ себя посвятила Господу для (тебя) сына моего, чтобы сдѣлать изъ него истуканъ и литый кумиръ; итакъ отдаю оное тебѣ“. Изъ этихъ словъ нѣкоторые толкователи заключаютъ, что Миха похитилъ для того, чтобы сдѣлать для себя истуканъ и литый кумиръ. Мать, узнавшая о намѣреніи своего сына, хочетъ поэтому укротить его и возвратитъ ему деньги для этой цѣли, обнаруживая такимъ образомъ соревнованіе въ суевѣрїи съ своимъ сыномъ, чтобы не братъ на себя отвѣтственности за неосуществленіе кажущейся богослужебной цѣли, которую возымѣлъ ея сынъ. Тогда какъ по этому объясненію настоящимъ виновникомъ употребленія денегъ на незаконный культъ былъ Миха, а мать является только его соучастницею, другіе считаютъ мать главною виновницею въ этомъ дѣлѣ и переводятъ: я посвятила это серебро, то-есть я предназначила употребить его на приготовленіе истукана для тебя, повтому и вручаю его теперь тебѣ.

Когда Миха дѣйствительно возвратилъ деньги, мать его изъ 1100 сиклей взяла 200 сиклей и отдала ихъ плавильщику, чтобы онъ сдѣлалъ изъ нихъ истуканъ и литый кумиръ. Послѣдній и былъ поставленъ затѣмъ въ домъ Миха. Изъ этого въ свою очередь явствуетъ, что прѣжнее проклятіе вызвано было у матери Миха окупостью, а не посвященіемъ Богу; потому что изъ 1100 она употребляетъ на истуканъ только 200 сиклей. Миха отдѣлилъ въ своемъ домѣ храмикъ для Элогима, сдѣлалъ себѣ эфодъ и терафимъ и посвятилъ одного изъ своихъ сыновей въ священника, однако впоследствии прїобрѣлъ для этой службы одного безмѣстнаго левита ²⁾. Конечно, этотъ домъ не былъ такимъ, въ которомъ приносились бы жертвы идоламъ или Ваалу или же было бы установлено законное богослуженіе: культъ, установленный въ домѣ Миха, былъ не законный культъ, но-сившій только форму и названіе истиннаго богослуженія. Эфодъ

²⁾ Судей, глава 17.

съ уримомъ и тумнимомъ, служившій для первосвященника прорицалицемъ, долженъ былъ служить его частному интересу и къ привлеченію имъ народа. Человѣкъ, боявшійся проклятія своей матери, подвергаетъ себя теперь самъ проклятію Божію, ставя въ своемъ домѣ такой запрещенный истуканъ. Какой видъ и какое устройство имѣлъ этотъ послѣдній, этого нельзя опредѣлить съ точностію. Это введеніе незаконнаго культа сдѣлалось въ послѣдствіи весьма роковымъ для Израиля (Дана).

Если этотъ примѣръ показываетъ, насколько Израиль во времена судей уклонился отъ путей истиннаго богослуженія и отъ истинной религіи Іеговы, то другой случай представляетъ разительнѣйшее свидѣтельство о нравственной испорченности части Израиля въ этотъ періодъ времени. Въ сѣверной части горы Ееремовой жилъ одинъ левитъ, взявшій себѣ жену изъ Вилеема, которую онъ сильно любилъ, ослѣпленный, какъ пишетъ Іосифъ ³⁾, ея красотою. Такъ какъ эта женщина въ еврейскомъ текствѣ и въ Вулгатѣ ⁴⁾ называется наложницею, то можно допустить предположеніе, что левитъ уже имѣлъ жену. Эта женщина не любила его, блудодействовала съ другими и возвратилась въ домъ отца своего. По Іосифу, она питала отвращеніе въ своему мужу; и такъ какъ левитъ тѣмъ болѣе воспламенялся къ ней любовію, то дѣло дошло до семейныхъ оскорбленій ⁵⁾, въ слѣдствіе чего она оставила его. Равнины утверждаютъ, что она была отпущена левитомъ за прелюбодѣяніе; но еслибы дѣйствительно имѣло мѣсто прелюбодѣяніе, въ такомъ случаѣ онъ не могъ бы взять ее опять къ себѣ ⁶⁾. Когда она уже четыре мѣсяца прежила въ отцовскомъ домѣ и не возвращалась, повидимому, къ своему мужу, а левитъ между тѣмъ, томимый, какъ пишетъ Іосифъ, любовію, не хотѣлъ оставить ее, то онъ всталъ и пошелъ за нею, чтобы поговорить изъ сердца ея и вернуть ее къ себѣ. Съ этою цѣлію онъ взялъ съ собою слугу и пару ослей.

Его примирительныя попытки были безуспѣшны. Жена при-

³⁾ Ant. V, 2, 8.

⁴⁾ Суд. 19, 10. 24. 27. Сл. *Иеронима* in Mich. 5 и *Амеросія*, l. 3 de off. ср. 19: Levita acciperat sibi jugalem, quam a concubitu appellatam arbitror.

⁵⁾ *Амеросій*, l. с. *Иеронимъ*, l. с.

⁶⁾ Второз. 24, 2...

вела его ласково и вела его въ домъ отца своего, который встрѣтилъ своего зятя съ радостію, устроилъ для него угощеніе и уговорилъ остаться у него. Когда въ четвертый день рано утромъ левить хотѣлъ отправиться въ путь, тесть его уговорилъ его остаться еще ночевать и ѣсть съ нимъ хлѣбъ; даже на пятый день утромъ онъ далъ уговорить себя остаться до полудня. Отецъ дѣвицы уговаривалъ его опять остаться, потому что день склонился уже къ вечеру; но левить не согласился и оставилъ съ женою своею домъ его. Не къ чести левита служить то, что онъ проводитъ столько дней у своего тестя въ ѣдѣ и питьѣ, а равно и его страстная любовь къ этой наложницѣ. При наступленіи ночи они прибыли въ Іевусъ (Іерусалимъ); слуга предлагаетъ своему господину переночевать здѣсь. Но левить не хочетъ оставаться въ городѣ иноплемениковъ (Іевусеевъ), а хочетъ продолжать путь до Гивы, или Рамы. По захожденіи солнца они достигли Гивы; но никто не хотѣлъ здѣсь дать имъ ночлега. И вотъ одинъ старикъ съ горы Ефремовой, жившій здѣсь чужестранцемъ, возвращаясь съ поля и замѣтивъ прохожихъ на городской улицѣ, принялъ ихъ въ домъ свой.

Когда они сидѣли за столомъ, нечестивые Веніамитяне окружили домъ и, какъ нѣкогда Содомляне, требовали чужестранца, чтобы познать его. Старикъ Ефремянинъ хочетъ, какъ нѣкогда Лотъ, защитить своихъ гостей отъ такого нечестиваго насилія и готовъ отдать имъ для удовлетворенія ихъ безумной страсти свою дочь дѣвицу, а также наложницу своего гостя⁷⁾. Но такъ какъ нечестивцы не хотѣли и слышать объ этомъ предложеніи отказываясь и отъ дочери своего сосѣда, то мужъ (левить) вывелъ къ нимъ свою наложницу. Красота ея усмиряетъ неистовыхъ сластолюбцевъ, которые ругаются надъ нею позорнѣйшимъ образомъ цѣлую ночь (сл. 20, 5). Іосифъ⁸⁾ старается смягчить этотъ поступокъ Гивянъ утвержденіемъ, что они съ самаго начала требовали для удовлетворенія своей страсти наложницу левита, прельщенные ея красотою, и взяли ее насиліемъ, грозясь убить его.

⁷⁾ По Амвросію I. с. Ефремянинъ предлагалъ кромѣ своей и подругу ея (или по нѣкоторымъ изданіямъ *jugalem suam*, слѣдовательно свою жену).

⁸⁾ Ant. V. 2, 8.

Хорошо ли поступали хозяинъ и левить, предлагая сластолюбцамъ дочь и жену, объ этомъ нужно сказать то же самое, что было сказано прежде о Лотѣ. Нѣкоторые *) стараются оправдать обоихъ тѣмъ, что они хотѣли меньшимъ зломъ предотвратить большее протовоестественное зло и поступали такъ по ошибкѣ, думая, что правильный образъ дѣйствія есть дѣйствіе по примѣру Лота. Но другіе ¹⁰⁾ обвиняютъ обоихъ во грѣхѣ по правилу Апостола: „не будемъ дѣлать зло, чтобы вышло добро“¹¹⁾; потому что, желая отвратить одинъ грѣхъ, они сдѣлали другой, не зная, въ состояніи ли они будутъ отвратить первый? Имъ слѣдовало поэтому—такъ думаютъ—предоставить дѣлу идти своимъ порядкомъ, поручить себя милосердію Божию и лучше перенести даже смерть, нежели такъ или иначе содѣйствовать грѣху.—Сластолюбцы оставили женщину только при наступленіи зари, и она, дошедши до дверей того дома, въ которомъ остановился ея мужъ, упала мертвою (вслѣдствіе ночнаго безчинія надъ нею) ¹²⁾. Иосифъ думаетъ, что жена испустила духъ частію отъ скорби о перенесенныхъ неистовствахъ, частію отъ стыда, что должна такъ возвратиться къ своему мужу. Когда левить вышелъ утромъ, чтобы идти въ путь свой (потому что онъ, вѣроятно, уже отказался возвратить себѣ жену отъ неистовой толпы), онъ видитъ ее лежащею у дверей дома съ распростертыми руками. Не получивъ отвѣта на свое обращеніе: „вставай, пойдемъ!“ онъ положилъ трупъ на своего осла, чтобы препроводить его на свою родину. По прибытіи домой, онъ разрѣзалъ трупъ по членамъ его на двѣнадцать частей и разослалъ ихъ во всѣ колѣна ¹³⁾: такъ апеллируетъ онъ къ нравственному чувству всего народа. Разрѣзанная женщина должна была служить живымъ доказательствомъ того, что въ Израилѣ слѣдуетъ опасаться полной анархіи, если не уважаются уже права гостепріимства, если могутъ совершаться языческія

*) Каганъ, Менохій, Серарій, Корпелій и Липиде.

¹⁰⁾ Тостать, Эстій, Кальметъ, Бонфрерій, Петръ Мученикъ.

¹¹⁾ Римл. 3, 8.

¹²⁾ *Амеросій* I. с.: Пораженная ужаснымъ издѣвательствомъ или скорбію объ обидѣ, она упала у дверей и испустила духъ, предоставляя своему мужу отдать ей, по крайней мѣрѣ, послѣдній долгъ за ея добрую жизнь.

¹³⁾ Судей, глава 19.

мерзости, подобныя Содомскимъ, и что ни одна женщина не можетъ уже быть безопасна отъ подобныхъ оскорбленій; если останется безнаказаннымъ такое дѣло. Этотъ постыдный поступокъ Гивявъ возмутилъ всего Израиля. Собравшись въ Массеѣ (Мицкѣ) Израильтяне требовали выдачи преступниковъ. Такъ какъ Веніамиты отказали въ этой выдачѣ, то остальныя колѣна начали войну противъ Гивы и Веніамина, сожгли, послѣ жестокаго сопротивленія, города этого колѣна и умертвили людей и скотъ, такъ что все колѣно было истреблено почти до основанія ¹⁴⁾. Израильтяне поклялись въ Массеѣ не отдавать дочерей своихъ сынамъ Веніамина въ замужество: на это колѣно слѣдовало смотрѣть какъ на явическій народъ. Когда впоследствии народъ собрался въ Силомѣ, то проклятіе, произнесенное въ Массеѣ, вслѣдствіе чрезвычайнаго огорченія, показалось ему слишкомъ жестокимъ; потому что они выходили карать виновныхъ, а не истреблять все колѣно. Теперь, когда страстное ожесточеніе улеглось, они оплакиваютъ послѣдствія своего дѣла и думаютъ о томъ, какъ бы исправить ихъ. Въ то же время они поклялись предать проклятію всякій городъ, который не пришлетъ своихъ выборныхъ въ народное собраніе и не приметъ участія въ войнѣ противъ Веніамина. Теперь при спокойномъ размышленіи оказалось, что Іависъ Галаадскій не присылалъ совѣтъ своихъ выборныхъ въ Массеѣ. Чтобы оказать милость колѣну Веніаминову, Іавису пришлось расплатиться за гораздо меньшую вину; противъ него посылаются 12,000 сильныхъ мужей съ приказаніемъ поразить всѣхъ жителей за исключеніемъ дѣвицъ, которыя должны быть оставлены для Веніамитянъ. Въ Іависѣ нашли 400 дѣвицъ, которыя и были приведены въ Силомѣ и отданы въ замужество оставшимся въ живыхъ Веніамитянамъ. Добыча этихъ дѣвицъ была насильственнымъ выходомъ изъ затруднительнаго положенія. Однако этихъ 400 дѣвицъ было недостаточно для 600 мушницъ, оставшихся въ колѣнѣ Веніаминовомъ: приходилось добыть женъ еще для 200 человекъ. Такъ такъ остальныя колѣна не могли отдавать имъ своихъ дочерей въ замужество по причинѣ данной клятвы, то Веніамитянамъ оставался только одинъ исходъ — похищать себѣ

¹⁴⁾ Судей, глава 20.

женъ. Старѣйшины народа сами помогли имъ въ этомъ, давъ имъ совѣтъ во время ближайшаго праздника въ Силомъ, когда дочери Израилевы плясали въ хороводахъ на открытомъ мѣстѣ, похитить для себя женъ изъ пляшущихъ дѣвицъ, успокоивая въ то же время Веніамитянъ относительно послѣдствій этого похищенія: если, говорятъ старѣйшины, отцы или братья похищенныхъ дѣвицъ придутъ къ намъ съ жалобою, то мы скажемъ имъ отъ вашего имени: „Простите насъ за нихъ; ибо мы не взяли для каждаго изъ нихъ жены на войнѣ (противъ Іависа), и вы не дали имъ (добровольно); теперь вы виновны“. Веніамитяне послѣдовали этому совѣту, взяли себѣ женъ по числу своему (именно 200), похитивъ ихъ изъ плясавшихъ дѣвицъ, и возвратились въ удѣлъ свой ¹⁵⁾.

Въ римской исторіи мы встрѣчаемъ въ похищеніи сабинянокъ аналогическое событіе, хотя нѣкоторыя обстоятельства въ томъ и другомъ событіи различны ¹⁶⁾. У Веніамитянъ это похищеніе было законою необходимостью, —но оно не было такою у римлянъ; здѣсь похищеніе сабинянокъ произвело многія войны и убійства, —тамъ же дѣло окончилось вполне мирно и много содѣйствовало укрѣпленію колѣна. Впрочемъ все были это такія ненормальныя явленія, которыя не легко могли имѣть мѣсто при правильномъ государственномъ устройствѣ народа. Поэтому священный писатель и заключаетъ свою книгу замѣчаніемъ: „Въ тѣ дни не было царя у Израиля; каждый дѣлалъ то, что ему казалось справедливымъ“.

Н о е м и н ь, О р е а и Р у е ъ.

Во времена судей одинъ человекъ, именемъ Елимелехъ, переселился, вслѣдствіе голода, изъ Вилееема Іудейскаго въ землю Моавитскую съ женою своею *Ноеминью* ¹⁷⁾, то-есть прекрасною, пріятною ¹⁸⁾ и двумя сыновьями Махлономъ (Магалономъ) и Хи-

¹⁵⁾ Судей, глава 21.

¹⁶⁾ *Срарій* въ толков. на 21 главу qu. 5. Сл. *Августина* Civ. Dei l. 2. ср. 17 и l. 3. ср. 13.

¹⁷⁾ То-есть *Noomi*, *Nweitc*, *Иосифъ*: *Naamc*.

¹⁸⁾ Иначе объясняетъ *Исидоръ*, етѣм. l. 7, п. 57. *Ноеминь*, которую *коже*

леономъ (Хеліономъ). По показанію раввиновъ ¹⁹⁾, Ноеминъ была племянницею князя Наассона изъ колѣна Іудина и дочерью брата Салмонова. Елимелехъ умеръ въ землѣ Моавитской, а сыновья его женились на Моавитянкахъ: Махлонъ на *Руей* (4, 10), а Хилеонъ на *Орфъ* (Орпъ), но не при жизни отца, какъ думаетъ Іосифъ ²⁰⁾, а уже послѣ его смерти. Парафрастъ и раввины уличаютъ обоихъ сыновей въ томъ грѣхѣ, что они женились на язычницахъ, и думаютъ, что Богъ наказалъ ихъ за это преждевременною смертію. Но законъ Моисеевъ ²¹⁾ запрещаетъ бракъ только съ ханаанскими женщинами и затѣмъ принатіе Моавитякъ въ общество Господне ²²⁾; послѣднее же обстоятельство не имѣетъ примѣненія къ женщинамъ, такъ какъ онѣ не могутъ составлять новаго поколѣнія ²³⁾. Впрочемъ и здѣсь извѣняется необходимость, такъ какъ оба возмужавшіе юноши не могли найти въ чужой землѣ израильскихъ женщинъ и, вѣроятно, женились на чужеземкахъ съ согласія своей матери. Приняли ли обѣ Моавитянки еврейскую религію сейчасъ же при заключеніи брака, этого нельзя сказать съ достовѣрностію. Іудейское преданіе ²⁴⁾ признаетъ Руей потомкою Моавитскаго царя Еглона, угнетавшаго Израиля за грѣхи его; поэтому дочь угнетателя становится матерію Освободителя (Мессіи). По Іерониму ²⁵⁾ Руей происходила изъ той части земли Моавитской, которая принадлежала въ каменистой Аравіи, имѣвшей главнымъ городомъ Петру. По Талмуду ²⁶⁾ имя Руей ²⁷⁾ указываетъ

толковать въ смыслѣ *утѣшенной*: потерявъ въ чужой землѣ мужа и сыновей она нашла себѣ утѣшеніе въ невѣстѣ Моавитянкѣ.

¹⁹⁾ Bab. bath. ср. 5 и Raschi ср. 1.

²⁰⁾ Ant. V. 10, 1.

²¹⁾ Второз. 7, 3.

²²⁾ Второз. 23, 3.

²³⁾ Сл. *Авустина*, qu. 35 in Deut. 23, 3. 4 и *Серарія*, qu. 12 in ср. 4 Ruth.

²⁴⁾ Сл. *Серарія* въ толкованіи на книгу Руей гл. 1. qu. 7.

²⁵⁾ Ер. 54 (al. 10) ad Fur. n. 17.

²⁶⁾ Rerochat 7 а. Bab. bath. ср. 1. fol. 13.

²⁷⁾ То-есть: irrigua, ebrua, орошающая или орошенная, упоенная. Другіе, напр. *Фюрстъ*, толкуютъ: другая Вожія. По автору *Op. imperf. in Matth. hom. 1* (*Златоусту*) Руей означаетъ *вдохновеніе*, потому что она дѣлала и говорила все по вдохновенію Божію. *Исидоръ*, *Etym. l. 7. n. 58*: Руей означаетъ *посылающая*; ибо она была чужеземка изъ народа языческаго и, оставивъ отечество, послѣ-

на ея потомка Давида, наполявшаго жажущихъ Бога псалмами и духовными пѣснями. Орфа не имѣла по своему происхожденію родственныхъ отношеній къ Руей, но породилась съ нею только чрезъ своего мужа (1, 15). Иудейское преданіе ²⁸⁾ считаетъ ее матерью исполина Голиаѳа, вѣроятно, по сходству съ именемъ Гараѳы или Раѳы ²⁹⁾; но, не говоря уже о времени, въ которое жили Орфа и мать Голиаѳа, послѣдняя была Филистимлянка, а первая Моавитянка. За четыре слезы, пролитыя Орфою при разставаньи съ Ноеминою, отъ нея должны произойти четыре героя, и въ томъ числѣ Голиаѳъ, котораго побѣдилъ сынъ (Давидъ) ³⁰⁾. Впрочемъ Раѳа была не мать, но отецъ или родъ Голиаѳа. Недостовѣрно также толкованіе и имени Орфы: *обращающая тьма*.

Спустя десять лѣтъ умерли также и оба эти сына бездѣтными, такъ что Ноеминь осталась одна съ двумя своими невѣстками. Узнавъ, что Господь опять благословилъ землю Израильскую хлѣбомъ, она встала съ Орфою и Руею, чтобы возвратиться въ свое отечество. Когда онѣ прошли уже нѣкоторое пространство, Ноеминь сказала своимъ невѣсткамъ: „Пойдите, возвратитесь каждая въ домъ матери своей (потому что овдовѣвшія дочери жили въ одномъ домѣ съ своими матерями; вмѣстѣ съ этимъ она хочетъ противопоставить естественную мать самой себѣ какъ свекрови). Да сотворить Господь съ вами милость, какъ вы поступали съ умершими и со мною! Да дастъ вамъ Господь, чтобы вы нашли пристанище каждая въ домъ своего

шла переселиться въ землю Израильскую. Каббалисты читаютъ при посредствѣ анастрофы Thug, то-есть *юрлица*, потому что она вдыхая оплакивала своего мужа. По *Касселю*, Комментарій на книгу Руѳъ, Руѳъ означаетъ: *роза*.

²⁸⁾ *Sot. ср. 8* и *Pseudo-Philo in Ant. bibl.*

²⁹⁾ 2 Цар. 21, 20 и 1 Парал. 20, 6. 7.

³⁰⁾ *B. Sota 42. Сл. Пруденція, Hamartigenia v. 782:*

Sed pristinus Orphae
 Fanorum ritus praepatit barbara suasit
 Malle, et semiferi stirpem nutrire Goliae.
 Ruth, dum per stipulas agresti amburitur aestu
 Fulcra Booz meruit, castoque adscita cubili
 Christigenam fecundam domum, Davidica regna
 Eddidit atque deo mortales miscuit ortus.

(новаго) мужа“, то-есть, чтобы вы обѣ вступили опять въ счастливое замужество! Какая трогательная семейная сцена представляется намъ здѣсь! Ноеминь восхваляетъ любовь, оказанную ея невѣстками своимъ мужьямъ какъ при жизни ихъ, такъ и послѣ смерти: это былъ именно бракъ, на которомъ почивало благословеніе ееократіи и который существенно отличался отъ браковъ языческихъ народовъ (Моавитянъ). Эти Моавитскія женщины вступили въ благочестивое Израильское семейство, гдѣ и получили благодѣяніе брачной жизни, освященной закономъ Божиимъ, и прониклись благотворнымъ вѣяніемъ духа семейства Іудина. На оказанную имъ любовь онѣ отвѣтили взаимною благодарною, равно самоотверженною любовію. Онѣ не только слышали исповѣданіе Бога Іеговы, но и видѣли выраженіе его въ жизни. Хотя супружества ихъ не были благословлены дѣтьми, онѣ всетаки сохранили вѣрную память объ умершихъ и перенесли любовь на свою свекровь, которую берегли и питали, несмотря на то, что она не принадлежала къ ихъ народу, что служитъ вмѣстѣ съ тѣмъ доказательствомъ того, какую любовь и доброту проявляла Ноеминь (какъ это выражаетъ уже ея имя) къ своимъ невѣсткамъ. Среди скорби о потерѣ мужа и сыновей, а равно о разлукѣ съ своими невѣстками, она помышляетъ только о благѣ послѣднихъ, хотя сама стара и безпомощна. Она не хочетъ, чтобы двѣ молодыя вдовы остались безбрачными, а желаетъ, чтобы каждая изъ нихъ нашла себѣ покой и пристанище въ домѣ новаго супруга, потому что изолированное положеніе вдовы было въ древности не особенно завидно. Она цѣлуетъ обѣихъ въ знакъ прощанія, но тутъ поднимается плачь. Ноеминь становится тяжело разстаться съ своими милыми дочерьми, не причинявшими ей никакого сердечнаго горя, какъ причиняли его Ревекѣ Исавовы жены Хананеянки, а невѣстки ея не хотятъ воротиться назадъ, не хотятъ, чтобы дорогая мать ихъ отправилась въ путь одинокая. „Мы съ тобою возвратимся къ народу твоему“, говорятъ онѣ всхлищывая. Ноеминь, предъивлявшая уже въ землѣ Моавитской невѣсткамъ надежду на новую семейную жизнь, теперь старается расположить ихъ къ возвращенію другою причиною: она выставляетъ имъ на видъ невозможность новаго семейнаго счастья, если онѣ пойдутъ съ нею. „Возвратитесь, дочери мои“,

сказала она имъ, „зачѣмъ вамъ идти со мною? Развѣ еще есть у меня сыны въ моемъ чревѣ, которые были бы вамъ мужьями (въ силу закона ужичества)? Возвратитесь, дочери мои, пойдите; ибо я уже стара, чтобъ быть (снова) замужемъ. Да еслибъ я и сказала: есть мнѣ еще надежда, и даже еслибы я сію же ночь была съ мужемъ и потомъ родила сыновей; то можно ли вамъ ждать, пока они выросли бы? можно ли вамъ медлить и не выходить замужъ?“ Съ большою деликатностью рисуетъ имъ Ноеминь печальную участь, ожидающую ихъ въ землѣ Израильской: тамъ имъ пришлось бы имѣть дѣло съ одною только старухою Ноеминью; другихъ надеждъ и видовъ онѣ, какъ Моавитянки, не могли бы имѣть во Израилѣ, такъ какъ происхожденіе ихъ служило бы препятствіемъ для новаго брака, и онѣ были бы рѣшительно не въ состояніи оставить себѣ въ землѣ Іудейской семейное счастье. Ноеминь слишкомъ благочестива и вѣрующая для того, чтобы влечь своихъ невѣстокъ къ народу Израильскому пустыми обѣщаніями. „Нѣтъ, дочери мои“, продолжаетъ она, „я весьма сокрушаюсь о васъ; ибо руна Господня постигла (поразила) меня“ (смертію мужа и двоихъ сыновей“). Она будетъ жить теперь совершенно одинокою и оставленною, ожидая успокоенія для себя только въ могилѣ.

Выслушавъ это, невѣстки подняли вопль и опять стали плакать. Вслѣдъ затѣмъ Орфа простилась съ своею свекровью. Представленіе безнадежной будущности въ землѣ Израильской, о которой говорила Ноеминь, заставило ее возвратиться въ землю Моавитскую. Но Руевъ остается и не желаетъ оставить своей старой свекрови. Безнадежность въ будущемъ, одиночество, бѣдность и печаль привязываютъ ее еще сильнѣе къ Ноеминь. Орфа ушла потому, что у Ноемини нѣтъ болѣе сыновей; она имѣла въ виду только себя и хотѣла снова выйти замужъ. Руевъ видитъ только любимую мать, она хочетъ во что бы то ни стало остаться ея дочерью и раздѣлять съ нею бѣдность и нужду, и все это изъ любви къ своему умершему супругу. Тогда Ноеминь считаетъ нужнымъ высказать вѣрной дочери послѣднюю и настоящую причину для необходимой разлуки. Она безъ всякаго колебанія изъ любви къ Руевъ отдала бы ей другихъ сыновей, еслибы они у нея были; но то, что одѣлаи сыновья ея въ землѣ Моавитской, не въ обычаѣ во Израилѣ; потому что

народъ ея отдѣленъ Иеговою, Богомъ Израилевымъ, отъ всѣхъ другихъ народовъ. Поэтому она говоритъ: „Вотъ, (Ореа) невѣстка твоя возвратилась къ народу своему и къ своимъ богамъ; возвратись и ты вслѣдъ за невѣсткою твоею“: не различіе народности, но различіе исповѣдуемаго Бога раздѣляетъ насъ на порогъ святой земли. Изъ этого мы можемъ заключить, что Руевъ и Ореа, хотя и знали Бога Иегову, до сихъ поръ всетаки оставались еще вѣрными своей старой религіи. Часъ разлуки долженъ былъ сдѣлаться вмѣстѣ съ тѣмъ поворотнымъ пунктомъ духовной жизни обѣихъ женщинъ. Ореа возвращается къ своему богу, остается привязанною къ идолопоклонству; а Руевъ дѣлается вѣрующею Израилѣтянкою, подобно Раавъ. Чтобы еще въ большемъ свѣгѣ выставить добродѣтели Ноемини и Руевъ, Раши заставляетъ ихъ вести между собою разговоръ, въ которомъ Ноеминь обращаетъ вниманіе своей невѣстки на трудности вѣры въ Бога Израилева ³¹⁾. „Не принуждай меня“, говоритъ вѣрующая, благородная Руевъ, „оставить тебя и возвратиться отъ тебя; но куда ты пойдешь, туда и я пойду, и гдѣ ты жить будешь, тамъ и я буду жить; *народъ твой будетъ моимъ народомъ, и твой Богъ—моимъ Богомъ*. И гдѣ ты умрешь, тамъ и я умру и погребена буду. Пусть то и сдѣлаетъ мнѣ Господь, и еще больше сдѣлаетъ; смерть одна разлучитъ меня съ тобою!“ Какое возвышенное исповѣданіе Моавитянки! Понстинъ изумительна вѣрная привязанность Руевъ къ ея свекрови. Если то, что раздѣляетъ одинъ народъ отъ другого, есть его Богъ, то она любить въ Ноемини не только ея народъ, но и ея Бога. Она хочетъ быть съ нею одною не изъ земной выгоды, но за добро-

³¹⁾ *Драма. Серарій. Ruth. ср. 1 qu. 26:* Ноеминь сказала Руевъ: Намъ запрещено выходить въ субботній день дальше извѣстнаго пространства. Руевъ отвѣчала ей: куда ты пойдешь, туда пойду и я.— У насъ запрещено женщинѣ вступать въ связь съ мужчиною за исключеніемъ одного только мужа. Руевъ отвѣчала: гдѣ будешь ночевать ты, тамъ и я буду ночевать.— Нашъ Іудейскій народъ отдѣленъ отъ прочихъ народовъ соблюденіемъ 613 заповѣдей.—Твой народъ—мой народъ.—Намъ запрещено поклоняться чужимъ богамъ.—Твой Богъ—мой Богъ.—Намъ предписаны четыре рода смерти въ домъ судьи.—Какъ ты умрешь, такъ умру и я.— Въ томъ же домъ судьи намъ предписаны двѣ могилы: одна для побитыхъ камнями или сожженныхъ, а другая для убитыхъ или зарѣзанныхъ.—Она отвѣчала ей: и я хочу быть погребенною тамъ.

дѣтель и любовь Ноеминь. Она хочетъ принадлежать одному и тому же народу и одному и тому же Богу съ нею. Исповѣданіе ея: „Твой Богъ будетъ моимъ Богомъ“ составляетъ высшую степень ея преданности и завершеніе ея обѣта. Она хочетъ загладить несправедливость своего умершаго мужа, взявшаго Моавитянку, несмотря на ея идолопоклонство, и такимъ образомъ соединиться съ нимъ и въ *душѣ*, проявляя этимъ высшую степень любви. Если Ноеминь думала, что Богъ посѣтилъ ее за соединеніе сыновей ея съ Моавитянками, то Руевъ хочетъ утѣшить ее вслупленіемъ въ народъ Божій ради нея. Этимъ исповѣданіемъ и добродѣтелями своими она удостоилась сдѣлаться праматерію Христовою ²²⁾, представляя блистательнѣйшій образецъ для всѣхъ невѣстокъ ²³⁾.

Нѣкоторые думаютъ, что Ноеминь, уговаривая своихъ невѣстокъ возвратиться въ Моавитянскую землю, не придавала своимъ словамъ серьезнаго значенія, а хотѣла именно только испытать ихъ. Но эта благочестивая женщина не могла поступить иначе, при своей любви, искренности и благородіи. Она должна была отговаривать отъ сопровожденія ея въ землю Израильскую чтобы Руевъ добровольно, по влеченію собственной любви, присоединилась къ народу и Богу Израилеву и такимъ образомъ обнаружила внутреннѣйшіе изгибы своего благороднаго сердца. Послѣ того какъ это открылось, Ноеминь перестаетъ отговаривать

²²⁾ (*Иеронимъ*) Ер. 19 de vera circume. п. 13: О добродѣтель, превосходящая добродѣтель даже мужей! Женщина изъ необрѣзаннаго народа подражаетъ вѣрѣ Авраамовой. Моавитянка отказывается отъ своихъ Боговъ, между тѣмъ какъ ты, Израиль, желаешь чужихъ боговъ. Она даетъ клятву служить единому Богу, забывъ уже своихъ боговъ, а ты блудодействуешь со множествомъ боговъ. Она избирается Господомъ и дѣлается Израильянкою душою, а не происхожденіемъ вѣрою, а не кровію, добродѣтелью, а не родомъ. Она получаетъ столь великое благословеніе, что становится матерію пророковъ и царей. *Вводоритъ*, qu. 1 Rutch. Руевъ по благочестію и изъ-за религіи оставила даже родителей и послѣдовала за своею свекровью.

²³⁾ (*Орменъ*) in Job. lib. 1: Такова была она блаженная Руевъ, что объявила своей престарѣлой свекрови, что не оставитъ ея до самой смерти. За это она постоянно восхваляется въ Писаніи, а у Бога въ безконечные вѣки убажается. въ воскресеніи же мертвыхъ будетъ судить и осудить всѣхъ злоправныхъ и вѣчныхъ невѣстокъ, причинявшихъ своимъ свекрамъ или свекровьямъ оскорбленіе или обиду.

вать ее и позволяет ей сопровождать ее (Ноеминь) въ новое отечество. И вотъ обѣ онѣ пришли въ Виледемъ въ началѣ праздника Пасхи, какъ объясняетъ парафрастъ. Когда онѣ прибыли, весь городъ пришелъ въ движеніе, и въ этотъ именно день, какъ рассказываетъ Мидрашъ²⁴⁾, несли хоронить первую жену Вооза. Ноеминь оставила Виледемъ при лучшихъ обстоятельствахъ, потому что Елимелехъ принадлежалъ къ знатному семейству: бѣдною и печальною возвратилась теперь вдова Елимелеха вмѣстѣ съ Моавитяною. „Это Ноеминь?“ — слышалось со всѣхъ сторонъ: такъ говорили всѣ скорѣе съ удивленіемъ и состраданіемъ, нежели съ пренебреженіемъ. По Іосифу²⁵⁾ Воозъ далъ странницамъ пристанище въ своемъ домѣ, что однако находится въ противорѣчій съ дальнѣйшимъ ходомъ повѣствованія. Ноеминь въ короткихъ словахъ передаетъ удивляющимся соотечественникамъ о своей печальной судьбѣ. „Не называйте меня Ноеминью (Вулг. то-есть прекрасною), а называйте меня Марою (то-есть горькою или огорченною); потому что Вседержитель (Шадан) послалъ мнѣ великую горестъ. Я вышла отсюда съ достаткомъ, а возвратилъ меня *Господь* съ пустыми руками. Зачѣмъ называть меня Ноеминью, когда Господь заставилъ меня страдать, и Вседержитель послалъ мнѣ несчастье?“ Мы видимъ, что собственныя имена все еще сопровождаются своимъ значеніемъ. Ноеминь носила нѣкогда свое пріятное имя справедливо, когда она отправилась въ землю Моавитскую съ блестящимъ семействомъ; но вотъ Шадан, давшій это благословеніе, отнялъ его у нея опять. Въ полнотѣ семейнаго счастья она удалась, — бѣдною и безнадежною возвратилъ ее Богъ. Въ этой жалобѣ слышится чувство раскаянія; она не говоритъ: мы ушли по волѣ Божіей; но: я вышла, но судъ Божій возвращаетъ меня. Однако въ этихъ словахъ заключается другая черта, черта любви и уваженія: она не говоритъ: мы вышли, тогда какъ, очевидно, она только послѣдовала за своимъ мужемъ. Даже и малѣйшая тѣнь жалобы или обвиненія не должна падать на любимаго мужа въ могилѣ. Она не говоритъ о бѣдствіи, постигшемъ ее семейство, а оплакиваетъ только самое себя, оставшуюся въ живыхъ.

²⁴⁾ Ruth. Rabba 31. d. R. Isaac in Bab. bath. c. 5. f. 91 и Raschi.

²⁵⁾ Ant. V. 9, 2.

Что *мое* отшествіе было грѣховно, это удостовѣрилъ самъ Богъ, потому что объ этомъ свидѣлствуютъ мои теперешніа страданія и конецъ моего странствованія. Опредѣливъ мнѣ страданія, Шаданъ засвидѣлствовалъ противъ меня. Изъ потери семейства моего—какъ вѣрно объясняетъ Таргумъ—я заключаю, что Богъ находитъ меня виновною. По своему великодушію она жалуется только на себя, хотя она и не была отвѣтственною за это. Она многое сознавала за собою и много перенесла. Въ Вилеемѣ бѣдной Ноемини давали чувствовать, что она носить имя уже не Ноемини, но Мары. Она была бѣдна и была, по своему благочестивому мнѣнію, оставлена также и Богомъ. Только Руѡ, вдова ея сына и чужестранка-Моавитянка, была со времени оставленія ею чужой земли единственнымъ ея другомъ и опорю въ ея собственной землѣ. Она оставалась вѣрною ей въ ея злые дни точно такъ же, какъ любила ее во дни счастья. Ноеминь не была еще совсѣмъ несчастна, пока рядомъ съ нею билось такое любящее сердце ²⁶⁾. Отцы церкви считаютъ Ноеминь, называющую себя Марою, прообразомъ Пресвятой Дѣвы Маріи, которая оплакивала своего Сына и потому могла быть названа не Марією, но Марою.

Для снисканія общаго продовольствія Руѡ спрашиваетъ у Ноемини дозволенія идти на поле подбирать колосья за жнецомъ, у котораго она найдетъ благоволеніе. Прозелитка не жалуется въ землѣ Израильской на бѣдность; по своему глубокому смиренію она готова охотно являться въ видѣ нищенки, чтобы помочь своей свекрови въ нуждѣ и засвидѣлствовать дѣлами свою живую вѣру въ Іегову ²⁷⁾. Промыслъ Божій, не оставляющій безъ воздаянія ни одного добраго дѣла, привелъ ее на поле богатаго Вооза, родственника Елимелеха. Раввинское преданіе ²⁸⁾ считаетъ его племянникомъ Елимелеха (сыномъ брата его). Пришедши на поле и увидавъ Руѡ, Воозъ спросилъ у слуги, представленнаго къ жнецамъ: чья это молодая женщина? Ея скромность и привлекательность, вѣроятно, сейчасъ же привлекли вниманіе этого богатаго собственника, который, помня за-

²⁶⁾ Руѡ, глава 1.

²⁷⁾ *Петръ Дамаскинъ*, I. 8 ер. 14.

²⁸⁾ *Сл. Серафимъ*, Ruth. ср. 2, qu. 1.

конь³⁹⁾, не запрещалъ ни одному бѣдняку подбирать колосья на своемъ полѣ. Приставникъ, знавшій Руѳъ, отвѣчалъ: „Эта молодая женщина — Моавитянка, пришедшая съ Ноеминью съ полей моавитскихъ“, и, восхваляя ея скромность и трудолюбіе, продолжаетъ: „Она сказала: буду я подбирать и собирать между снопами позади жнецовъ. И пришла, и находится здѣсь съ самаго утра и доселѣ; мало бываетъ она дома“. Воозъ, безъ сомнѣнія уже слышавшій объ ней, но не знавшій еще ея лично, предрасположенный добрымъ свидѣтельствомъ своего слуги, подходитъ къ ней и обращается къ ней съ отеческимъ благорасположеніемъ: „Послушай, дочь моя, не ходи подбирать на другомъ полѣ и не переходи отсюда (его совѣсть говорила ему: сноха Елимелеха, его родственника, не должна бродить съ мѣста на мѣсто, какъ оставленная всѣми); но будь здѣсь съ моими служанками: пусть въ глазахъ твоихъ будетъ то поле, гдѣ онѣ жнутъ, и ходи за ними. Вотъ, я приказалъ слугамъ моимъ не трогать тебя. Когда захочешь пить, иди къ сосудамъ и пей, откуда черпаютъ слуги мои“. Тронутая этою неожиданною благосклонностью, смиренная Моавитянка пала на лице свое, поклонилась до земли и сказала съ чувствомъ благодарности: „Чѣмъ снискала я въ глазахъ твоихъ милость, что ты принимаешь меня, хотя я и чужеземка?“

Воозъ, настоящій Израильтянинъ безъ лукавства и хитрости, отвѣчалъ ей: „Миѣ сказано все, что сдѣлала ты для свекрови своей по смерти мужа своего, что ты оставила своего отца и свою мать и свою родину и пришла къ народу, котораго ты не знала вчера и третьяго дня. Да воздастъ Господь за сіе дѣло твое, и да будетъ тебѣ полная награда отъ Господа, Бога Израилева, къ которому ты пришла, чтобъ успокоиться подъ Его крылами!“ Воозъ говоритъ здѣсь отъ полноты вѣры истиннаго Израильтянина. Онъ приписываетъ Руѳи сугубую заслугу: во-первыхъ ту, что она сдѣлала добро своей свекрови, не оставивъ ея, и вовторыхъ ту, что она изъ любви къ Израилю и его Богу оставила все земное и (какъ нѣкогда Авраамъ) пошла въ новую, совсѣмъ неизвѣстную ей страну для того, чтобы, какъ присовокупляетъ Халдейскій парафрастъ, сдѣлаться прозелиткою

³⁹⁾ Левит. 19, 9; 23, 22. Второз. 24, 19.

и стать подъ защиту величества Божія. За эту любовь и надежду Господь воздалъ ей полную награду, какъ укрывающимся подъ крыль Его. Воозъ говоритъ, какъ проникнутый вѣрою израильтяннннъ и пророкъ ⁴⁰⁾. Эти исполненныя любви и утѣшенія слова были какъ бы солнечнымъ лучемъ, проникнувшимъ въ сердце Руей сквозь облако скорби и печали среди новаго для нея народа. Ободренная ими, она отвѣчаетъ съ скромнымъ смиреніемъ: „Да буду я въ милости предъ очами твоими, господинъ мой! Ты утѣшилъ меня и говорилъ по сердцу рабы твоей, между тѣмъ какъ я не стѣю ни одной изъ рабынь твоихъ“, то-есть я не нахожусь къ тебѣ въ какомъ-нибудь болѣе близкомъ отношеніи, чтобы могла заслужить твою милость. Воозъ съ намѣреніемъ не упоминаетъ о родственномъ отношеніи: онъ ставитъ высоко Руей не потому, что она — вдова его родственника, но за ея возвышенныя качества и за то, что она поспѣшила подъ кровъ Іеговы.

Это безпритязательное смиреніе Руей еще болѣе располагаетъ къ ней Вооза, такъ что онъ во время обѣда приглашаетъ ее ѣсть хлѣбъ съ его слугами, и она, по милости его, не только насытилась сама, но и могла принести остатки своей матери домой: она никогда не думаетъ только о себѣ одной. Когда она послѣ обѣда встала, чтобы опять подбирать колосья, Воозъ далъ своимъ слугамъ приказъ дозволить ей подбирать и между снопами и оставлять, чтобы ей можно было собрать побольше, и не ругать и не обижать ея,—расположеніе, простиравшееся далеко за предѣлы благотворительности и состраданія къ бѣднымъ. Такъ подбирала Руей до вечера, вымолотила собранное и получила обильную жатву — около ефы ячменя. Она принесла это своей свекрови домой и вынула ей изъ пазухи своей оставшуюся часть отъ хлѣба, который ѣла. Пораженная такимъ обиліемъ, Ноеминъ спрашиваетъ съ изумленіемъ: „Гдѣ ты собирала сегодня и гдѣ работала?“ и благословляетъ неизвѣстнаго благодѣтеля, такъ щедро одарившаго дочь ея: „Да будетъ благословенъ принявшій тебя!“ Когда Руей называетъ имя Вооза, Ноеминъ

⁴⁰⁾ *Теодоритъ*, qu. 1 Ruth.: Въ концѣ концовъ онъ высказываетъ благословеніе. Ибо она получила полную награду отъ Господа, чтобы быть прародительницею благословенія народовъ.

познаетъ, что Богъ, пославшій ей страданія, возвращаетъ ей опять свою милость, и вослициаетъ радостно: „Благословенъ онъ отъ Господа, не лишающаго милости своей ни живыхъ, ни мертвыхъ!“ Обыкновенно слова эти относятся ⁴¹⁾ къ Воозу, дѣлавшему добро Елимелеху и его сыновьямъ при жизни ихъ и продолжающему теперь дѣлать добро тѣмъ, которыхъ оставили умершие. Но мы правильнѣе относимъ ихъ къ Богу, не оставляющему раскаявающихся, находятся ли они еще въ живыхъ или уже умерли, — прекрасное свидѣтельство о вѣрѣ въ безсмертіе души.

Замѣтивъ изумленіе Руей по поводу ея словъ, Ноеминъ объясняетъ ихъ ей, присѣвочупляя: „Человѣкъ этотъ близокъ къ намъ; онъ изъ нашихъ родственниковъ“. Что Руей пришла на поле именно родственника Елимелехова, это казалось ей устроениемъ и милостію Божіею. Именно чрезъ Руей, которой нечего было искуплять, Богъ проявляетъ свою милость къ живымъ и умершимъ. Моавитянка, которая теперь легко можетъ объяснить себѣ поведеніе Вооза, продолжаетъ повѣствовать о его благорасположеніи: „Онъ даже сказалъ мнѣ: будь съ моими служанками, доколѣ не dokonчатъ онъ жатвы моей“. Ноеминъ, заботясь прежде всего о своей доброй дочери, вполне соглашается на это, въ особенности въ виду того, чтобы на другомъ полѣ ей не нанесли какого-нибудь оскорбленія. Руей послѣдовала этому совѣту и была со служанками Воозовыми въ продолженіе всей жатвы. Несмотря на то, что она знала теперь болѣе, нежели прежде, она съ одинаковымъ трудолюбіемъ и смиреніемъ подбирала колосья; единственною заботою ея было—доставлять пропитаніе своей свекрови. Воозъ имѣлъ болѣе случая для болѣе близкаго наблюденія ея нѣжной и добродѣтельной натуры ⁴²⁾ Такъ какъ Ноеминъ, основываясь на благословеніи, которое Руей обрѣла въ глазахъ Вооза, предполагала, что онъ не прочь былъ бы жениться на Руей въ качествѣ кровнаго родственника, то она и сказала Руей: „Дочь моя! не поискать ли тебѣ пристанища, чтобы тебѣ хорошо было?“ Ноеминъ, просившая нѣкогда свою невѣстку возвратиться въ Моавитскую землю, чтобы найти

⁴¹⁾ Корней и Леп., Серарій, Кальметъ и друг.

⁴²⁾ Руей, глава 2.

тамъ себѣ покой въ домѣ новаго супруга, она же озабочена теперь присматриваніемъ для своей благородной дочери Руои, Моавитянки, оставившей все, пристанища въ самомъ Израилѣ, которому она вполне принадлежала. „Вотъ“, продолжаетъ она, „Воозъ, съ служанками котораго ты была, родственникъ нашъ“. Такъ какъ онъ родственникъ, то она можетъ обратиться къ нему; потому что имѣвшій законное требованіе долженъ былъ предъявлять законное право. Притомъ же Воозъ могъ и не относить его прямо къ самому себѣ, потому что онъ не былъ *ближайшимъ* родственникомъ. „Вотъ, онъ въ эту ночь вѣсть на гумнѣ ячмень“. Это показаніе даетъ знать, что Ноеминь въ послѣднее время вступила въ болѣе близкія сношенія съ Воозомъ, потому что ей хорошо извѣстны всѣ поступки Вооза, а равно и его расположеніе къ Руои, такъ что она могла предполагать, что предъявленіе законнаго права со стороны Руои не покажется ему неприятнымъ. Да и Руою была привержена къ Воозу, несмотря на то, что онъ былъ уже пожилымъ человѣкомъ, за его благосклонное отношеніе къ ней. „Умойся, помажься“, продолжаетъ Ноеминь, и надѣнь на себя нарядныя одежды свои (потому что вѣдь это былъ женихъ) и пойдй на гумно, но не показывайся ему, доколѣ не кончитъ ѣсть и пить; когда же онъ ляжетъ спать, узнай мѣсто, гдѣ ляжетъ; тогда прійдешь и откроешь у ногъ его и ляжешь. Онъ скажетъ тебѣ, что тебѣ дѣлать“. Не легкій шагъ заставляеть Ноеминь предпринять свою невѣстку, шагъ, весьма отличный отъ перваго шага—собиранія жолосьевъ, охотно и добровольно предпринятаго ею: она могла здѣсь дѣйствовать открыто и подвергалась развѣ только одной опасности—терпѣть голодь. Но теперь ей приходится дѣйствовать скрытно, подвергаясь опасности лишенія чести. Не мысль о новомъ замужествѣ ⁴³⁾, а только послушаніе и любовь къ матери располагають ее къ исполненію совѣта послѣдней. „Сдѣлаю все, что ты сказала мнѣ“. Она пошла, и когда Воозъ уснулъ въ веселомъ расположеніи духа, она пришла тихонько и легла

⁴³⁾ *Петръ Дамаскинъ*, I. 8. ср. 14 ad Sorores: Хотя Руою и вошла въ спальню однако не потеряла состоянія чистоты, такъ какъ переимѣнила вдовье воздержаніе на супружеское дѣломудріе не по внушенію искусительной плотской похоти но по устроянію Божию.

у ногъ его, надвинувъ на себя часть покрывавшаго его одѣяла. Въ полночь Воозъ содрогнулся, проснувшись, вѣроятно, отъ прикосновенія его ноги къ тѣлу Руей. Онъ нагибается впередъ, чтобы посмотреть, и вотъ, у ногъ его лежитъ женщина. На вопросъ его: „Кто ты?“ послѣдовалъ отвѣтъ: „Я Руей, раба твоя; прости крыло твое на рабу твою, ибо ты родственникъ“. Это — символическое выраженіе законнаго предъявленія брака ужичества. Какъ пыленокъ укрывается подъ крыльями курицы, такъ и Руей прибѣгаетъ подъ кровъ Воозы, такъ какъ онъ есть ровный другъ, чтобы возстановить сѣмя ея умершему мужу⁴⁴). Теперь, когда она въ качествѣ Израилитянки завлечетъ израильское право, она называетъ себя не Моавитянкою, но его рабою. Что она отваживается на этотъ рискованный шагъ, это свидѣтельствуешь столько же о чистотѣ ея души и о твердости ея добродѣтели, сколько и о томъ довѣрїи, которое она питаетъ къ чувству чести человѣка, не забывающей во мракъ ночи и въ уединенїи долга нравственности. Воозъ сознаетъ это и далекій отъ того, чтобы осудить поведеніе Руей какъ назойливое или съ другой стороны злоупотребить довѣрїемъ, благословляетъ Руей, какъ отецъ благословляетъ дочь: „Благословенна ты отъ Господа Бога, дочь моя! это послѣднее твое доброе дѣло сдѣлала ты еще лучше прежняго, что ты не пошла искать молодыхъ людей, ни бѣдныхъ, ни богатыхъ“. Оставивъ свою родину для того, чтобы ухаживать за своею свекровью и утѣшать ее, Руей въ качествѣ молодой привлекательной вдовы отнюдь не искала любви какаго-нибудь молодаго человѣка, но предъявила свое право желовѣну пожилому только потому, что онъ — родственникъ, чтобы чрезъ него возставить своему мужу и своей свекрови имя во Израилѣ; этимъ она приноситъ свое собственное и свою любовь въ жертву своимъ приснымъ.

Не безъ страха и трепета произнесла, вѣроятно, Руей свою просьбу; поэтому Воозъ воодушевляетъ ее: „Итакъ, дочь моя,

⁴⁴) *Агустинъ, de bono vid. ср. 7.* Святые жены воспламенялись не страстію сожитія, но благочестивымъ желанїемъ дѣтороженія: онѣ не искали бы отнюдь сожитія, еслибы потомство могло явиться иначе... Такъ и святая Руей, не имѣя сѣмени, какое необходимо было въ то время во Израилѣ, по смерти мужа, искала другаго, отъ котораго могла бы имѣть сѣмя.

не бойся: я сдѣлаю тебѣ все, что ты сказала". Нѣтъ никакого основанія для отказа ей; не можетъ служить такимъ основаніемъ даже и самое происхожденіе ея; „ибо у всѣхъ воротъ народа моего знаютъ, что ты женщина добродѣтельная". Однако принятіемъ соединенію ихъ служить еще формальное право, которое должно быть прежде удовлетворено. „Хотя и правда", продолжаетъ Воозъ, „что я родственникъ, но есть еще родственникъ ближе меня. Переночуй сію ночь; завтра же, если онъ приметъ тебя, то хорошо, пусть приметъ; а если онъ не захочетъ принять тебя, то я приму, живъ Господь! Спи до утра". Не ко вторичному совершенію только-что совершеннаго символическаго дѣйствія обязываетъ Воозъ Руей, — онъ общается, что самъ поведетъ дѣло; а чтобы отнять у нея сомнѣніе относительно того, что этою рѣчью, быть можетъ, только прикрывается отказъ въ ея просьбѣ, онъ клянется взять ее, если другой родственникъ отвергнетъ ее. Онъ, вѣроятно, зналъ, что Ноеминь направила свою невѣстку именно къ нему самому, а не къ ближайшему родственнику потому, что послѣдній не въ состояніи былъ выкупить ее. Какая сцена въ часъ полуночный! Мушина и женщина лежатъ рядомъ другъ съ другомъ, раздѣленные неоскверненною женственностью и живою преданностію Богу-Свидѣтелю, охраняющему святую ложа, — сцена, которую плотская природа не можетъ представлять себѣ безъ нечистыхъ помысловъ и движеній. Поистинѣ отъ четы столь испытанной нравственной чистоты, добродѣтели и богопреданности могъ произойти тотъ, который какъ истинный Испытатель вывелъ Израиля изъ Египта грѣха и смерти. Теперь только мы въ состояніи правильно оцѣнить совѣтъ данный Ноеминью Руей. Къ нему нельзя примѣнять новѣйшей мѣрки или смотрѣть на него плотскими очами⁴⁵⁾, признавая цѣль доброю, а средство нехорошимъ⁴⁶⁾: его слѣдуетъ оцѣнивать по существовавшимъ во Израилѣ правовымъ отношеніямъ, касавшимся брака ужичества, Ноеминь слишкомъ хорошо знаетъ испытанную добродѣтель и чистоту Руей, а равно и строгую

⁴⁵⁾ *Amarosii*, l. 3 de Idi. c. 10. p. 70: „Если мы будемъ обыскивать смыслъ согласно буквѣ, то окажется вѣчно постыдное и ужасное въ сказанномъ, когда мы будемъ имѣть въ умѣ и помысленіи обывающее плотское совокупленіе.

⁴⁶⁾ Дрразъ.

правотвенность и вѣру Вооза, чтобы опасаться чего-либо грѣховнаго отъ этого ночнаго похождения ⁴⁷⁾; она, повидимому, не безъ внушенія Божія подала этотъ совѣтъ. Руевъ поконтся у ногъ Вооза, потому что въ полночь ей не легко было бы возвращаться въ городъ, и когда стало разсвѣтать, она встала, чтобы, какъ говоритъ Воозъ, никто не зналъ, что женщина приходила на гумно: необходимо было избѣгать даже всякой тѣни подозрѣнія, которая могла бы пасть на нее и на него, такъ какъ причина ихъ ночнаго приключенія оставалась неизвѣстною. Тогда Воозу было бы нелегко вести дагѣ дѣло Руев. Затѣмъ онъ отъбрилъ ей въ подарокъ шесть мѣръ ячменя въ ея верхнюю одежду, чтобы она возвратилась въ городъ не съ пустыми руками и не возбуждая подозрѣнія. Пришедши къ своей свекрови, Руевъ рассказала ей все. Изъ принесеннаго подарка Ноеминь узнала, что, послѣ долгаго труда, Руевъ обрѣла наконецъ пристанище (субботу послѣ шести рабочихъ дней), и выразила надежду, что Воозъ сегодня же исполнитъ свое обѣщаніе, именно приведетъ въ ясность дѣло Руев. Руевъ между тѣмъ слѣдовало спокойно оставаться дома (какъ сговоренной невѣсты) ⁴⁸⁾.

⁴⁷⁾ (*Златоустъ*) Opus impf. in Matth. hom. 1: Руевъ значитъ вдохновеніе. Ибо еслибы не было въ ней божественнаго вдохновенія, то она не говорила бы того, что сдѣлала. Что прежде всего восхвалять въ ней—любовь ли къ роду Израилеву, простоту ли, послушаніе ли или вѣру? Любовь къ роду Израилеву, ибо она столько желала имѣть сыновей отъ сѣмени Израилева и принадлежать къ народу Божію. Еслибы она желала созачупленія съ мужчиною, какъ легкомысленная дѣвица, то скорѣе возжелала бы имѣть дѣло съ какимъ-нибудь юношею. А такъ какъ она искала удовольстворенія не своей страсти, но религиозному влеченію, то предпочла юношескому возрасту святое семейство. Простоту же, потому что она безъ смущенія укрылась подъ покрывало его, надѣясь, что онъ, какъ праведный мужъ, не отвергнетъ ея какъ бы непотребную женщину и не насмѣется надъ нею, и—что еще болѣе тяжко—не станетъ презирать ее, какъ обманутую, какъ дѣлаютъ многіе: слѣдуя совѣту своей свекрови она искренно вѣрила, что Богъ благоспѣшитъ дѣлу ея, зная ея совѣсть, потому что ее побудила къ этому не страсть, но благочестіе. Что же достойно похвалы въ Воозѣ? Смиреніе, чистота и благочестіе. Смиреніе и чистота, потому что онъ не коснулся ея какъ непотребный дѣвцы и не отвергъ ея какъ чистой непотребной, но, услышавъ слова ея о законѣ родства, не заподозрилъ ничего дурнаго, а приписалъ это благочестію. Какъ богатый онъ не презрѣлъ бѣдной, какъ зрѣлый возрастомъ не чувствовалъ опасности для себя отъ близости съ юною возрастомъ, но, болѣе совершенный вѣромъ, нежели тѣломъ, рано утромъ оставилъ ложе.

⁴⁸⁾ Руев, глава 3.

Во исполненіе даннаго Руей слова, Воозъ на слѣдующее утро вышелъ къ воротамъ города — обычному мѣсту суда, подозвалъ къ себѣ проходившаго мимо ближайшаго родственника и предложилъ ему передъ старѣйшинами города выкупить принадлежавшую Елимелеху и проданную Ноеминью часть земли и затѣмъ взять въ замужество Руей Моавитянку, чтобы возстановить имя умершаго въ удѣлѣ его. Родственникъ признаетъ право Ноеминни на землю и свою обязанность выкупить ее, но отказывается (однако не въ присутствіи Руей, какъ думаетъ Господь) отъ выкупа земли по причинѣ связаннаго съ нимъ условія, чтобы не разстроить своего удѣла; потому что выкупленное поле принадлежало бы тогда не ему, но сыну, котораго онъ имѣлъ бы отъ Руей. Однако это не могло быть единственною причиною его отказа; потому что если родной сынъ вступаетъ въ наслѣдство, то вѣдь отецъ не можетъ назвать это разстройствомъ своего удѣла. Къ этому отказу располагалъ не извѣстнаго по имени родственника, какъ намекаетъ Мидрашъ⁴¹⁾, и нравственный предлогъ. Воозъ говорилъ прямо о Руей *мо; авитянку*. Несчастіе Елимелеха и смерть двоихъ сыновей его всѣ считали наказаніемъ за женитьбу ихъ на моавитянкахъ онъ не хочетъ поэтому навлечь подобное же несчастіе на свое семейство женитьбою на моавитянку, но не беретъ во вниманіе того, что Руей находится уже подъ покровомъ Иеговы и что любовію ея искушена вина семейства. Онъ не хочетъ нанести ущерба своему имени и своему роду, и вотъ, въ исторіи его имя остается безвѣстнымъ, въ наказаніе за его нелюбовность по отношенію къ Руей, между тѣмъ какъ имя Елимелеха сохранено отъ забвенія любовію и вѣрою Руей. Онъ подтвердилъ это употреблявшимся въ то время обычаемъ (снятіемъ сапога) отреченія отъ своего права, и Воозъ сказалъ старѣйшинамъ: „вы теперь свидѣтели тому, что я покупаю у Ноеминни все Елимелехово, и все Хилеоново и Махлоново. Также и Руей, моавитянку, жену Махлонову, беру себѣ въ жены, чтобы оставить имя умершаго въ удѣлѣ его, и чтобы не исчезло имя умершаго между братьями его и у воротъ мѣстопребыванія его: вы сегодня свидѣтели тому“. Какое благочестивое вели-

⁴¹⁾ Ruth Rabba 35 a.

кодушіе, какое смиренное признаніе святаго долга — поддерживать похвальное семейное право во Израиль! Онъ не думаетъ о разстройствѣ своего удѣла, а имѣетъ въ виду примиреніе вины дома Елимелехова, если онъ женится на моавитянкѣ, которая вполнѣ предалась народу и Богу Израилеву и извѣстна была какъ образецъ добродѣтелей ⁵⁰). Этотъ благородный поступокъ и заслужилъ всеобщее одобреніе, потому что весь народъ высказался въ такомъ благожеланіи: „да содѣлаетъ Господь жену, входящую въ домъ твой, какъ Рахиль (она именуется первою потому, что Руевъ, подобно ей, была долго неплодною) и какъ Лию, которыя обѣ устроили домъ Израилевъ прибрѣтай богатство въ Евраевъ, и да славится имя твое въ Вилеємѣ (т.-е. да дастъ тебѣ Богъ отъ брака съ Руевью добродѣтельныхъ сыновей, имѣющихъ прославить твое имя). И да будетъ домъ твой, какъ домъ Фареса, котораго родила Ѡмаръ Іудѣ, отъ того сѣмени, которое дастъ тебѣ Господь отъ сей молодой женщины“⁵¹). Имя Ѡмари упоминается здѣсь не напрасно, не потому только, что Воозъ происходилъ отъ Фареса, но и потому, что Руевъ имѣетъ съ Ѡмарью большое сходство по отношенію къ браку ужичества. И Ѡмаръ взяла также на себя инициативу (хотя и не въ такомъ нравственно чистомъ видѣ, какъ Руевъ) исправленія несправедливости, причиненной ея умершему мужу и ей. Воозъ не знаетъ, правда, за собою такой несправедливости, однако чувствуетъ обязанность сдѣлать для своего родича то, чего до сихъ поръ еще не дѣлалось. Его образъ дѣйствія, исполненный благородства и любви, выше всякой похвалы ⁵¹). *Блаж. Августинъ* ⁵²) видитъ на Руевѣ исполненіе

⁵⁰) (*Златоустъ*) *Opus imp. in Matth. hom. 1:* Воозъ женился на Руевѣ въ награду за ея вѣру, потому что она презрѣла свой народъ, свою землю и родъ свой и возлюбила Израиль и не оставила своей свекрови, гдѣны бедоюной, будучи расположена болѣе къ ея народу, нежели къ своему. Она оставила боговъ отцовъ своихъ и возлюбила живаго Бога... Итакъ Воозъ въ награду за ея вѣру взялъ ее себѣ въ жену, чтобы отъ такого священнаго брака произошелъ царственный родъ. Ибо Воозъ, дожившій до преклоннаго возраста, взялъ жену не для себя, но для Бога, не вслѣдствіе страсти тѣла, но вслѣдствіе правды закона; чтобы возставить сѣмя родственнику своему, гордъ менѣе любовію, нежели благочестіемъ, старшій возрастомъ, но юншій вѣромъ.

⁵¹) *Иеронимъ*, ер. 39 (al 25) ad Paul.: Видишь ли, какой награды заслуживаетъ доставившая утѣшеніе оставленной. *Исидоръ*, qu. in Iud. ер. 9: Въ награду

словъ Писанія: „аммонитянинъ и моавитянинъ не можетъ войти въ общество Господне, и десятое поколѣніе ихъ не можетъ войти въ общество Господне во вѣки“⁵³⁾, ибо въ Евангеліи Матвея (1, 5) Воозъ, принявшій Руевъ въ общество Господне, есть десятый отъ Авраама. Но уже только Спаситель, по человечеству происходившій отъ Руевъ, снялъ совершенно проклятіе съ Моава. Хотя талмудисты думаютъ, что Воозъ былъ уже женатымъ и въ то время былъ вдовъ, однако раввины и таргумисты не несправедливо утверждаютъ противное, именно, что Воозъ не былъ женатъ до своей женитьбы на Руевъ⁵⁴⁾.

Благожеланіе народа вскорѣ исполнилось. Когда Воозъ женился на Руевъ, Господь далъ ей беременность, и она родила сына (по истеченіи года, какъ показываетъ Іосифъ). Этимъ радостнымъ событіемъ снята была всякая мрачная тѣнь съ жизни обѣихъ женщинъ. Богъ воззрѣлъ милостиво на дочь Моава, обратившуюся къ Нему. Впрочемъ роженіе Руевью сына намъ нѣтъ нужды считать сверхъ-естественнымъ; потому что Руевъ была еще молодая женщина, да и Воозъ, хотя и былъ уже пожилымъ человекомъ, не лишенъ былъ еще однако способности дѣтороженія, въ противномъ случаѣ онъ не могъ бы, не подвергая себя насмѣшкамъ, заявлять официально право возстановить потомство умершему. Притомъ же въ ту ночь, когда Руевъ заявляла ему о бракѣ, онъ сослался бы на свое заматовѣвшее тѣло какъ на извинительную причину, да и Ноеминь не дала бы Руевъ совѣта добиваться брана съ Воозомъ⁵⁵⁾. И говорили женщины Ноемини: „благословенъ Господь, что Онъ не оставилъ тебя нынѣ безъ наследника! И да будетъ славно имя его въ Израилѣ! Онъ будетъ тебѣ отрадою и питателемъ въ старости твоей; ибо его родила сноха твоя, которая любитъ тебя, которая для тебя лучше семи сыновъ“. Воозъ сдѣлался искупителемъ (Goel) для Руевъ, а новорожденный младенецъ — для Ноемини; потому что этотъ младенецъ есть если и не род-

за свое послушаніе она соединяется супружествомъ съ человекомъ, происходящимъ изъ отрасли Авраамовой. *Рунерта*, lib. 1 de gloria et hon. fil. hom.

⁵³⁾ Quaes. 85 in Dt. 23, 2.

⁵⁴⁾ Второз. 23, 3.

⁵⁵⁾ *Serapiv* in Ruth. ep. 4. qu. 14.

⁵⁶⁾ *Serapiv* l. c. qu. 14 и 19.

ной, все-таки родственно-близкій внукъ ея, въ которомъ воз-
становляется падавшій домъ Елимелеха. Такимъ образомъ Ное-
минъ имѣеть въ своей невѣстѣ драгоценное сокровище ⁵⁶⁾,
потому что чрезъ нее возмѣщается для нея (Ноемини) потеря
ея сыновей и открылась надежда одвѣтаться уже въ бездѣтной
старости родоначальницею многочисленнаго поколѣнія. Семь сы-
новей не сдѣлали бы того, что сдѣлала для нея любовь моави-
тянки. Ея живая, сердечная, самоотверженная любовь къ Ное-
мини замѣняетъ собою плотское происхожденіе. Этотъ не род-
ной внукъ становится вслѣдствіе любви Руенъ ея собственнымъ
плотокнигъ внукомъ, который сердцу ея ближе, нежели еслибы
онъ былъ рожденъ ея тѣлесными дѣтьми ⁵⁷⁾.

„И взяла Ноеминъ дитя сія, и несила его въ объятіяхъ сво-
ихъ, и была ему нянькою ⁵⁸⁾, наставлявшею его въ законѣ и
живни Израиля. „Сосѣди нарекли имя ему и говорили: у Ное-
мини родился сынъ, и нарекли ему имя: Овидъ. Онъ отецъ Іес-
сея, отца Давидова“ ⁵⁹⁾. По *Іосифу* ⁵⁹⁾ Ноеминъ, по совѣту со-
сѣдокъ, называетъ свое дитя Овидомъ, потому что оно должно
слушать для нея опоромъ въ ея старости. Другіе ⁶⁰⁾ думаютъ,
что дитяти дано было имя: Овидъ потому, что во время рожде-
нія его Израиль служилъ чужому народу. Въ этомъ словѣ за-
ключается завершеніе благословенія, произнесеннаго Воозомъ
надъ Руеью. Отъ Вооза чрезъ любовь Руенъ происходитъ Спа-
ситель міра ⁶¹⁾. Руеъ — это благороднѣйшій отпрыскъ, прекра-
снѣйшій цвѣтъ язычества, привитый къ народу Божию, это —

⁵⁶⁾ *Иеронимъ*, ер. 54 ad Rom.: Ноеминъ принесла обратно въ отечество стыд-
ливость, и поддерживаемая Руеью моавитянкою, имѣла въ ней золото, чтобы
исполнилось пророчество Исаи: посылайте агнцевъ владѣтелю земли изъ Сема
въ пустынь на гору дочери Сиона (Исаи 16, 1).

⁵⁷⁾ *П. Кассель*, com. Ruth. p. 235.

⁵⁸⁾ Руенъ глава 4.

⁵⁹⁾ Ant. V, 9, 4.

⁶⁰⁾ (*Златоустъ*) Opus imp. in Matth. hom. 1: Таковой Воозъ какого родилъ
сына отъ таковой жены Руенъ? Овида, имя котораго означаетъ: *подчиненный*...
Я думаю, что во дни Овида сыны Израилевы за свои беззаконія находились
подъ властію какого-нибудь языческаго народа, и потому, согласно обычаю, Овидъ,
родившійся въ это время, и названъ *подчиненнымъ*.

⁶¹⁾ *Иеронимъ*, ер. 39 ad Paul.: Видишь ли, какой награды заслуживаетъ до-
ставшая утѣшеніе оставленной. Отъ сѣмени ея рождается Христосъ.

благороднѣйшая изъ четырехъ женщинъ въ родословіи Христо-
вомъ. Въ ней, точно такъ же, какъ и въ Раавъ, мы видимъ вы-
раженіе той важной для Израиля истины, что язычество, дѣла-
ясь вѣрующимъ, должно имѣть участіе и въ благахъ завѣта;
она служитъ прообразомъ Христа ⁴¹⁾. Какъ Воозъ не обращалъ
вниманія на бѣдность и презрѣнный родъ Руей, такъ и Хри-
стосъ не возгнушался чуждаго языческаго міра, страдавшаго
недостаткомъ всякихъ добрыхъ дѣлъ: и какъ Руей никогда не
удостоилась бы этого супружескаго счастья, елибы не оставила
своего родительскаго дома, родныхъ обычаевъ, своего отечества
и народа, точно также и языческій міръ можетъ сдѣлаться не
вѣстою Христовою только тогда, если откажется отъ языческихъ
обычаевъ. Поэтому Руей, какъ церковь изъ язычниковъ, стано-
вится матерію царей. Такъ рассуждаетъ *Златоуста* ⁴²⁾. Во-
обще, по словамъ *св. Амвросія* ⁴³⁾, книга Руей изобилуетъ тай-
нами. Въ таинственномъ смыслѣ этотъ библическій разсказъ
часто примѣняли къ христіанской жизни и вѣрѣ, чѣмъ въ осо-
бенности извѣстенъ *Людвигъ де Понте* ⁴⁴⁾. Въ аллегорическомъ
отношеніи этимъ разсказомъ можно пользоваться для изображе-
нія благодатнаго избранія человѣка Богомъ и въ особенности
для изображенія процесса оправданія грѣшника; и въ этомъ от-
ношеніи онъ представляетъ большое сходство съ притчею о

⁴¹⁾ *Исидоръ*, Alleg. vert. п. 82: Руей чужестранка, вышедшая замужъ за Израильянина, означаетъ церковь изъ язычниковъ, грядущую ко Христу. Воозъ же изображаетъ собою Христа, истиннаго Жениха церкви; и qu. in l. Iud. ср. 9 de Ruth. *Теодоритъ*, qu. in Ruth. *Картузианусъ*, *Гуло а Сенъ Викторъ*: *Серарій*, Ruth. ср. 4. qu. 22. *Корнелій а Липиде*, *Кальметъ*, *Ормизъ* in Ruth. Руей представляетъ собою образъ язычниковъ тѣмъ, что, оставивъ отечество, присоединилась къ народу Израильскому. *Иеронимъ*, Prooem in Os. Воозъ, покрывая крылами своего покрова Руей маввитянку, лежащую у ногъ его, приводитъ ко главѣ Евангелія. *Лиракъ* in Ruth. с. 4.

⁴²⁾ Hom. 3 in Matth. Сл. *Исидора* l. с. *Амвросія* l. 3 in Luc. п. 33 и Lib. 3 de fide ср. 10: Единный Христосъ есть Женихъ, къ которому приходятъ отъ язычниковъ эта дѣвѣста (Руей) и бѣдная, и гладная; но Христосъ богатый жатвою, усвоить себѣ чрезъ бракъ подбирающую во внутреннее вѣдро ума колосья обильной жатвы и остатки слова.

⁴³⁾ De fide 3, 10: Исторія простая но таинственно возвышенная: ибо одно совершалось, а другое изображалось.

⁴⁴⁾ De perfectione hom. christiani.

блудномъ сынѣ. *Трополомически* онъ представляетъ въ лицѣ Руей возвышенный образецъ вѣрности въ содержаніи признанной истины, самопожертвованія, почтительности, дѣятельной любви къ ближнимъ, послушанія, трудолюбія, смиренія и благодарности, между тѣмъ какъ возвращеніе Ноенина на родину, спокойствіе Вооза при обильной жатвѣ, а также его счастливое супружество могутъ служить поводомъ *аналогическимъ* размышленіямъ **).

Художники-живописцы воспроизводили въ особенности два обстоятельства изъ жизни Руей: собраніе колосьевъ и то, какъ она спитъ у ногъ Вооза. Пуссенъ въ своей знаменитой картинѣ: „четыре времени года“ избралъ первую сцену мотивомъ для изображенія лѣта.

**) Сл. *Фр. Рейгарда*, Руей по Священному Писанію. Кобленцъ 1874; в *Вен-тура*, Красоты вѣрн. Ч. 1, стр. 291.

ПИСЬМА

ВЪ БОЗЪ ПОЧИВШАГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННѢЙШАГО
МАНАРІЯ, МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКАГО *.

1. Къ Капитону Ивановичу Невоструеву ¹⁾.

Милостивый Государь,
Достопочтеннѣйшій Капитонъ Ивановичъ!

Давно уже я собирался написать къ вамъ, чтобы, во первыхъ, поблагодарить васъ за вашъ драгоценный подарокъ ²⁾, а во вторыхъ изложить предъ вами мою покорнѣйшую просьбу. Примите же хоть позднее, но тѣмъ не менѣе искреннее мое благодареніе и выслушайте мою просьбу.

У васъ подъ руками богатое синодальное книгохранилище. Кое-какія вещи и намъ хотѣлось бы имѣть изъ него, разумѣется, въ копіяхъ. Не можете ли найти человека, который вѣрно и точно могъ-бы описать для меня слѣдующія двѣ рукописи: 1) Греческое посланіе нашего м-та Леонтія объ опрѣснокѣхъ, находящееся въ сборникахъ № № 353 и 355 по Маттею, и 2) Студійскій уставъ—собственно монашескій, помѣщенный въ пергаментной рукописи № 330, во второй половинѣ. (Есть ли

* См. январ. и февральск. кн. «Прав. Обзор.» за 1889 г.

¹⁾ Подлинныя письма находятся въ библиотекѣ Московской духовной академіи.

²⁾ Описание славянскихъ рукописей московской синодальной библиотекы. Отд. I.

на этой рукописи помѣтка, будто уставъ писанъ для Новгородскаго Богородичнаго монастыря? Весьма любопытно). ... Вознапражденіе за трудъ переписчику будетъ выслано мною не медленно, какъ только вы потрудитесь меня извѣстять о количествѣ денегъ.

Но, позвольте, это только начало просьбы. Продолжаю. Вы, когда изволили быть у меня, говорили, что описаніе синодальныхъ рукописей у васъ почти окончено,—и со временемъ, безъ сомнѣнія, оно сдѣлается извѣстнымъ ученому свѣту. А между тѣмъ мнѣ именно въ настоящее время желалось бы имѣть хотя самыя краткія свѣдѣнія: 1) нѣтъ ли въ синодальной библіотекѣ богослужебныхъ и другихъ книгъ, писанныхъ на славянскомъ языкѣ въ періодъ до-Монгольскій,—и если есть: то какія по имени, когда писаны и за какимъ нынѣ № библіотеки; 2) нѣтъ ли въ этихъ книгахъ службъ собственно Русскимъ Святымъ того времени, и какимъ есть; 3) вообще нѣтъ ли въ нихъ русскихъ сочиненій XI, XII и до половины XIII вѣка? Боюсь обременить васъ; но я покорнѣйше просилъ бы васъ написать самый краткій реестръ этихъ книгъ и статей, съ показаніемъ только ихъ именъ, времени написанія и № №. Для коей цѣли достаточно только знать, какія книги есть, а подробности объ нихъ не нужны. Если позволите: то, при упоминаніи этихъ книгъ въ моихъ историческихъ статьяхъ я буду ссылаться на ваше имя.

Еще просьба: не можете ли вы при случаѣ передать мою искреннюю благодарность о. архимандриту Саввѣ³⁾ за его дорогой подарокъ—описаніе синодальной ризницы.. и Александру Васильевичу Горскому⁴⁾ за его дорогой подарокъ.... Радъ бы и самъ написать имъ; но, право, не нахожу времени.

Съ истиннымъ къ вамъ почтеніемъ и совершенною преданностію имѣю честь быть

Вашимъ покорнѣйшимъ
Макарій, Епископъ Винницкій.

28 мая 1856 года.

³⁾ Тихомирову, ризничему московской синодальной ризницы, нынѣ архіепископу Тверскому и Кашинскому.

⁴⁾ Профессору церковной исторіи въ московской дух. академіи, занимавшемуся вмѣстѣ съ своимъ помощникомъ К. Н. Невоструевымъ описаніемъ рукописей синодальной библіотеки (здѣсь разумѣется тоже 1-я часть описанія)..

2. Достопочтеннѣйшій Капитонъ Ивановичъ!

Усерднѣйше благодарю васъ за присланную вами вторую книжку описанія синодальныхъ рукописей ⁵⁾ и за копию съ акта одного изъ Тамбовскихъ архіереевъ. Если я уже и не могу самъ трудиться для науки, то все же отъ души сочувствую другимъ трудящимся и, вѣрьте, вашему собственно труду искренне желаю всякаго успѣха.

Призывая на васъ Божіе благословеніе съ истиннымъ почтеніемъ и преданностію имѣю честь быть

Вашимъ покорнѣйшимъ
Макарій, Еп. Тамбовскій.

15 Іюня 1858 года.

3. Милостивый государь,

Достопочтеннѣйшій Капитонъ Ивановичъ!

Приношу вамъ мою глубочайшую признательность за присланный ⁶⁾ мнѣ послѣдній выпускъ вашего описанія Славянскихъ рукописей ⁷⁾. Не стану говорить вамъ комплиментовъ: вы сами очень хорошо понимаете всю цѣну вашего великаго труда и, конечно, сознаете, что воздвигаете себѣ, вмѣстѣ съ вашимъ достойнымъ сотрудникомъ ⁸⁾, памятникъ прочный и долговѣчный,—не то, что наши какія-нибудь историки Русской церкви и под., на которые черезъ годъ никто уже не хочетъ обратить и вниманія, а только бросаютъ грязью. Сладостно трудиться вотъ надъ такими трудами, какой выпалъ на вашу долю. И дай Богъ вамъ силы и средства докончить столько счастливо начатое и продолжаемое.

Призывая на васъ и на трудъ вашъ Божіе благословеніе, съ истиннымъ почтеніемъ и преданностію имѣю честь быть

Вашимъ покорнѣйшимъ слугою
Макарій, Еп. Харьковскій.

11 іюля 1860 г.

⁵⁾ Отд. II-й. Писанія св. отцевъ: I. Толкованіе св. писанія.

⁶⁾ Это отвѣтное письмо на письмо подъ № 1-мъ, помѣщенное въ ноябрьской книжкѣ.

⁷⁾ Третью книгу, содержащую въ себѣ догматическія и духовно-нравственныя писанія отцевъ церкви. (Отд. II-й, ч. 2-я.

⁸⁾ А. В. Горскимъ.

4. Милостивый государь,
Достопочтеннѣйшій Капитонъ Ивановичъ!

Позвольте обратиться къ вамъ съ покорнѣйшей просьбою.

Мнѣ очень нужно въ настоящее время списокъ книгъ истинныхъ и ложныхъ, который будто бы помѣщенъ въ требникъ или служебникъ м-та Клиріана, находящемся въ синодальной библиотекѣ. Вы оможете мнѣ истинное одолженіе, если прикажете поточнѣе списать этотъ списокъ и переслать мнѣ.

Св. Синодъ разрѣшилъ здѣшнему законоучителю университета *) издавать „Духовный Вѣстникъ“ и въ немъ, въ видѣ приложения, „матеріалы для исторіи русской церкви и просвѣщенія“. Не будете ли столько добры, чтобы доставлять этого рода матеріалы для нашего журнала? Г. редакторъ готовъ, если вы изъясните согласіе, войти въ сношеніе съ вами и условиться на счетъ гонорарія вамъ за труды и писцу, который бы могъ, по вашему указанію, выписывать статьи изъ рукописей синодальной библиотеки и присылать въ Харьковъ.

Призываю на васъ Божіе благословеніе, съ совершеннымъ почтеніемъ и преданностью имѣю честь быть

Вашимъ покорнѣйшимъ слугою
Макарій, Еп. Харьковскій.

10 окт. 1861 года.

5. Милостивый Государь,
Достопочтеннѣйшій Капитонъ Ивановичъ!

Не нахожу словъ, чтобы выразить вамъ мою глубочайшую признательность за присланную вами статью. Жалю только, что въ ней находится одинъ перечень книгъ ложныхъ, а нѣтъ перечня книгъ истинныхъ, который для моей цѣли равно былъ нуженъ. Подобные перечни XVII в., какъ вамъ извѣстно, очень разнообразны.

Усерднѣйше благодарю васъ и за вашу готовность доставлять въ здѣшній Дух. журналъ матеріалы изъ синодальной библиотеки. Но прошу пова извинить издателя и редактора, что онъ

*) Протоіерей В. И. Добротворскому.

не можетъ теперь же обратиться къ вамъ съ предложеніями своими на счетъ условій.. Онъ пока не имѣетъ ни подписчиковъ, ни средствъ. А какъ только обозначится дѣло и опредѣлится число подписчиковъ, онъ не замедлитъ отнестись къ вамъ съ своею просьбою и условіями.

Призывая на васъ Божіе благословеніе съ истиннымъ почтеніемъ и преданностію имъю честь быть

Вашимъ покорѣйшимъ
Макарій, Еп. Харьковскій.

12 ноября 1861 года.

В Достопочтеннѣйшій Капитонъ Ивановичъ!

Примите и отъ меня взаимное привѣтствіе¹⁰⁾ съ свѣтлымъ праздникомъ Воскресенія Христова и самое искреннее пожеланіе вамъ всѣхъ благъ отъ воскресшаго Господа.

Ваша присылка¹¹⁾ чрезвычайно меня обрадовала: тысячу разъ вамъ за нее спасибо. Съ пятой книжки начнется печатаніе вашей статьи, которая будетъ издана вся безъ всякой перемѣны. Ради Бога присылайте намъ и неотпечатанныя поученія къ священникамъ и мірянамъ и статейку относительно житія Святителя Петра, составленнаго еп. Прохоромъ, и все, что вамъ вздумается: за все будемъ благодарны вамъ. Теперь число подписчиковъ здѣшняго журнала уже возрасло на столько, что изданіе совершенно окупается и издатель надѣется сдѣлать приличное вознагражденіе за труды гг. сотрудникамъ. Объ этомъ подробнѣе онъ будетъ имѣть честь писать вамъ самъ.

Самъ я въ лѣтніе мѣсяцы едва ли буду принимать участіе въ журналахъ за недосугомъ: надобно ѣздить по епархіи. Поэтому-то, особенно для отдѣла матеріаловъ, ваша помощь намъ, какъ нельзя боже, востати и безцѣнна.

Со временемъ мнѣ хотѣлось бы напечатать всѣ слова м. Григорія Самвлана. Но у меня ихъ только двѣнадцать, выписанныя изъ разныхъ сборниковъ новгородской бібліотеки. Гдѣ и какъ

¹⁰⁾ См. 2-е письмо К. И—ча отъ 31-го марта.

¹¹⁾ Статья: «Древне-русскія поученія и посланія объ иноческой жизни».

достать остальных? Прошу высказать ваше искреннее мнѣніе объ этомъ моемъ хотѣніи и подать добрый совѣтъ.

Да благословить васъ Господь!

Съ истиннымъ почтеніемъ и преданностію имѣю честь быть

Вашимъ покорнѣйшимъ слугою
Макарій, еп. харьковскій.

11 апрѣля, 1862 г.

15 іюля, 1863 г.

7. Милостивый государь,
Достопочтеннѣйшій Капитонъ Ивановичъ!

Примите мое искреннее *спасибо* и за послѣднюю книгу ¹²⁾, присланную мнѣ вами въ подарокъ. Да поддержитъ Господь ваши силы на продолженіе вашего достопочтеннаго труда и да подастъ вамъ высокую радость увидѣть окончаніе его.

Мысль объ открытіи ученаго Общества при вашей епархіальной библіотекѣ ¹³⁾—прекрасная мысль. Я вполне ей сочувствую и думаю, что въ Москвѣ, гдѣ такъ много людей съ академическимъ образованіемъ, найдется не мало усердныхъ дѣятелей, для предполагаемаго отъ имени общества изданія ¹⁴⁾.

Здѣшній Дух. Вѣстникъ, кажется, не долго уже просуществуетъ. Я богѣ ему не сочувствую или, вѣрнѣе, его редактору.

Призывая на васъ Божіе благословеніе, съ совершеннымъ почтеніемъ и преданностію имѣю честь быть

Вашимъ покорнѣйшимъ
Макарій, архіепископъ харьковскій.

8. Д о с т о п о ч т е н н ѣ й ш и й
К а п и т о н ъ И в а н о в и ч ѣ !

Спѣшу препроводить къ вамъ экземпляръ моихъ „Словъ и Рѣчей“, только что полученныхъ мною изъ Петербурга; и по-

¹²⁾ Описаніе синодальныхъ рукописей, отд. II, ч. 3.

¹³⁾ Общества любителей духовнаго просвѣщенія, праздновавшаго въ прошедшемъ 1888 году свой 25-лѣтній юбилей.

¹⁴⁾ Чтеній въ московскомъ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія.

корнѣйше прошу васъ принять эту книгу во свидѣтельство моего искренняго къ вамъ почтенія.

На дняхъ проѣзжалъ здѣсь изъ Москвы о. архимандритъ Іаковъ ¹⁴⁾. Онъ мнѣ очень понравился: человекъ разумный. Много мы бесѣдовали съ нимъ о Москвѣ, которую я такъ мало знаю, о вашемъ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія, о разныхъ лицахъ, вспоминали и объ васъ.

Скоро ли появится въ свѣтъ новый томъ вашего Описанія синодальной библіотеки? ¹⁵⁾ Жду съ нетерпѣніемъ тѣмъ болѣе, что предполагаю видѣть въ этомъ томѣ описаніе богослужбныхъ рукописей, которое въ настоящее время для моихъ занятій было бы очень нужно и полезно.

Да благословитъ васъ Господь!

Съ искреннимъ почтеніемъ и преданностію имѣю честь быть

Вашимъ покорнѣйшимъ
Макарій, архіепископъ харьковскій.

2 апрѣля, 1864 г.

9. Милостивый государь,

Достопочтеннѣйшій Капитонъ Ивановичъ!

Съ великими правдами и съ наступающимъ новолѣтіемъ отъ души привѣтствую васъ. Да благословитъ васъ Родившійся Христосъ и да сохранитъ Царь вѣковъ.

А встать для новаго года позвольте представить вамъ два новые томика ¹⁷⁾ моей церковной исторіи, только что изданные въ С.-Петербургѣ. Экземпляръ этихъ книгъ я поручилъ выслать

¹⁴⁾ А. И. Кротковъ. Родился въ 1810 г., по окончаніи курса въ московской духовной семинаріи въ 1836 г. діаконъ, въ 1838 г. постриженъ въ монашество и служилъ (до 1846 г.) по духовно-учебному вѣдомству; затѣмъ архимандритъ дмитровскаго Борисоглѣбскаго и (съ 1855 г.) московскаго Данилова—монастырей. Съ 1870 по 1884 года епископъ нуромскій, явварій владимірскій; съ 28 января 1884 г. настоятель Донскаго монастыря. Умеръ 1 декабря 1885 г.

¹⁵⁾ Отд. III, ч. 1, появился только въ 1869 году.

¹⁷⁾ Томы 4 и 5.

вамъ издателью. Прошу принять съ любовію, какъ знаѣть моего искреннаго уваженія къ вашимъ ученымъ трудамъ.

Съ совершеннымъ почтеніемъ и преданностію имѣю честь быть

Вашего высокородія покорнѣйшимъ слугою
Макарій, архіепископъ харьковскій.

18 декабря, 1865 г.

10. Д о с т о п о ч т е н н ы й ш и й
К а п и т о н ъ И в а н о в и ч ъ!

Тысячу разъ благодарю васъ за исполненіе моей просьбы. Вы были такъ добры, что сами потрудились списать для меня нужную статейку.

Статьи Хр. Чтенія, о которыхъ вы говорите, я не читалъ еще: всѣ книжки этого журнала мною оставлены въ Петербургъ¹⁹⁾. Какъ вѣрочусь туда, непременно прочитаю.

Богъ вамъ въ помощь!

Съ истиннымъ почтеніемъ и преданностію имѣю честь быть

Вашимъ покорнѣйшимъ слугою
Макарій, архіепископъ литовскій.

10 августа, 1871 г.

11. М и л о с т и в ы й г о с у д а р ь,
Д о с т о п о ч т е н н ы й ш и й К а п и т о н ъ И в а н о в и ч ъ!

Я долго не рѣшался писать къ вамъ: такъ мнѣ совѣстно опять васъ беспокоить. Но вижу, что безъ этого не обойтись мнѣ: во всей Москвѣ у меня нѣтъ никого, къ кому бы я могъ обратиться съ моею нуждою.

Дѣло въ томъ, что мнѣ понадобилось „Поученіе о молитвѣ“ митрополита Макарія, упоминаемое въ Описаніи Румянцев. музея на стр. 626. И я покорнѣйше прошу васъ, не найдете ли возможнымъ поручить кому-либо списать это поученіе и переслать мнѣ, а также увѣдомить меня о вознагражденіи за переписку.

¹⁹⁾ Гдѣ преосв. Макарій засѣдалъ въ Св. Синодѣ и на лѣто уѣзжалъ въ свою епархію.

Ради Бога извините меня, что беспокою васъ такъ часто. Вы сами избаловали меня тѣмъ, что ни разу мнѣ не отказали. Да будетъ надъ вами всегда Божіе благословеніе.

Съ искреннимъ почтеніемъ и преданностію имѣю честь быть

Вашимъ покорнѣйшимъ слугою
Макарій, архіепископъ литовскій.

5 августа, 1872 г.

12. Милостивый государь,

Достопочтеннѣйшій Капитонъ Ивановичъ!

Вы, добрый, не отказались и въ настоящій разъ исполнить мою докучливую просьбу: да воздастъ вамъ Богъ.

Сердечно благодарю за ваши двѣ статьи, которыя я имѣлъ удовольствіе получить отъ васъ. Удивляюсь вашему трудолюбію и разнообразію вашихъ свѣдѣній.

Глубоко и искренне скорблю о разстройствѣ вашего здоровья. Да уврачаетъ васъ Господь.

Призывая на васъ Его благословеніе, съ сердечнымъ уваженіемъ и преданностію имѣю честь быть

Вашимъ покорнѣйшимъ слугою
Макарій, архіепископъ литовскій.

26 августа, 1872 г.

О Б Ъ Я В Л Е Н І Я .

ВЪ КНИЖНЫХЪ МАГАЗИНАХЪ ПРОДАЕТСЯ НОВАЯ
КНИГА:

**Письма Филарета митроп. Московскаго и Коломенскаго къ
Высочайшимъ Особамъ и къ разнымъ другимъ лицамъ;**

въ 2-хъ частяхъ (1820—1867); собраны и изданы Саввою, архіеписко-
помъ Тверскимъ и Кашинымъ. Цѣна 3 р. 50 к. Складъ книги —
Ильинка, Юшковъ пер., кварт. священника Виноградова.

**Въ Казани у архимандрита Никанора, ректора Казанской
духовной семинаріи, можно получать слѣд. его изданія:**

Общедоступное объясненіе Соборнаго Посланія св. апостола Іакова.
Ц. 15 коп.

Общедоступное объясненіе 1-го Собор. Посланія св. апостола Петра.
Ц. 15 коп.

Общедоступное объясненія 2-го Собор. Посланія св. апостола Петра.
Ц. 10 коп.

Общедоступное объясненіе 1-го Собор. Посланія св. апостола Іоанна
Богослова. Ц. 20 коп.

Общедоступное объясненіе 2-го и 3-го Посланія Іоанна и Посланія
св. апостола Іуды Ц. 10 коп.

а) **О конечныхъ судьбахъ міра и человѣка.** I—VIII, 338 стр. М.
1889 г. изд. 2-ое дополн. Ц. 2 р. съ перес. 2 р. 25 к.

б) **Критическій взглядъ на ученіе о чистилищѣ.** М. 1889 г. 17 стр.
Ц. 15 коп.

Препод. Виѣ. Семинаріи Ник. Виноградова: Предлагается читающей
публикѣ въ Москвѣ, Петербургѣ и Киевѣ.

Сочиненія М. ХАРУЗИНА.

1) „Балтійская конституція“. Историко-юридическій очеркъ. Цѣна 30 к.

2) „Пюхтица—Святое мѣсто“. Бытовшій очеркъ изъ Балтійской дѣй-
ствительности. Цѣна 50 к.

- 3) „Православіе на островахъ Дого и Вормсѣ“. Разсказъ очевидца. Цѣна 10 к.
- 4) „Указатель систематическихъ и хронологическихъ законовъ о Прибалтійскихъ губерніяхъ съ 1704 по 1888 г.“. Цѣна 3 р.
- 5) „Свѣдѣнія о казацкихъ общинахъ на Дону“. Матеріалы для обычнаго права. Цѣна 2 р.
- 6) „Очерки юридическаго быта народностей Саранульскаго уѣзда (Вятск. губ.)“. Цѣна 50 к.
- 7) „Программа для собиранія юридическихъ обычаевъ. Цѣна 30 к.
- 8) „Эстляндія“. Святыня. Цѣна 40 к.

Начальныя основанія философіи. Примѣнительно къ программѣ преподаванія философіи въ дух. семинаріяхъ. Составилъ *В. Кудрявцевъ*. Выпускъ I. Начальныя основанія глоссологіи и естественнаго богословія. Москва. Цѣна 1 р. 50 к.

Введеніе въ философію. *В. Кудрявцева*. Составлено примѣнительно къ программѣ преподаванія философіи въ дух. семинаріяхъ. Москва. Цѣна 50 к. Продается у автора. Сергіевъ-Посадъ, у профессора Академіи *В. Кудрявцева*.

С Л О В А и Р Ъ Ч И.

Синодальнаго члена Павла архіеп. Казанскаго. Казань. Цѣна 2 р. 50 к
 Съ требованіями адресоваться: въ Казань, во Владимірскую бібліотеку при Покровской церкви.

О католицизмѣ. Критическія замѣтки по поводу загранично-русской апологіи Папства о Церкви. Берлинъ. 1888 г. Сочиненіе профессора Казанской дух. академіи. *Н. Блжсва*. Казань. 1889 г. Цѣна 3 р.

Съ требованіями адресоваться: въ Казань къ автору.

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго Комитета печатать дозволяется. Москва. Сентября 26-го дня 1889 года.

Цензоръ свящ. *Іоаннъ Петропавловскій*,

Въ редакціи „Православнаго Обозрѣнія“

ПРОДАЮТСЯ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ.

I. Размышленія о сущности христіанской вѣры. Соч. Гизо. Переводъ *свящ. Н. Сергіевскаго*. М. 1865 г. Ц. 1 р., съ пер. 1 р. 20 к.

II. Вѣчная жизнь. Публичныя чтенія Э. Навиля. Перев. *свящ. Н. Сергіевскаго*. М. 1865 г. Ц. 75 к., съ пер. 1 р.

III. Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ: Татіана, Аѳинагора, Теофила Антіохійскаго, Ермія философа, Мелитона Сардійскаго и Минуція Феликса. Изданы въ русскомъ переводѣ съ введеніями и примѣчаніями *свящ. П. Преображенскимъ*. М. 1867 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.

VI. Сочиненія св. Иринея Ліонскаго. I. Пять книгъ противъ ересей. II. Отрывки изъ утраченныхъ сочиненій. Изданы *свящ. П. Преображенскимъ*. М. 1871. Цѣна 3 руб. съ пересылкою.

V. Вопросъ о злѣ. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Перев. *свящ. Н. Протопопова*. М. 1872 г. Ц. 75 к., съ перес. 1 р. сер.

VI. Чудеса Господа нашего Іисуса Христа. Объяснительныя примѣчанія къ евангельскимъ повѣствованіямъ о чудесахъ Христовыхъ. Сочиненіе Дублинскаго архіепископа Тренча, переведенное *А. З. Зиновьевымъ*. Москва. 1883 г. Цѣна 1 руб. 30 коп. съ пересылкою.

VII. Изъ лекцій по церковному праву. О. проф. моск. университета Н. К. Соколова. Вып. I. Введеніе въ церковное право. М. 1874. Ц. 1 р., съ перес. 1 р. 20 к.

Выпускъ II. Система каноническаго права: о составѣ церковнаго общества. Ц. 80 к., съ перес. 1 р., а обоихъ выпусковъ—ц. съ перес. 2 р.

VIII. Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Ч. I. Обозрѣніе источниковъ для исторіи древнѣйшихъ сектъ. *Прот. А. М. Иванцова-Платонова*. Ц. 2 р. съ перес. 2 р. 50 к.

IX. За двадцать лѣтъ священства (1863 — 1883 г.) Слова и рѣчи *прот. А. М. Иванцова-Платонова*, законоучителя Александровскаго военнаго училища и профессора Московскаго Университета. Москва, 1884 г. Цѣна 3 р. съ пересылкою 3 р. 50 к.

X. Христось. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Москва, 1881 г. Цѣна 75 к., съ пересылкою.

XI. Теорія древле-русскаго церковнаго и народнаго пѣнія на основаніи автентическихъ трактатовъ и акустическаго анализа. Сочиненіе Юрія Арнольда. Москва, 1880 г. Цѣна 2 руб. съ пересылкою.

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

ВЪ 1889 ГОДУ ИЗДАЕТСЯ НА ПРЕЖНИХЪ ОСНОВАНІЯХЪ.

Подписная цѣна на годовое изданіе съ пересылкою — въ Россіи **7 руб.**, за границую **8 руб.**

Подписка принимается: въ *Москву*, у редактора журнала протоіерея при церкви Θεодора Студита, у Никитскихъ воротъ, П. А. Преображенскаго и у извѣстныхъ книгопродавцевъ; въ *Петербургъ* — въ книжномъ магазинѣ *Тузова*. Иногородные благоволятъ адресоваться *исключительно* такъ: въ редакцію «Православнаго Обозрѣнія» въ Москвѣ.

Просимъ обратить **особенное вниманіе**: желая облегчить пополненіе церковныхъ библіотекъ и библіотекъ учебныхъ заведеній духовнаго вѣдомства и министерства народнаго просвѣщенія, для коихъ «Православное Обозрѣніе» рекомендовано учебнымъ начальствомъ, редація «Православнаго Обозрѣнія» находитъ возможнымъ доставить подписчикамъ это изданіе за 1878, 1881, 1882, 1883, 1884 и 1885 гг., по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: для выписывающихъ его за одинъ какой-либо годъ—*пять руб.*, за два года — *семь руб.*; за три—*десять руб.*, за четыре—*тринадцать руб.*, за пять лѣтъ—*семнадцать руб.* за шесть лѣтъ—*двадцать одинъ руб.* съ пересылкою.

Экземпляры «Правосл. Обозр.» за 1886 и 1887 гг. *всѣ разошлись*; за 1888 годъ остается прежняя — *семь руб.*

ВЪ РЕДАКЦИИ МОЖНО ПОЛУЧАТЬ:

Оставшіяся въ небольшомъ количествѣ экземпляровъ Писанія мужей апостольскихъ, изданныя въ русскомъ переводѣ со введеніями и примѣчаніями къ нимъ свящ. П. А. Преображенскимъ. Цѣна съ пересылкою 2 р.—Кромѣ того:

1) Указатель къ „Православному Обозрѣнію“ за одиннадцать лѣтъ 1860—1870 гг., составленный П. А. Ефремовымъ. Цѣна Указателя 75 к., съ пересылкою 1 р.

2) Псалтирь въ новомъ славянскомъ переводѣ Амвросія (Зертисъ-Каменскаго) архіепископа Московскаго. Москва 1878 г. Цѣна 50 коп.

Редакторъ-издатель *прот. П. Преображенскій*

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго комитета печатать дозволяется. Москва, Сентября 26-го дня 1889 года.

Цензоръ *свящ. Іоаннъ Петропавловскій*.

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРЕНИЕ

1889

Октябрь.

СОДЕРЖАНІЕ:

- I.—О СВЯЩЕННОЙ И ПРАВИТЕЛЬСТВЕННОЙ ВЛАСТИ ЦЕРКВИ ПРАВОСЛАВНОЙ. Н. А. Заозерскаго.
- II.—СВЯТЫЙ ІОАННЪ ЗЛАТОУСТЬ КАКЪ ТОЛКОВАТЕЛЬ СВЯЩЕННАГО ПИСАНІЯ. (*Опоманіе*). В. Г—скаго.
- III.—ЛЕВЪ НИКОЛАЕВИЧЪ ТОЛСТОЙ, ЕГО ИСПОВѢДЬ И МНІМОНОВАЯ ВѢРА. А. Ѳ. Гусева.
- IV.—ЧТО БУДЕТЬ СЪ ЗЕМЛЕЮ? П. Я. Свѣтлова.
- V.—РѢЧЬ СКАЗАННАЯ ВЪ ДЕНЬ ОТКРЫТІЯ ПРИ ОДЕССКОМЪ АРХІЕРЕЙСКОМЪ ДОМѢ ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКОЙ ШКОЛЫ Преосвященнаго Никанора, архіеп. херсонскаго и одесскаго.
- VI.—СЛОВО ТОРГОВЦЫМЪ ЛЮДЯМЪ О НЕОБХОДИМОСТИ ПРАЗДНИЧНАГО ОТДЫХА. Свящ. Ф. Орнатскаго.
- VII.—СЛОВО ВЪ ДЕНЬ 17-го ОКТЯБРЯ ВЪ ВОСПОМИНАНІЕ СПАСЕНІЯ ИХЪ ИМПЕРАТОРСКИХЪ ВЕЛИЧЕСТВЪ СЪ АВГУСТѢЙШИМЪ СЕМЕЙСТВОМЪ ОТЪ СМЕРТННА ОНАСНОСТИ ПРИ КРУШЕНІИ ИМПЕРАТОРСКАГО ПОВЪЗДА 17-го ОКТЯБРЯ 1888 ГОДА. Свящ. П. Я. Свѣтлова.
- VIII.—ОБЪЯВЛЕНІЯ. Объ изданіи газеты «Сынъ Отечества». — О книгахъ.

МОСКВА.

Университетская типографія, на Страстномъ бульв.

1889.

Главное Обзорѣніе» выходитъ ежемѣсячно,
отъ 12 печатныхъ листовъ и болѣе. Подпис-
въ 1881 г. 6 р. 50 к. въ годъ.—а съ доставкою на

и пересылкою въ другіе города 7 р. с.
Подписная плата въ Россіи 7 руб.
Подписка и получать по слѣдующимъ пониженнымъ
протоіереевъ; 1862, 1863 годы — по 2 руб. безъ пе-
решылки, 1865, 1866, 1868, 1869, 1871, 1872, 1873 и
1874—по 3 руб. безъ пересылки, а за одиннадцать лѣтъ—
двадцать восемь рублей. На пересылку прилагается за каж-
дый годовой экз. за 8 ф., а за 11 лѣтъ — за 80 фунтовъ
по разстоянію.

*Отъ Москвы за каждый фунтъ посылки съ книгами
взимается:*

До Або 12 к. Акмоль 18 к. Архангельска 13 к. Астрахани
15 к. Баку 16 к. Благовѣщенска на Амурѣ 20 к. Варшавы 13 к.
Вильно 9 к. Витебска 6 к. Владивавгаза 16 к. Владиміра 3 к.
Вологды 5 к. Воронежа 5 к. Выборга 8 к. Вѣрнаго 18 к. Вятки
10 к. Гельсингфорса 10 к. Гродно 11 к. Дербента 16 к. Екате-
ринодара 10 к. Екатеринослава 14 к. Елисаветполя 16 к. Жи-
томіра 10 коп. Иркутска 20 коп. Казани 9 к. Калиша 15 к. Ка-
луги 3 к. Каменецъ-Подольска 13 к. Кишинева 15 к. Кіева 9 к.
Ковно 10 к. Костромы 4 к. Красноярска 18 к. Куопіо 11 к.
Курска 6 к. Кутайса 16 к. Кѣльцовъ 14 к. Ломжи 12 к. Люб-
лина 12 к. Минска 8 к. Митавы 11 к. Могилева 6 к. Нижняго-
Новгорода 5 Никол. (Приам. Обл.) 20 к. Новгорода 5 к. Ново-
черкаска 11 к. Оренбурга 16 к. Орла 5 к. Пензы 8 к. Пермь
15 к. Петрозаводска 11 к. Петрокова 14 к. Плоцка 14 к. Пол-
тавы 9 к. Пскова 8 к. Радома 14 к. Ревеля 9 к. Риги 10 к.
Рязани 3 к. Самары 12 к. С.-Петербурга 7 к. Саратова 9 к.
Семипалатинска 18 к. Симбирска 9 к. Симферополя 14 к. Смо-
ленска 4 к. Ставропольск. губ. 14 к. Сувалокъ 12 к. Сѣдлеца
12 к. Тавастгуса 10 к. Тамбова 5 к. Ташкента 18 к. Твери 3 к.
Тифлиса 16 к. Тобольска 16 к. Томска 18 к. Тулы 3 к. Улеа-
борга 13 к. Уральска 16 к. Уфы 14 к. Харькова 8 к. Херсо-
на 13 к. Чернигова 8 к. Читы 20 к. Эривани 16 к. Якутска
20 к. Ярославля 3 к.

О СВЯЩЕННОЙ И ПРАВИТЕЛЬСТВЕННОЙ ВЛАСТИ

ЦЕРКВИ ПРАВОСЛАВНОЙ.

Царіє языкъ господствуютъ ими, и обладающіи
благодателемъ награждаются. Вид же не тако: не
болій въ вѣсь да будетъ яко мнѣ, и старій
яко служай (Духъ. XXII, 25, 26).

Въ ряду капитальныхъ вопросовъ науки и жизни, обусловливающихъ собою рѣшеніе множества производныхъ — второстепенной важности вопросовъ, а также характеръ и доброточественность цѣлыхъ построений, занимають видное мѣсто слѣдующіе: что есть церковная власть? Откуда ея происхождение? Какія характеристическія свойства носить она въ себѣ? Отъ различнаго рѣшенія сихъ вопросовъ зависить ближайшимъ образомъ рѣшеніе такого напр. жизненнаго вопроса: въ какомъ отношеніи должна стоять церковная власть къ государственной и обратно, и насколько нормальны данныя между ними, действительныя отношенія? Отъ рѣшенія сихъ же вопросовъ зависить и построение цѣлой научной системы церковной организаціи, или такое или иное освѣщеніе и характеристика бывшихъ и въ настоящее время держащихся еще формъ церковно-правительственнаго устройства. Каждый, кто беретъ за рѣшеніе сихъ производныхъ вопросовъ, непремѣнно долженъ предварительно такъ или иначе рѣшить и вышеназванные, главные, уяснить себѣ природу и характеръ церковной власти: связь и зависимость между ними непосредственная, самая близкая.

Весьма нерѣдко однакоже явленіе, что вопросы по существу производные, второстепенные находятъ вниманіе къ себѣ прежде, чѣмъ рѣшены главные и первостепенные; эти же послѣдніе остаются долго незатрогиваемыми въ самой ихъ сущности или потому, что предполагаются такъ или иначе рѣшенными, извѣстными — какъ говорится, или просто потому, что не дождались своей очереди: жизнь ставить свои вопросы часто не въ той послѣдовательности, какую имъ предписываетъ отвлеченная логика, или учебная программа. Это самое случилось въ нашей литературѣ съ вопросомъ о церковной власти. До сихъ поръ онъ остается почти не затронутымъ въ нашей литературѣ, между тѣмъ въ обсужденіяхъ вопроса о взаимныхъ отношеніяхъ между церковію и государствомъ, а также и въ цѣлыхъ системахъ церковнаго устройства недостатка нѣтъ.

Предлагаемая благосклонному вниманію читателя статья беретъ на себя задачу представить попытку рѣшенія вопроса о церковной власти по егосуществу съ точки зрѣнія положительнаго права православной церкви и исторіи ея устройства. Соответственно сему, она будетъ состоять изъ двухъ частей: *теоретической*, которая займется раскрытіемъ понятія—церковная власть, и *исторической*, которая представитъ примѣненіе выведенной теоріи къ характеристикѣ разныхъ формъ правительственной организаціи, имѣвшихъ мѣсто въ исторіи и существующихъ въ настоящее время въ православной церкви.

I.

Церковная власть вообще; роды и виды ея.

Общее понятіе о церковной власти.—Характеръ ея.—Различіе церковныхъ полномочій.—Классификація ихъ въ западной канонической наукѣ.—*Potestas ordinis* и *potestas jurisdictionis* по ученію Гиншюса. — Въ какой мѣрѣ примѣнима эта классификація къ ученію православнаго каноническаго права? — Священная и правительственная власть.—Виды той и другой ¹⁾.

Русское слово „власть“, также какъ и параллельное ему по источникамъ каноническаго права православной церкви греческое „ἐξουσία“, въ юридическомъ и обычномъ употребленіи обо-

¹⁾ Наибольшаго вниманія заслуживаютъ въ иностранной литературѣ по данной матеріи слѣдующія двѣ книги: 1) *P. Hinschius: Das Kirchenrecht der Katholi-*

значаютъ отношенія весьма разнородныя.— Въ обширномъ смыслѣ тѣмъ и другимъ словомъ обозначается тоже самое, что и словомъ „право“, т.-е. способность или свобода дѣйствованія, опирающаяся на силу закона, или какаго-либо правомѣрнаго полномочія²⁾. Власть, въ семъ смыслѣ понимаемую, имѣеть, можно безъ преувеличенія сказать, каждый человѣкъ: ибо никто не лишенъ свободы дѣйствованія въ большемъ или меньшемъ объемѣ. Но словомъ власть, такъ же какъ и—*ἐξουσία*, по преимуществу обозначается способность дѣйствованія специальными полномочіями *публичнаго* (а не частнаго) права, протистекающими отъ какаго-либо общественнаго авторитета на нѣкоторыхъ только лицъ, при чемъ всѣ остальные члены даннаго общества обязываются безпрекословнымъ повиновеніемъ этимъ уполномоченнымъ лицамъ подъ страхомъ отвѣтственности за непослушаніе предъ высшимъ авторитетомъ. Рѣчь наша будетъ о церковной власти, въ этомъ специальномъ смыслѣ понимаемой.

Наиболѣе характерно и рѣзко эти полномочія публичной власти отличаются отъ полномочій частнаго права *въ государствѣ*. Здѣсь лицо, ихъ носящее, обезпечено въ примѣненіи ихъ къ дѣлу всею государственною мощью, каковая и становится на защиту и въ помощь ему противъ непокорныхъ ему членовъ, даже не спрашивая и помимо его личнаго желанія; между тѣмъ оберегать и защищать свое частное право каждый гражданинъ обязанъ самъ и только въ случаѣ своего безсилія имѣеть право *просить* себя государственной помощи. Но они также примѣтны и даютъ себя знать своею дѣйственностью *и въ церкви*. И здѣсь есть классъ лицъ специально уполномоченныхъ на извѣстныя дѣйствія, въ совершеніи коихъ они вспомоцествуются и защищаются всею церковною силою, а иногда и силою государственною противъ непокорныхъ членовъ церкви, каковыя въ такомъ случаѣ считаются *преступниками*, нарушителями правъ церкви, противниками ея власти, возмутителями ея порядка. Подобно тому

eken und Protestanten in Deutschland. Berlin. 1869. B. I, n 2) Ἰωάννου Παπαλοῦκα Ἐπιταξίου: τοῦ κανονικοῦ δικαίου τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τὰ περὶ ἱερατικῆς ἐξουσίας. Τ. I. Ἐν Ἀθήναις.

²⁾ Сардин. соб. прав. 14: ὁ ἐκβαλλόμενος ἐχέτω ἐξουσίαν ἐπὶ τὸν ἐπίσκοπον τοῦ μητροπόλεως τῆς αὐτῆς ἐπαρχίας καταφυγεῖν (извергаемый да имѣеть право прибѣгнуть къ епископу метрополи тоя же области. Переводъ Книги правилъ).

какъ въ государствѣ, и въ церкви есть начальствующіе и подчиненные, есть отношенія начальствованія и подчиненности, приказанія и послушанія, есть словомъ полномочія публичной власти, *обезпеченныя принужденіемъ*. Посему-то и церковь въ *смыслѣ юридическомъ* должна быть мыслима какъ социальный порядокъ параллельный или соподчиненный социальному порядку, называемому *государствомъ*, но не подчиненный ему и тѣмъ менѣе входящій въ составъ его, какъ только *корпорация*, хотя бы и публичнаго характера. И если нѣкоторые юристы мыслятъ ее въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, то это должно быть сочтено ихъ недомыслиемъ, а отнюдь не природою самой вещи, какъ это, надѣемся, выяснится еще болѣе впоследствии.

Социальный порядокъ церкви *аналогиченъ* социальному порядку государства, но не только не тождествененъ, но и разнороденъ до противоположности. Классическое разъясненіе сего положенія дано самимъ Основателемъ церкви. *Онъ же рече имъ: царіе языкъ господствуютъ ими, и обладающіи ими благодатели нарицаются. Вы же не тако: но болій въ васъ да будетъ яко мній: и старій, яко служай* (Лук. XXII, 25, 26). Разнородность новосоздающагося строя церкви по сравненію съ государственнымъ строемъ здѣсь весьма выразительно и кратко обозначена словами: *вы же не тако*. Эти слова суть лозунгъ, по которому *болій* и *старій* въ своихъ преимуществахъ вредъ прочимъ членамъ церкви должны быть узнаваемы этими послѣдними и которые они должны отличать сами себя въ своемъ сознаніи и своихъ отношеніяхъ отъ владыкъ и начальниковъ, заправляющихъ внутреннимъ строемъ государства. А какъ они должны сознать себя и какъ соответственно сему дѣйствовать—это положительно разъяснено дальнѣйшими словами Господа и примѣромъ Его собственныхъ дѣйствій. *Болій* и *старій* въ церкви должны сознать и дѣйствовать яко *мній* и *служай*. Естественно рождающійся здѣсь вопросъ: если положеніе въ церкви начальствующихъ лицъ характеризуется какъ *служеніе* не только Господу, но во имя Его и людямъ, то не уничтожается ли симъ принципъ начальства и подчиненія,—этотъ вопросъ легко разрѣшается дальнѣйшими словами Господа и параллельными имъ, высказанными по другимъ обстоятельствамъ. *Пріемляй аще кою послю—говоритъ Господь—Мене пріемлетъ: а пріемляй Мене, пріемлетъ*

пославшаю Мя (Иоан. XIV, 20)³⁾. *Слушая вас Мене слушаетъ, и отъетайся васъ, Мене отъетается: отъетайся же Мене отъетается пославшаю Мя* (Лук. X, 16). Не даетъ Премудрый Господь прямо своимъ ученикамъ и апостоламъ и ихъ преемникамъ тѣхъ преимуществъ власти и чести начальнической, какими пользуются *царіе зыкъ и обладающіи ими*; но вѣрующимъ въ Него заповѣдуетъ безусловную преданность и безусловное послушаніе Своимъ посланнымъ и Своимъ ученикамъ. Преданность и послушаніе — безусловныя: не по договору какому либо, не по субъективнымъ какимъ-либо расположеніямъ и личному выбору вѣрующій во Христа, или членъ церкви обязывается оказывать вѣрность и послушаніе апостоламъ и ученикамъ Господа, но только въ силу ихъ посланничества. Ихъ власть и авторитетъ такъ велики, что высшаго авторитета на землѣ и нѣтъ для вѣрующихъ: ибо Христосъ заповѣдалъ оказывать имъ такое же послушаніе, какое причлествуетъ Ему Самому. Отсюда видно, что противоположность и разнородность внутренняго строя церкви и строя государства заключается не въ отрицаніи принципа власти и обязательнаго ей послушанія, а въ иностности характера примѣненія этого принципа: *вы же* — начальствующие и учащіе, старѣйшіе и большіе въ царствѣ Моёмъ — *не тако* поступайте. Но отнюдь не оказано: да не будетъ среди васъ большихъ и меньшихъ.

Обратимся къ раскрытію положительнаго содержанія полномочій церковной власти.

Какъ дѣйствительное положеніе церкви настоящаго времени, такъ и прошлаго ея показываютъ, что содержаніе полномочій ея властныхъ органовъ весьма разнообразно и по временамъ испытывало значительное измѣненіе и количественное и качественное. Въ настоящее время въ *русской* церкви объемъ полномочій церковной власти много *уже, тѣснѣе*, чѣмъ то было въ древней русской церкви патріаршаго и митрополитскаго періода. Равнымъ образомъ и качество полномочій церковной власти настоящаго времени далеко не такъ разнообразно, какъ то было въ древности. Стоитъ сравнить только полномочія *судебной* власти по древнимъ регламентамъ напр. уставамъ Владиміра,

³⁾ Ср. Мѡ. X, 40.

Ярослава, духовному регламенту Петра Великаго съ дѣйствующимъ въ настоящее время уставомъ духовныхъ консисторій, чтобы ясно увидѣть весьма большую разность полномочій власти русской церкви за древнее и новое время. Такая же разность открывается и изъ сравненія между собою отдѣльных помѣстныхъ церквей. Конечно, это разнообразіе между отдѣльными помѣстными церквами и даже отдѣльными періодами въ жизни одной и той же церкви никогда не заходитъ такъ далеко, чтобы исключало единство и общность: ибо въ противномъ случаѣ не могло бы быть и рѣчи о церковной власти вообще, какъ особомъ видѣ власти. Дѣйствительность именно показываетъ, что при большемъ или меньшемъ разнообразіи *въ объектахъ*, на которыхъ дѣйствуетъ церковная власть, въ *органахъ*, чрезъ которыхъ она дѣйствуетъ и въ *частныхъ формахъ* примѣненія ея, въ каждый моментъ времени каждая помѣстная церковь удерживаетъ единыя и общія всѣмъ имъ начала *во всѣхъ* сихъ отношеніяхъ. Дабы удобнѣе разсмотрѣть въ цѣлой массѣ полномочій церковной власти общее и разнообразное представимъ попытку научной ихъ классификаціи.

Починъ въ этомъ дѣлѣ принадлежитъ средневѣковой наукѣ. Въ своей „Summa theologiae“ Тома Аквинскій говоритъ: „церковная власть—двухъ родовъ: таинственная и правительственная. Таинственная власть есть та, которая сообщается чрезъ какое-либо посвященіе, а власть правительственная есть та, которая сообщается простымъ человѣческимъ уполномочіемъ“⁴⁾. Что въ основѣ этой классификаціи лежитъ мѣтко схваченная черта, различающая дѣйствительно одинъ родъ полномочій церковной власти отъ другаго — это совершенно вѣрно. Въ самомъ дѣлѣ въ полномочіяхъ священника—благочиннаго, священника—члена духовной консисторіи кто не различитъ разности полномочій *sacramentalis* и *jurisdictionalis*? Также точно въ полномочіяхъ епископа—митрополита, епископа—епископа, епископа — патриарха и т. п. Различіе образуется между ними способомъ полученія.

⁴⁾ «Spiritualis potestas una sacramentalis, alia jurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est per aliquam consecrationem confertur... Potestas autem jurisdictionalis est quae ex simplici injunctioe hominis confertur». Summa II, qu. 39, art. 3.

ими тѣхъ и другихъ полномочій. Неудивительно посему, что классификація Оомы Аквинскаго въ латинской церкви получила всеобщее признаніе и была принята даже въ римскій катихизисъ съ тѣмъ только измѣненіемъ, что терминъ sacramentalis замѣненъ здѣсь терминомъ ordinis (такъ какъ посвященіемъ лицо его получившее вводится въ особенное церковное сословіе—*ordo*, то же что въ греческой церкви—κλήρος). Здѣсь читаемъ: двойная власть въ церкви: власть клирическая и власть правительственная. Власть клирическая относится къ истинному тѣлу Христа Господа въ священной евхаристіи. Власть правительственная дѣйствуетъ въ цѣломъ таинственномъ тѣлѣ Христа. Ибо къ ней относится управленіе и устройство народа христіанскаго и приготовленіе къ вѣчному и небесному блаженству⁵⁾. Долгое время эта классификація пользовалась исключительнымъ господствомъ, пока уже въ срединѣ настоящаго столѣтія канонистъ Вальтеръ не поколебалъ значительно ея достоинства, указавъ въ ней слѣдующіе недостатки. Во 1-хъ, эта классификація не имѣетъ единства основанія: ибо таковыми здѣсь приняты способъ сообщенія полномочій власти и содержаніе ихъ; чрезъ это получилось дѣленіе спутанное и дѣйствительности несоотвѣтствующее. Такое основаніе дѣленія совсѣмъ не даетъ тѣхъ членовъ, какіе указаны въ означенной классификаціи. Ибо въ дѣйствительности нельзя сказать, чтобы каждое изъ полномочій ordinis сообщалось посредствомъ рукоположенія или посвященія, равно какъ и каждое изъ полномочій юрисдикціи—посредствомъ лишь простаго порученія. Наоборотъ нерѣдко и полномочія ordinis сообщаются актѣмъ простаго порученія (напр. право исповѣди и разрѣшенія, право освященія храма и т. п.). Но часто напротивъ и для сообщенія полномочій юрисдикціи почитается необходимымъ актъ рукоположенія. Во-вторыхъ, нельзя получить двухъ означенныхъ членовъ дѣленія и въ томъ случаѣ, если принять за основаніе содержаніе церковныхъ полномочій: ибо принявъ

⁵⁾ «Duplex (potestas) ordinis et jurisdictionis. Ordinis potestas ad verum Christi Domini corpus in sacro sancta eucharista refertur. Jurisdictionis vero potestas tota in Christi corpore mystico versatur. Ad eam enim spectat, christianum populum gubernare et moderari et ad aeternam caelestemque beatitudinem dirigere». Catechism. Rom. P. II, c. 7, qu. 6. Настоящую и предыдущую цитаты заимствуемъ изъ названной прежде книги Гившіуса.

только эти два члена, мы не будемъ въ состояніи указать мѣста для весьма важной группы полномочій церкви — власти ученія: къ власти *ordinis*, или къ власти *jurisdictionis* мы отнесемъ ее? Для выхода изъ затрудненія Вальтеръ предложилъ троечастное дѣленіе полномочій церковной власти, положивъ въ основаніе его исключительно *содержаніе* церковныхъ полномочій. Въ силу этого основанія получаютъ слѣдующія три вида церковной власти: а) власть ученія (*potestas magisterii*), б) власть священнослуженія (*potestas ministerii*), в) власть управленія (*potestas jurisdictionis*).

При всей своей логической правильности дѣленіе предложенное Вальтеромъ не подорвало однако же значенія прежней классификаціи. Изъ лучшихъ представителей западной канонической науки нашлась только половина послѣдовавшихъ дѣйствительно за Вальтеромъ ⁶⁾; но другая высказалась за прежнюю классификацію ⁷⁾. Въ новѣйшее время честь полнаго раскрытія и обстоятельнаго рѣшенія этого вопроса, насколько дѣло идетъ о римско-католической церкви, принадлежитъ *Гиншиусу* въ прежде названномъ его курсѣ каноническаго права. Соглашаясь съ Вальтеромъ, что его дѣленіе безукоризненно, если имѣть въ виду содержаніе церковныхъ полномочій, онъ справедливо замѣчаетъ, что нельзя при этомъ оставлять безъ вниманія ту особенную церковную организацію, которая образовалась и существуетъ въ церкви для прижизненія полномочій ея власти. Полномочія *ordinis* образуютъ собою стройный организмъ: распредѣляясь количественно не въ одинаковой мѣрѣ между носителями ихъ, они естественно образуютъ организацію іерархіи *ordinis*, равно какъ и полномочія *jurisdictionis* вследствие этого же основанія образуютъ параллельную организацію іерархіи *jurisdictionis*. Но что касается *potestas magisterii*, то для осуще-

⁶⁾ Таковы: Флиппсъ, Рихтеръ, Перманедеръ, Гинцель.

⁷⁾ Таковы: Шульте, Ферингъ, Меьеръ. *Рихтеръ* въ слѣдующемъ (5 изданіи) и Буа, которые высказались за прежнюю классификацію, причислая *pot. magisterii* къ *pot. ordinis*. *Россигртъ* примыкая къ нимъ въ первомъ отношеніи, включалъ *pot. magisterii* въ *pot. jurisdictionis*. И самъ Вальтеръ въ слѣдствіи видоизмѣнивъ свою классификацію, признавъ всю церковную власть какъ *potestas ordinis*, но съ подраздѣленіемъ ея на *pot. ministerii*, *magisterii* и *jurisdictionis*. Hinschius, l. c. S. 164. Not. 3.

статейна ея полномочій въ церкви не существуетъ особой организаціи, особой іерархіи ученія, да и не можетъ таковой существовать по самой сущности полномочій этого рода. Potestas ordinis обнимаетъ собою правоспособность къ совершенію священнодѣйствій и преимущественно таинствъ. Различіе въ степеняхъ полномочій мыслимо здѣсь смотря по тому, на нѣкоторыхъ ли только, или же на всѣ священнодѣйствія распространяется эта правоспособность. То же самое должно сказать и относительно pot. jurisdictionis: различіе низшихъ и высшихъ степеней управленія и довѣріе ихъ разнымъ лицамъ съ возникающими отсюда различными правами не противорѣчитъ и здѣсь существу дѣла. Но объектъ pot. magisterii, ученіе, есть всегда одинъ и тотъ же: дѣленіе его, на высшее и низшее, равно какъ и распредѣленіе по степенямъ должностныхъ лицъ съ той точки зрѣнія, что одни уполномочивались бы проповѣдывать болѣе лучшее и болѣе вѣрное ученіе, чѣмъ другіе, прямо уничтожило бы за церковью понятіе единства, каковое (т.-е. понятіе) именно и основывается на единствѣ ея ученія. Столь же мало для этой цѣли служить и внутренняя, личная способность къ ученію, именно способность познавательная, каковая конечно у разныхъ индивидуумовъ бываетъ различна: потому что она внѣшне слишкомъ трудно распознаваема для того, чтобы возвести ее въ принципъ, на которомъ можно было бы основать какую-либо іерархію ученія. И если не смотря на то нѣкоторые допускаютъ таковую, построяя ее на присущей или отсутствующей непогрѣшимости, какъ на различіи между *приматствомъ* и *епископствомъ*⁹⁾: то эта попытка должна быть отвергнута, какъ совершенно неудачная. Именно: еслибы даже установлена была догматически твердо непогрѣшимость папы, такъ что между нимъ и прочими носителями епископства относительно власти ученія проводилось бы специальное различіе: то съ этимъ вмѣстѣ папа (равно какъ и несомнѣнно непогрѣшимый соборъ) прямо *противопола-*

⁹⁾ По Гинцелю, эта іерархіа ученія составляется изъ слѣдующихъ степеней: въ папѣ непрестанно живущій Петръ, въ силу принадлежащаго ему неограниченнаго, высочайшаго, непогрѣимаго учительнаго авторитета, есть высшая степень, епископъ какъ носитель апостольской должности — вторая степень; третья образуютъ различные уполномоченные отъ папы или епископа къ отправленію должности ученія. Примѣч. Гинцелюса. стр. 165.

заявля бы, въ качествѣ органа непогрѣшимости, воимъ прочимъ носителямъ учительской власти, и недостатокъ непогрѣшимости въ этихъ прочимъ уже не могъ бы разсматриваться *только какъ низшая степень* учительской власти, потому что въ такомъ случаѣ дѣло шло бы о существенно и качественно различныхъ полномочіяхъ“⁹⁾).

Если же не существуетъ и не можетъ существовать особой учительской іерархіи, то слѣдуетъ отсюда, что общее церковное полномочіе ученія входитъ въ организацию іерархіи *ordinis*, или же *jurisdictionis*. Куда же изъ сихъ двухъ областей отнести его? Повидимому оно тѣсно примыкаетъ къ полномочіямъ перваго рода. Епископъ и пресвитеръ какимъ другимъ церковнымъ актомъ получаютъ полномочіе на право церковнаго учительства, какъ не хиротоніею? Гиншіусъ однако же оспариваетъ этотъ взглядъ, аргументируя это слѣдующимъ образомъ: 1) право учительства отнюдь не безусловно связано съ полученіемъ рукоположенія уже потому, что въ этомъ правѣ не можетъ быть отказано мірянину ради исполненія имъ обязанности христіанскаго воспитанія въ кругу своей семьи по крайней мѣрѣ. Но этого мало. Въ первенствующей церкви только женщинамъ безусловно была воспрещена публично церковная проповѣдь: всѣ христіане — мужескаго пола слѣдовательно не лишаемы быль этого права¹⁰⁾. Въ послѣдующее время міряне были только ограничены въ правѣ публичнаго учительства однимъ условіемъ — согласіемъ на то епископа ихъ¹¹⁾. 2) если епископъ и пресвитеръ въ дѣйствительности обладаютъ преимущественнымъ правомъ ученія и только имъ принадлежитъ право контроля надъ учительною дѣятельностію мірянъ, то отсюда еще далеко не слѣдуетъ, чтобы эта ихъ правоспособность входила въ сферу полномочій ихъ *pot. ordinis*. Ихъ способность къ учительству — учительность — рукоположеніемъ не дается, а только *констатируется* въ числѣ и наравнѣ съ другими требованіями, предъявляемыми къ лицу рукополагаемаго. Наконецъ 3) лицамъ пре-

⁹⁾ Hinschius, l. c. S. 164, 165.

¹⁰⁾ 1 Тимоѳ. II. ст. 12.

¹¹⁾ Statuta ecclesiae antiqua. l. 98: «Laicus praesentibus, nisi ipsis jubentibus, docere non audeat».

свитерской степени какъ для примѣненія права учительства, такъ и для примѣненія вообще *jura ordinis* требуется еще особое уполномоченіе — *missio*. Равнымъ образомъ и епископамъ, коимъ по преимуществу принадлежитъ учительская власть, принадлежитъ въ то же время высшее управленіе церковію, въ силу коего именно они и могутъ сообщать это *missio*. Это-то вотъ обстоятельство и даетъ поводъ *potestas magisterii* почитать входящею въ *potestas jurisdictionis*.

Для дальнѣйшаго уясненія взаимнаго отношенія разнородныхъ полномочій церковной власти слѣдуетъ ближе опредѣлить католическое понятіе: *potestas jurisdictionis*. *Jurisdictio*, по употребленію въ римско-католическомъ правѣ, есть вообще власть церкви соотвѣтственно назначенію ея (церкви) устроить высшій порядокъ и производить ея управленіе¹²⁾. Понятіе это, слѣдовательно, шире того, какое соединяется съ этимъ словомъ въ области государственнаго права, гдѣ этимъ словомъ обозначается исключительно полномочіе къ отправленію правосудія, или короче — судебная власть. Содержаніе этого понятія обыкновенно пытаются опредѣлить яснѣе посредствомъ различенія въ ней: или законодательной, судебной и исполнительной власти, или же законодательной, общей инспектирующей и исполнительной, или же только законодательной и исполнительной. Но такое раздѣленіе полномочій церковной юрисдикціи, заимствованное изъ государственнаго права, не можетъ быть названо удачнымъ. А именно: въ церкви нѣтъ какой-либо особой организаціи *исполнительной* власти, которую можно было бы разсматривать какъ *соподчиненную* организацію законодательной и судебной (функціи ея удобно отправляются различными носителями церковной юрисдикціи: такъ напр. онѣ обнаруживаются въ изданіи частныхъ опредѣленій въ тѣ или иные епархіи относительно исполненія общецерковныхъ законовъ, въ исполненіи судебныхъ рѣшеній и т. п.). Но съ другой стороны указанное дѣленіе опускаетъ изъ виду цѣлую область мѣропріятій, которая безъ судебного

¹²⁾ Одинъ изъ комментаторовъ *corp. jur. can.*, *Berardi* даетъ такое опредѣленіе церковной юрисдикціи: «*jurisdictio appellatur universalis quaedam potestas ea gerendi atque gubernandi quae ad commodam ecclesiae pertinent*». Примѣръ Гвиншуса.

производства служатъ однако же важную службу цѣли церкви, область церковно-финансоваго управления. Вообще представить общую, но въ то же время исчерпывающую содержаніе полномочій церковной правительственной власти (jurisdictionis) классификацію весьма трудно, да и нѣтъ въ томъ надобности: ибо организація церковной правительственной власти слагается со-всѣмъ не такъ какъ правительственная власть государства—не на началъ раздѣленія частныхъ видовъ власти между особыми вѣдомствами, но такъ, что отдѣльныя учрежденія уполномочены властію во всѣхъ различныхъ ея направленіяхъ, и отношеніе степеней (высшихъ и низшихъ) между ними обнаруживается въ большей или меньшей интенсивности и болѣе или менѣе обширномъ районѣ ихъ разнообразныхъ по содержанію полномочій.

Какъ видно отсюда, юрисдикція въ области церкви есть тоже, что государственная власть въ государствѣ. Но между ними есть и существенное (не говоря уже о вышеуказанномъ) различіе. Церковная правительственная власть имѣетъ болѣе и обширнѣйшій объемъ, чѣмъ власть государственная. „Внутренняя религіозная сторона человѣка не можетъ и не должна быть въ подчиненіи у государства съ его вѣншею силою. Христіанство прямо и внесло въ міръ эту идею вопреки классическому устройству государственной власти; но это есть часть человѣческаго существа, которая по преимуществу образуетъ область церковнаго воздѣйствія. Церковь имѣетъ въ виду не вѣншній только образъ жизни своихъ членовъ, согласный съ проповѣдуемымъ ею ученіемъ и моралью; ея задача болѣе высока; и еслибы достиженіе ея на землѣ въ полномъ объемѣ было возможно, то та первая цѣль достигалась бы сама собою. Церковь имѣетъ задачу руководить каждаго члена своего по пути къ вѣчному спасенію; посему власть ея распространяется не только на вѣншее поведеніе, но въ равной мѣрѣ и на все внутреннее настроеніе и гдѣ это послѣднее не стоитъ въ согласіи съ заповѣдями христіанства и церкви, хотя бы во вѣншности при этомъ и не проявлялось оно дѣянiami, нарушающими общественный порядокъ, или оскорбляющими другихъ лицъ, тамъ выступаетъ она со своими опредѣленными средствами и распоряженіями ради спасенія одного этого самаго лица. Эта внутренняя область ея вѣдѣнія есть ея *forum internum*, а власть здѣсь дѣйствующая

щая—*jurisdictio interna*. Такъ какъ здѣсь дѣло идетъ о дѣйствіяхъ внутреннихъ, публичности не достигшихъ, то *исповѣдь* есть главнѣйшее средство, которымъ они достигаютъ до свѣдѣнія церкви, и *jurisdictio interna* обнаруживаетъ свое дѣйствіе главнымъ образомъ въ управленіи покаяніемъ, назначеннымъ на послѣдовавшей исповѣди. Однако же этотъ такъ называемый *forum poenitentiale* не исчерпываетъ понятія „*forum internum*“, есть слѣдовательно, съ послѣднимъ не тождествененъ, ибо и помимо исповѣди духовной власти могутъ сдѣлаться извѣстными грѣхи и дѣйствія, въ отношеніи къ коимъ она обязана точно также дѣйствовать своею юрисдикціею; и слѣдовательно, исповѣдью и покаяніемъ далеко не исчерпывается совокупность средствъ церкви, служащихъ внутреннему спасенію человека. Въ область *forum externum* напротивъ входятъ всѣ отношенія и дѣйствія, достигшія своего обнаруженія вовнѣ“¹³⁾.

Въ какомъ же отношеніи стоитъ церковная юрисдикція къ прочимъ полномочіямъ церковной власти?

Гиншіусъ такъ отвѣчаетъ: „Къ *jurisdictio externa* несомнѣнно относится сообщеніе полномочій, коихъ требуютъ *potestas ordinis* и правоспособность къ учительству въ нихъ примѣненіи. Во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ требуется актъ высшаго управленія, *potestas jurisdictionis* непременно должна выступить, дабы установить предѣлы и расчистить поле дѣятельности для *potestas ordinis* и *magisterii*. Но само собою повѣстно, что лицо, которому уже дано *missio* на сообщеніе таинствъ или отправленіе учительской должности, уже не требуетъ со своей стороны никакой юрисдикціи. Эта зависимость *pot. ordinis* и *pot. magisterii* отъ *pot. jurisdictionis* объясняется тѣмъ, что церковь какъ высшее учрежденіе выступаетъ въ сферу явленій и вмѣстѣ съ тѣмъ для дѣйствіи ея своими внутренними силами необходимо долженъ существовать опредѣленный высшій порядокъ“.

„Результатъ представленныхъ доселѣ изслѣдованій можно въ кратцѣ резюмировать такъ: если опредѣлять содержаніе данной церкви власти, то довольно различать въ ней три вышеупомянутыя полномочія: *pot. ordinis*, *magisterii* и *jurisdictionis* и изъ нихъ высшее мѣсто предоставить первымъ двумъ, потому что

¹³⁾ Hirschius, l. c. S. 166—168.

по существу своему они назначены дѣйствовать на внутреннюю религиозную сторону челоуѣка, а *pot. jurisdictionis* имѣеть задачей сдѣлать возможнымъ и обезпечить ихъ успѣшное дѣйствіе. Но для области права отношеніе измѣняется. Право по природѣ своей имѣеть дѣло только съ отношеніями во внѣ обнаруживающимися. Посему изъ сихъ трехъ полномочій въ области права разсматривается одна *pot. jurisdictionis* по своей внутренней природѣ, а *pot. ordinis* и *magisterii* лишь въ той мѣрѣ, какъ примѣненіе ихъ должно быть внѣшне упорядочено и на сколько эти полномочія могутъ быть объектами *potest. jurisdictionis*“.

„Впрочемъ во всей силѣ это слѣдуетъ признать только относительно власти ученія; *potestas ordinis*, если посмотрѣть нѣсколько съ другой точки зрѣнія, сама обнаруживаетъ вліяніе на область права. По общему правилу она есть необходимое условіе для *pot. jurisdictionis* и вслѣдствіе сего должно войти въ еще ближайшее ея разсмотрѣніе. *Potestas ordinis* и *pot. jurisdictionis* способны каждая къ раздѣленію на степени. Конечно не каждой степени юрисдикціи соотвѣтствуетъ и опредѣленная степень посвященія, потому что необходимость регулированія различныхъ внѣшнихъ отношеній обуславливаетъ иную постепенность, чѣмъ распредѣленіе дарованныхъ церкви благодатныхъ средствъ. Впрочемъ нѣкотораго рода соотвѣтствіе между ними все-таки существуетъ: ибо носители высшихъ степеней юрисдикціи всегда бывають надѣлены и высшими степенями духовной правоспособности—*pot. ordinis*. Таковы надѣленные высшею юрисдикціею, преемники ап. Петра—*papa*, дагѣе—*епископы*, какъ носители апостольской въ своихъ епархіяхъ власти, подчиненные папѣ, церковно-правительственные органы, въ этомъ свойствѣ между собою представляютъ равныя степени, но въ разсужденіи *potestas ordinis* стоятъ въ равной степени: такъ какъ папа не обладаетъ какимъ-либо рангомъ высшимъ епископской степени. Также точно различіе въ положеніи степеней, установленныхъ челоуѣческимъ правомъ, между папою и епископами патріарховъ, ексарховъ, примасовъ и митрополитовъ или архіепископовъ, опирается не на разности *pot. ordinis*, но только на различномъ объемѣ юрисдикціи, потому что всѣ они равнымъ образомъ имѣють не иной какой-либо, а епископскій рангъ. И

въ рангахъ пресвитеровъ и діаконовъ имѣють мѣсто подобныя разности. Архипресвитеры, архидіаконы и т. п. имѣють свое предъ прочими носителями того же ранга выдающееся положеніе, только благодаря своему участию въ церковно-правительственной власти.

„Хотя въ области юрисдикціи существуетъ болѣе длинный рядъ степеней, чѣмъ въ области ordinis, но не смотря на то нельзя говорить объ особенной іерархіи ordinis и объ особенной іерархіи jurisdictionis; напротивъ существуетъ только одна іерархія, потому что по правилу юрисдикція принадлежитъ только лицамъ живущимъ посвященіе. „Конечно и міряне въ исключительныхъ случаяхъ могутъ быть одарены юрисдикціею: они следовательно не абсолютно неспособны къ ней; но отсюда еще нельзя признавать особенной іерархіи юрисдикціи; тѣмъ менѣе, что міряне никогда не занимали прочнаго положенія въ разчлененіи организма церковно-правительственной власти. Единству іерархіи не противорѣчитъ и то, что pot. ordinis и pot. jurisdictionis могутъ иногда дѣйствовать раздѣльно. Различіе властей не исключаетъ того, чтобы онѣ применяемы были особыми классами носителей и если въ настоящее время по причинѣ абсолютныхъ посвященій участіе въ pot. ordinis достигается скорѣе, чѣмъ юрисдикція, то съ симъ вмѣстѣ слѣдуетъ и вступленіе въ іерархію именно въ мѣрѣ какъ клирикъ симъ уже выполнилъ необходимое предварительное условіе для достиженія юрисдикціи. Конечно, членовъ іерархіи можно бы раздѣлять на такихъ, кои обладаютъ только pot. ordinis и такихъ, коимъ сверхъ того принадлежить еще юрисдикція, и послѣднихъ, если угодно, въ ихъ совокупности можно бы обозначать какъ іерархію юрисдикціи: но противъ сего должно возразить, что чрезъ это легко возникнетъ ложное представленіе объ отношеніи pot. ordinis къ pot. jurisdictionis и не будетъ достаточно оцѣнена внутренняя связь между обоими различными видами полномочій“ ¹⁴⁾.

Такъ раскрывается понятіе о церковной власти въ правѣ римско-католической церкви.

Въ русской спеціально канонической литературѣ мы не встрѣ-

¹⁴⁾ Hinschius, l. c. S. 169—171.

чаемъ подробнаго раскрытія этой матеріи ¹⁵⁾. Ученіе о церковной власти здѣсь принимается въ томъ видѣ, какъ оно раскрывается въ догматическомъ богословіи. Но въ этой области, какъ это и естественно, главнѣйшій образомъ имѣется въ виду только та богодарованная церкви священная власть, которая распределяется въ ея прамѣненіи по тремъ степенямъ священства и дежитъ въ основѣ церковной іерархіи, о власти же правительственной, или, какъ говорятъ католики, о церковной юрисдикціи, дѣлается лишь краткое упоминаніе ¹⁶⁾. Если сравнить ученіе русскихъ богослововъ съ представленными выше теоріями замѣтныхъ канонистовъ, то болѣе близкимъ оно окажется къ взгляду Вальтера. Расчлененіе церковной власти на три вида (свщеннослуженіе, ученіе, пастырство или управленіе) замѣтно въ запискахъ преосвященнаго Филарета, въ догматахъ преосвященнаго Макарія и въ опытѣ курса церковнаго законодѣнія преосвященнаго Іоанна Смоленскаго. Изъ канонистовъ восточной церкви мы знаемъ одного, выше цитированнаго и. *Іоанна Ципталума Беттоксиа*, который одѣлалъ попытку въ названной книгѣ приравнять представленную нами католическую теорію къ ученію восточной церкви о священной власти. Въ общемъ онъ наблюдаетъ Вальтера и различаетъ въ церковной власти три вида съ слѣдующими наименованіями каждаго изъ нихъ: „Въ церкви суть три вида церковныхъ полномочій — говорятъ они здѣсь: есть власть священная — ἐξουσία ιερατική (pot. ordinis), чрезъ которую способный назначается съ тѣмъ, чтобы законно и съ надлежащими послѣдствіями совершалъ таинства и всѣ священнодѣйствія. Есть власть учительная — ἐξουσία διδακτική (pot. magisterii), чрезъ которую кто-либо уполномочивается (δικαιούται) на преподаваніе и истолкованіе ученія церкви. Есть и третья, называемая пошлѣтскою или вообще бюкритикою ἐξουσία (potestas iudicioria), она обнимаетъ собою наблюданіе за церковью и церковными дѣлами, законодательство и судъ церковный“. Эту

¹⁵⁾ Известны лишь слѣдующія попытки: во 1-хъ въ статьѣ пр. Іоанна Смоленскаго: объ основнѣхъ началахъ русскаго церковнаго права. Православ. Собесѣд. 1860 г.; во 2-хъ пр. Суворова въ изданномъ его въ настоящемъ году курсѣ церковнаго права. У того и другаго изъ названныхъ авторовъ разсматривается впроч. только значеніе царской власти въ церковномъ управленіи.

¹⁶⁾ Нѣсколько подробнѣе говоритъ только пр. Макарій въ своемъ 'Догматическомъ богословіи.

номенклатуру г. Паппалука Евтаксій заимствуетъ изъ первоисточниковъ каноническаго права восточной церкви ¹⁷⁾. Къ сожалѣнiю, въ своей книгѣ названный авторъ ограничился изложенiемъ ученiя церковнаго права только о священнои власти и мы такимъ образомъ не имѣемъ возможности судить о его взглядѣ на существо прочиѣхъ церковныхъ полномочiй.

Приложимы ли однакоже вполне изложенныя выше теорiи западной канонической науки къ праву восточной православной церкви?

По нашему мнѣнiю, примѣненiе ихъ можетъ быть допущено лишь съ большими оговорками и видоизмѣненiями. Начнемъ съ разсмотрѣнiя троючастнаго дѣленiя церковныхъ полномочiй. По нашему мнѣнiю, здѣсь поставлены въ рядъ полномочiя не соизмѣримыя и все дѣленiе — неполно и спутанно. Прежде всего страннымъ представляется выдѣленiе изъ полномочiй *священной* власти полномочiя *ученiя*. Развѣ это полномочiе въ дѣятельности апостоловъ и ихъ преемниковъ выступаетъ менѣе священнымъ, чѣмъ совершенiе Богослуженiя? Изъ исторiи евангельской и апостольской совершенно ясно открывается, что благовѣствованiе евангелiя или „служенiе слову“ было первымъ и самымъ наивысшимъ призванiемъ апостоловъ. Такое значенiе придавалъ этому призванiю Самъ Господь, когда еще до страданiй своихъ посылалъ ихъ на проповѣдь, и потомъ, по вознесенiи своемъ. Это было самое первое и высочайшее полномочiе, которое торжественно даровалъ апостоламъ Господь, когда изрекъ свои слова: *шедше научите вся языки, крестяще ихъ во Имя Отца и Сына и Святаго Духа* ¹⁸⁾; или когда изрекъ сiи слова: *шедше въ мiръ весь проповѣдите евангелiе всей твари: иже въру иметъ и крестится спасенъ будетъ* ¹⁹⁾. И святые апостолы придали этому

¹⁷⁾ Для термина *ἱερατικὴ ἐξουσία* основанiе находится въ правилахъ: Анкир. соб. пр. I; Трул. соб. 81, Лаодик. 4, 19, 24, 27; апост. 83; въ посланiи III Всел. соб. къ собору Памфилийскому; въ посланiи Геннадiя патр. К-польскаго.— Для термина *διδασκικὴ*—въ 1 Тимое. III, 2 и во 2 Тимое. II, 24.—Для термина *ποιμαντικὴ*—Иоан. XXI, 16; Дѣян. XX, 28. I Петр. V, 2; Собор. Трул. 32 и 102.—Терминъ *διοκεῖν, διοικήσις* встрѣчается въ правилахъ II-го Всел. 2, Халкид. 4, 12; Трул. 37. Паппалука *ἐποταξίαι* цит. кн. 6° 3.

¹⁸⁾ Мѡ. XXVIII, 19.

¹⁹⁾ Мрк. XVI, 15, 16.

призванію своему и этому въ точномъ смыслѣ божественному полномочію (ἐξουσία) самое главное и высшее значеніе. Приложеніе этого полномочія святыми апостолами было первымъ актомъ въ великій день пятидесятницы непосредственно по сошествіи Святаго Духа на апостоловъ. И достопримѣчательно сказаніе дѣписателя о первоначальной жизни обратившихся въ этотъ день: „бяху же терпяще во учении апостолъ, и вообще нн и въ преломленіи хлѣба и въ молитвахъ“²⁰. „Не угодно намъ — говорили они потомъ — оставльшимъ слово Божіе, служить трапезамъ..... Мы же въ молитвѣ и служеніи слову пребудемъ“²¹). Сколько разъ святой апостолъ Павелъ въ своихъ посланіяхъ со всею ясностію указываетъ на полномочіе ученія, какъ на высочайшее призваніе апостольства? Како услышать безъ проповѣдующаго? Како же проповѣдать, аще не послани будутъ, якоже есть писано: коль красны ноги благовѣствующихъ миръ, благовѣствующихъ благая²²? Съ какою торжественностію и глубиною святой апостолъ раскрываетъ свое благовѣствованіе и учительское достоинство въ 1 посланіи къ Коринѳянамъ напримѣръ въ слѣдующихъ словахъ: *не посла мене Христосъ крестити, но благовѣстити... И слово мое, и проповѣдь моя не въ препртельныхъ чловческія премудрости словесехъ, но въ явленіи духа и силы... Глаголемъ премудрость божію тайнн сокровенную, юже предустави Богъ прежде вѣкъ въ славу нашу, юже никто же отъ князей вѣка сего разумъ.... Намъ же Богъ открылъ есть духомъ своимъ.... Кто-бо разумъ умъ Господенъ иже изъяснитъ и? Мы же умъ Христовъ имамъ!*²³) Что иное какъ не свое учительское достоинство ставитъ этотъ святой апостолъ на первомъ планѣ и въ посланіи къ ученику своему Тимоѳею, когда говорить.. *Христосъ Исусъ давший себе избавленіе за всѣхъ: свидѣтельство временъ своими, въ неже поставленъ быхъ азъ проповѣдникъ и апостолъ, истину глаголю о Христв, не му, учитель языковъ въ вѣрѣ и истинн*²⁴). Удерживаемся

²⁰) Дѣян. II, 42.

²¹) Дѣян. VI, 2—4.

²²) Римл. X, 15.

²³) I Кор. I, 17; II, 4—16.

²⁴) I Тимоѳ. II, 7.

еть приведенія другихъ мѣстъ святаго писанія въ подтвержденіе утверждаемаго нами положенія.

Въ канонахъ вселенской церкви съ полною ясностію выражается положеніе, что учительство церковное есть право лицъ рукоположенныхъ во епископа и пресвитера и входить какъ составная часть въ общественное богослуженіе—въ литургію, и кромѣ того рассматривается какъ обязанность лицъ епископской и пресвитерской степени, причемъ опредѣляется и наказаніе за совершенное ея неисполненіе, или за не достаточно ревностное исполненіе. Ап. 58-е правило опредѣляетъ, что „епископъ или пресвитерь... не учащій благочестію да будетъ отлученъ; аще же останется въ семь нерадѣній и лѣности да будетъ изверженъ; Прав. 19-е лаодик. собора излагая чинъ литургіи „о бееѣдахъ епископскихъ“ (*ὁμιλίαις τῶν ἐπίσκοπων*) говоритъ какъ о неперемѣнной ея составной части. Прав. 64-е трульскаго собора опредѣляетъ: „не подобаетъ мирянину предъ народомъ произносити слово или учить и тако брати на себя *учительское достоинство*, но повиноваться преданному отъ Господа чину, отверзати ухо *пріявшимъ благодать учительскаго слова* и отъ нихъ поучатися божественному. Ибо въ единой церкви разные члены сотворилъ Богъ, по слову апостола, которое изъясняя Григорій Богословъ ясно показываетъ находящійся въ нихъ чинъ, глаголя: сей братія чинъ почтимъ, сей сохранимъ; сей да будетъ ухомъ, а тотъ языкомъ; сей рукою, а другіе инымъ чѣмъ-либо, сей да учить, тотъ да учится. И послѣ не многихъ словъ далѣе глаголетъ: учащійся да будетъ въ повиновеніи и т. д. „2-е прав. VII Всел. собора предписывая митрополиту рукополагаемаго во епископство испытывать въ знаменіи священнаго писанія говорить: „*ибо сущность нашей іерархіи составляютъ богопреданныя словеса т. е. истинное отъдѣніе божественныхъ писаній*, яко же изрекъ великій Діонисій. Аще же колеблется и не усердствуетъ тако творити и учить да не рукополагается. Ибо пророчественно рекъ Богъ: ты умнѣе отвергъ еси, отвергу и азъ тебе да не жертвуеши мнѣ“.

Во всѣхъ приведенныхъ здѣсь правилахъ совершенно ясно выступаетъ воззрѣніе, что учительская власть (*ἐξουσία διδακτική*) есть публично-церковное полномочіе епископской и пресвитерской степени, получаемое не инымъ какииъ-либо актомъ, а

именно хиротонію. Не есть ли оно, слѣдовательно такое же полномочіе potestas ordinis, какъ и ἐξουσία ἱερατικῆ? Слѣдующимъ выше даннымъ основныхъ источниковъ каноническаго права православной церкви, должно не только положительно рѣшать этотъ вопросъ, но и поставить полномочіе ученія *въ первый рядъ въ ряду полномочій, даваемыхъ рукоположеніемъ, или полномочій священной власти (pot. ordinis)*. Слово благовѣствованія, исходящее изъ устъ епископа и пресвитера, проповѣдующихъ съ церковной кафедры есть, по ученію апостольскому и святоотеческому, такой же даръ благодати Святаго Духа, сообщаемый рукоположеніемъ, какъ и каждое ихъ слово и дѣйствіе въ священно-служеніи ими совершаемомъ.

Но, возражать намъ, „право учительства не необходимо связано съ актомъ хиротоніи: въ немъ не можетъ быть отказано мирянину уже въ видахъ исполненія имъ обязанности христіанскаго воспитанія дѣтей. А въ древнее время съ дозволенія епископа и мирянинъ могъ произносить публичную церковную проповѣдь“. Въ этомъ возраженіи мы не видимъ, однакоже, ничего явнаго, кромѣ подтвержденія доказываемаго нами положенія, только подтвержденія не прямого, но a contrario.

Не можетъ возникать и спора о томъ, имѣеть ли не имѣеть права отецъ, мать или сторонній частный человѣкъ христіанинъ заниматься преподаваніемъ закона Божія въ семейномъ кругу и вести воспитаніе дѣтей въ христіанскомъ духѣ. Съ церковной стороны, напротивъ, весьма желательно, чтобы такихъ родителей и такихъ частныхъ лицъ-христіанъ являлось болѣе и болѣе. Не можетъ относиться церковь иначе, какъ съ полнымъ поощреніемъ частныхъ лицъ и цѣлыхъ обществъ, посвящающихъ духовныя силы свои на спеціальное научное изслѣдованіе догматовъ, исторіи, каноновъ, литургіи и другихъ богословскихъ предметовъ и на распространеніе церковныхъ или вообще христіанскихъ идей въ обществѣ путемъ печати, собесѣдованій и другими средствами. Не иначе можетъ относиться церковь къ распространенію христіанства частными лицами среди язычниковъ или истинной вѣры среди сектантовъ. Она поощряетъ такого рода дѣятельность и возбуждаетъ ревность ихъ къ сей дѣятельности; ибо это не только *право христіанина*, но и *нравственная обязанность*, налагаемая на него званіемъ его, кото-

жую онъ и долженъ по *мѣрѣ силъ своихъ* исполнять, хотя и не обязанъ ни передъ кѣмъ, кромѣ своей совѣсти, отдавать отчетъ въ такомъ или иномъ выполненіи ея, потому именно, что эта обязанность есть только *нравственная*. Но иное дѣло вопросъ: признаетъ или не признаетъ церковь такъ или иначе распространяемаго этими частными лицами христіанскаго ученія точнымъ церковнымъ ученіемъ и этихъ учителей и проповѣдниковъ его церковными учителями и проповѣдниками? Это вопросъ иной. Только судъ и утверждающая власть тѣхъ, кому въ церкви ввѣрена *учительская власть*, могутъ рѣшить такъ или иначе этотъ вопросъ, и никто, конечно, не вправѣ отрицать у церкви и ея учреждений, ею на то поставленныхъ, этого правомочія. Вотъ здѣсь-то и сказывается во всей силѣ чисто юридическая природа, именно природа *публичной власти* за учительными правомочіями церкви, весьма нерѣдко дающими себя знать слишкомъ строгою *цензурою*. То, что придаетъ печать церковности учительной дѣятельности частныхъ лицъ, не въ ихъ волѣ и не въ ихъ власти, а въ волѣ и власти особыхъ лицъ и учреждений, первію къ тому призванныхъ. Иное дѣло епископъ и пресвитеръ: они не нуждаются въ уполномочіи церкви каждый разъ, какъ являются въ церкви на каедрѣ или въ частномъ домѣ съ своимъ словомъ ученія: ихъ ученіе — церковное ученіе; за это ручается церковь, ихъ поставившая на это дѣло; они ея представители въ семъ отношеніи и подвергаются страшной нравственной и тяжелой юридической отвѣтственности предъ церковію, если въ дѣйствительности окажутся неспособными стоять на всей высотѣ этого призванія. Почему? Потому что они сами предъ рукоположеніемъ съ санъ давали обѣщаніе проповѣдывать здравое ученіе, потому что церковь убѣдилась сама, испытавъ ихъ на дѣлѣ способность къ сему, потому что церковь и потомъ во время ихъ служенія не оставляетъ ихъ своею помощію различными указаніями, исключительно къ нимъ направленными, и не оставляетъ ихъ безъ своего надзора. Къ учительной дѣятельности всѣхъ частныхъ лицъ церковнаго общества такихъ отношеній церковь имѣть не можетъ, потому что самая ихъ дѣятельность этого рода есть дѣло ихъ доброй воли и дарованій и зависитъ вполне отъ этихъ послѣднихъ. Однакоже церковь съ одной стороны не можетъ относиться

и не относится равнодушно и къ этой частной учительской дѣятельности, именно, когда эта послѣдняя явно уклоняется отъ истинъ вѣры, вмѣсто ихъ распространяя ложныя воззрѣнія, суевѣрія, или идеи, враждебно направляемыя къ разрушенію церковнаго ученія и церковнаго порядка. Въ такомъ случаѣ она возстаетъ тѣми или иными мѣрами въ борьбу съ ними. Но и помимо этого отрицательнаго отношенія церковь принимаетъ и положительное участіе въ учительной дѣятельности частныхъ лицъ или цѣлыхъ частныхъ обществъ, именно въ тѣхъ случаяхъ, когда сами они къ ней обращаются за *помощью и покровительствомъ*. Таково отношеніе напр. русской церкви къ знаменитымъ въ исторіи борьбы за православіе съ латинами южнорусскимъ братствамъ, таково отношеніе ея и къ позднѣйшимъ братствамъ и обществамъ съ просвѣтительными задачами основывавшимся и основывающимся частными лицами по ихъ собственной инициативѣ. Къ этой же категоріи должно быть отнесено и участіе церковной учительной власти къ преподаванію закона Божія или вообще богословскихъ наукъ въ свѣтскихъ школахъ.

Все это говоритъ весьма ясно за то, что церковной іерархіи принадлежитъ полномочіе ученія, носящее въ себѣ всѣ признаки и свойства публичной власти. Это полномочіе весьма рѣзко отличается отъ частнаго права учительства, которое имѣетъ по своему званію христіанина каждый членъ церкви: ибо то полномочіе дается только посвященіемъ въ степень іерархіи высшую пресвитерской. Какъ полномочіе, *ἐξουσία διδακτικῆ* состоитъ не только въ правѣ публично благовѣствовать и раскрывать истины вѣры и нравственности, но и въ правѣ давать или отказывать въ признаніи церковности христіанско-просвѣтительной дѣятельности частныхъ лицъ. Это полномочіе церковной іерархіи есть одно изъ основныхъ полномочій, создающихъ видимый строй церкви: на немъ, какъ раскроемъ впоследствии, основывается въ сущности и такъ называемая *законодательная власть* церкви. Ибо все церковное законодательство есть не что иное, какъ истолкованіе закона божественнаго. Въ то же время это полномочіе церковной іерархіи происходитъ отъ божественнаго, ибо оно истекаетъ изъ заповѣди и обѣтованія Господа: *пріемляй аще кого послю, Мене пріемлетъ; ꙗко слушаѣи васъ, Мене слушають и отъетаяйсѧ васъ, Мене отъетаетсяѧ*.

Нельзя не отмѣтить далѣе нѣкоторой неполноты и неточности въ исчисленіи и характеристикѣ церковныхъ полномочій, весьма замѣтныхъ и весьма важныхъ, на нашъ взглядъ, представляемыхъ классификаціею западныхъ канонистовъ и ихъ послѣдователей нѣкоторыхъ православныхъ богослововъ. Въ этой классификаціи мы совсѣмъ не видимъ *пастырской власти* и долга въ числѣ полномочія *ordinis*, или священной власти. Разсматривая же основанія, на которыхъ эти канонисты утверждаютъ церковную юрисдикцію, мы находимъ, что власть пастырская здѣсь истолковывается совершенно въ смыслѣ правительственной. Эта на нашъ взглядъ, неточность, если не сказать болѣе, въ особенности невыгодно даетъ себя знать въ примѣненіи къ праву восточной православной церкви. Говоря о полномочіяхъ церковной власти, Вальтеръ разсуждаетъ такъ: „назначеніе церкви—возвратить падшій и развращенный человѣческій родъ къ Богу и къ новому порядку жизни—осуществляется въ ней чрезъ таинства, которыя установилъ ради спасенія нашего Христосъ (Мѣ. XXVIII, 19; Мрк. XVI, 16; Иоан. XX, 21—23; Лук. XXII, 19; 1 Кор. XI, 24), также чрезъ ученіе и заповѣди, исполненіе коихъ Онъ возлагаетъ на вѣрующіихъ, какъ условіе спасенія (Мѣ. XXVIII, 19, 20; Мрк. XVI, 15, 16).

Такимъ образомъ въ церкви установлена духовная власть, отъ земнаго простирающаяся въ небесный міръ (Мѣ. XVI, 19). Но для выполненія этой миссіи церковь необходимо нуждается и во власти *руководительной и правительственной* (*Gewalt der Führung und Leitung*: *pasce agnos meos, pasce oves meas*. Иоан. XXI, 15—17) со всеми относящимися сюда установленіями. Если эти, предоставленные церкви полномочія со времени схоластиковъ принято объединять въ понятіе церковной власти: то она раздѣляется вслѣдствіе сего по предмету своему на три главные вѣтви: власть ученія, священнодѣйствія и *церковнаго управленія или юрисдикціи* (*Handhabung der Kirchenregirung oder jurisdiction*²⁵⁾.

Итакъ, по толкованію Вальтера, равно какъ и прочихъ католическихъ канонистовъ, св. апостоль Петръ за свое троебратное свидѣтельство любви ко Господу, получилъ отъ Него, вы-

²⁵⁾ I, Walter, Lehrbuch d. Kirchenrecht. Bon. n. 1861. §. 14.

ражаясь современнымъ нѣмецкимъ жаргономъ — Handhabung церковнаго режима (бразды церковнаго правленія). Сдѣлавъ такое превращеніе евангельскаго „пастырства“ въ католическую юрисдикцію, католическіе канонисты затѣмъ уже совершенно правильно логически различаютъ въ ней власть законодательную, судебную, исполнительную, финансовую и т. п. и кромѣ того распространяютъ эту юрисдикцію не только на всѣ вышнія дѣйствія чловѣка христіанина, но и на весь его внутренній міръ. Необъятно же широка и ужасна эта католическая юрисдикція!

Внимательное и безпристрастное отношеніе къ тексту Евангелія, аналогичнымъ ему мѣстамъ въ посланіяхъ апостольскихъ и къ канонамъ вселенской церкви убѣждаетъ съ полною ясностію, что католическая каноника слишкомъ широко и произвольно толкуетъ пастырскую въ церкви власть. Слова Господа къ Петру: *ποιμενε πρόβατα μου, βοσκει αρνία μου* въ связи съ троенратно предложеннымъ ему вопросомъ: любими ли Мя паче сихъ, означаютъ: „если любишь Меня, сохраняй, защищай моихъ овецъ: ибо это означаетъ выраженіе *ποιμενε*; если любишь Меня, заботься о благополучіи агнцевъ Моихъ, напитай ихъ: ибо это обозначаетъ выраженіе *βοσκει αρνία μου*. Апостолу Петру сими словами не столько вручается власть, сколько завѣщается бремя и забота добраго пастыря соблюсти въ цѣлости и здоровьи овецъ и агнцевъ Господа. Его это, Господа, овцы и агнцы, которыхъ Онъ до конца возлюбилъ; Петру они поручаются на соблюденіе и уже только въ этой мѣрѣ онъ ихъ вождь и начальникъ. Въ этомъ именно смыслѣ объясняетъ *домъ* пастырства и самъ этотъ пастырь Христовыхъ овецъ, апостолъ Петръ въ овоемъ посланіи: „пасите *Божіе* стадо, которое у васъ, надзирая за нимъ *не принужденно*, но охотно (и богоугодно), не для гнусной корысти, но *изъ усердія*, и *не господствуя* надъ *насмѣдамъ Божіимъ*, но подавая примѣръ стаду“ (1-ое п. Петр. V, 2—3). Этотъ же смыслъ имѣетъ пастырство и въ словахъ ап. Павла въ Дѣян. XX, 28.

По смыслу апостольскаго толкованія разсматриваемаго Божественнаго полномочія пастырства, дарованнаго апостоламъ и ихъ преемникамъ, выходитъ довольно ясно, что пастырство есть *cura animarum*, а не *imperium* или *jurisdictio ecclesiastica*,

есть часть священной власти, какъ и ученіе, а не правительственной. Посему совершенно справедливо и русскій богословъ преосвященный Филаретъ въ пространномъ катихизисѣ своемъ пастырство, этими словами Св. Писанія изображенное, вносить въ членъ о священствѣ и на вопросъ: что значить „пасты церковь“? Отвѣчаетъ: „наставлять людей въ вѣрѣ, благочестіи и добрыхъ дѣлахъ“²⁵⁾. Въ правилахъ вселенской церкви правда встрѣчается выраженіе: „ποιμαντικὴ ἡγεμονία“—„пастырское правленіе“, пастырское водительство“²⁶⁾ но именно то и достопримѣчательно, что отцы трудьскаго собора выраженіе сіе употребили тамъ, гдѣ идетъ рѣчь именно о *пастырскомъ попеченіи*, а не о правительственной власти, для обозначенія которой тѣ же отцы, равно какъ и отцы прочихъ вселенскихъ соборовъ употребляютъ другой терминъ διοικεῖν διοίκησις (см. Трул. соб. прав. 37; II Всел. 2 и др.). А именно: въ 37 прав. Трул. собора выраженіе ποιμαντικὴ ἡγεμονία примѣнено къ дѣятельности св. Іоанна Златоуста какъ толкователя Св. Писанія и составителя чина литургіи. Св. Іоаннъ Златоустъ въ разсматриваемомъ правилѣ характеризуется именно какъ *защитникъ* истиннаго ученія и *обличитель* еретиковъ („свѣ богоносный мужъ одровергая беззаконное ученіе таковой ереси и показуя, что они идутъ прямо противъ апостольскаго преданія“), и какъ храни

²⁵⁾ Пр. Макарій иначе объясняетъ это мѣсто, именно ближе къ католическому толкованію. Такъ, изображая устройство церкви, какъ оно должно быть мыслимо догматически, онъ говоритъ: «Господь уполномочилъ распоряжать (іерархію) тѣми средствами, какія даровалъ Онъ церкви для ея цѣли, т.е. уполномочилъ быть въ ней учителями, священнослужителями и *духовными управителями*, а отнюдь не предоставилъ сего безразлично всѣмъ вѣрующимъ, повѣдѣвши имъ на противъ только повиноваться пастырямъ. Но доказывая далѣе это положеніе изъ дѣйствій апостоловъ преосвящ. утверждаетъ, что «апостолы своимъ преемникамъ передавали собственное право и обязанность учить христіанъ, священнодѣйствовать и *пасты стадо Христоваго*». Наконецъ, опредѣляя въ частности божественныя полномочія каждой изъ трехъ степеней іерархіи, о епископѣ говоритъ въ частности: «епископъ есть главный *правитель* въ своей частной церкви» (при семъ ссылается на Дѣян. XX, 28:... въ немъ же васъ Духъ Святый постави епископы *пасты* церковь) и при этомъ перечисляетъ дѣйствительно правительственныя полномочія епископа, опредѣляемыя *канонами*. Догмат. Богословіе, §§ 172—174, стр. 275—297.

²⁶⁾ Прав. 32 и 102 Трул. соб. ср. греч. и слав. переводъ въ книгѣ Правиль.

тель апостольскаго преданія въ своей церкви („и онъ своей церкви, надъ которою вѣрено было ему пастырское правленіе *предалъ* присоединяти къ вину воду... И во всѣхъ церквахъ, гдѣ сіяли духовныя свѣтила сей *Богопреданный чинъ* сохраняется“): Въ правилѣ 102 рѣчь идетъ о примѣненіи получившими власть вязать и рѣшить духовныхъ епитимій, какъ „духовнаго врачевства“; вотъ подлинныя слова правила: „ибо у Бога и у пріившаго пастырское водительство все *попеченіе* о томъ, дабы овцу заблудшую возвратити и уязвленную зміемъ уврачевати. Не должно ниже гнати по стремлинамъ отчаянія, ниже опускати бразды къ разслабленію жизни и къ небреженію: но должно непремѣнно которымъ-либо образомъ или посредствомъ суровыхъ и вяжущихъ, или посредствомъ болѣе мягкихъ и легкихъ врачевныхъ средствъ противоудѣствовати недугу и къ заживленію раны подвизатися: и плоды покаянія испытывати и мудро *управляти* (οἰκονομεῖν) челоувѣкомъ, призываемымъ къ горнему просвѣщенію“. Здѣсь дѣйствительно встрѣчаются выраженія: ἡγεμονία и οἰκονομία, но кто же согласится усмотрѣть въ нихъ католическую юрисдикцію или правительственную въ строго юридическомъ смыслѣ власть? Наоборотъ вся приведенная тирада, какъ и прочая часть правила дѣликомъ можетъ быть помѣщена въ пастырское богословіе.

Посему, мы имѣемъ полное основаніе пастырскую власть совершенно отличать отъ правительственной, какъ и различены они дѣйствительно въ языкѣ каноническаго права двумя разными терминами: ποιμασία и διοίκησις. Понятіе пастырства, какъ по употребленію его въ Священномъ Писаніи и каноническомъ правѣ, такъ и въ техническо-богословскомъ языкѣ имѣетъ весьма опредѣленный смыслъ, именно обозначая отечески-попечительное отношеніе христіанскаго священника къ вѣреннымъ ему духовнымъ чадамъ. Въ качествѣ пастыря священникъ, равно и архіерей, но никто изъ мірянъ, является, когда, видя заблуждающагося въ вѣрѣ или погрязшаго въ порочной жизни, идетъ къ нему съ цѣлю назиданія и вразумленія, когда идетъ къ тяжкому преступнику, закоснѣвшему въ злодѣяніяхъ и старается смягчить огрубѣвшее сердце его, или когда къ осужденному на смертную казнь идетъ дать напутствіе въ загробную жизнь. Въ качествѣ пастыря христіанскій священникъ является также,

когда идетъ добровольно къ колеблющемуся въ вѣрѣ подъ вліяніемъ воздѣйствія на него лжеучителей, изувѣровъ или людей всякой вѣры отвергшихся, когда идетъ къ больнымъ, бѣднымъ, отчаявшимся въ борьбѣ съ неудачами жизни, идетъ съ цѣлю утѣшенія и ободренія. Въ качествѣ пастыря онъ является и тогда, когда выступаетъ на борьбу съ суевѣріями и языческими или же вообще развращающими нравственное чувство обычаями, увеселеніями; когда возстаётъ на защиту бѣдныхъ, угнетаемыхъ жорыстолюбіемъ богатыхъ, изыскиваетъ мѣры къ облегченію тягостей нищенства, беспомощности, сиротства и т. п. несчастій. Однимъ изъ наиболѣе сильныхъ средствъ въ его распоряженіи въ этомъ отношеніи служитъ исповѣдь и епитимія. Весь характеръ тагъ называемый покаянной дисциплины въ правѣ восточной церкви проникнуть духомъ пастырскаго, духовно-врачевательнаго отношенія духовнаго отца къ нравственно-недугующимъ пасомымъ. Сюда, къ полномочію пастырства, по духу православной церкви и должна быть отнесена тагъ называемая *jurisdictio interna* на языкѣ католической церкви, съ тѣмъ только различіемъ, что священникъ — пастырь православной церкви является на исповѣди и въ наложеніи епитиміи врачомъ, другомъ кающагося, а не судіею, инквизиторомъ грѣшника, работителемъ всей его нравственной личности, какъ это происходитъ въ исповѣди католической.

Итакъ, принимая во вниманіе доселѣ сдѣланныя оговорки и видоизмѣненія къ преждепредставленной классификаціи видовъ церковной власти, выработанной западнымъ каноническимъ правомъ, мы въ примѣненіи ея къ каноническому праву восточной православной церкви представляемъ ее въ такомъ видѣ. Церковная власть вообще двухъ родовъ: священная и правительственная—*ієратикѣ* и *діокретикѣ* *ἐκκοσια*. Первая подраздѣляется на три вида: священнослуженіе, ученіе и пастырство. Всѣ эти три вида происхожденія Божественнаго: они даны апостоламъ и ихъ преемникамъ Самимъ Основателемъ церкви, едины и неизмѣнны въ церкви и въ своемъ дѣйствованіи независимы отъ внѣшняго положенія церкви. Въ отношеніи къ носителямъ ихъ они способны къ раздѣленію на степени высшія и низшія, и въ этомъ своемъ свойствѣ служатъ основаніемъ псконнаго

существованія въ церкви Богоустановленнаго и апостольскаго института іерархіи.

Перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію сущности и видовъ *церковно-правительственной власти* — διοικητικῆ ἐξουσία.

Вникая въ содержаніе полномочій священной власти не трудно усмотрѣть въ нихъ заключающейся *implicite* и власти благоустроющей чинъ и порядокъ дѣйствій лицъ церковныхъ и направляющей взаимныя отношенія ихъ къ общему гармоническому теченію новой святой христіанской жизни, образуемой подъ дѣйствіемъ тѣхъ благодатныхъ дарованій и духовной силы, которыя изливаются на общество церкви главою ея чрезъ установленныя ею органы священной власти. Такъ полномочіе ученія *implicite* содержитъ въ себѣ и полномочіе устанавливать основныя начала и формулированіе догматическаго и нравственнаго вѣроученія а отсюда уже весьма недалеко и до перехода этого полномочія прямо въ церковное законодательство. Какъ легко и естественно совершается этотъ переходъ, это весьма ясно можно видѣть изъ перваго апостольскаго собора, рѣшившаго вопросъ о необязательности обрѣзанія для христіанъ изъ язычниковъ. Поводъ, по которому составилъ соборъ, его обстановка и образъ дѣйствованія составлявшихъ его лицъ, его результатъ и послѣдствія имъ созданныя, все это показываетъ, что въ дѣйствительности тутъ не произошло ничего иного, кромѣ приложенія учительной власти къ рѣшенію одного весьма важнаго въ теоретическомъ и практическомъ отношеніяхъ вопроса христіанской жизни, а между тѣмъ этотъ соборъ и его постановленіе есть первый примѣръ и прототипъ дальнѣйшей законодательной власти церкви въ самомъ точномъ смыслѣ этого слова. „Нѣдѣи шедше (въ Антиохію) отъ Іудей, *учаху* братію, яко аще не обрѣжетесь по обычаю Моисееву, не можете спастися. Бывшей же *распри и стязанію* не малу Павлу и Варнаві въ нимъ, учиниша взыти Павлу и Варнаві и нѣкимъ другимъ отъ нихъ ко апостоломъ и старцемъ во Іерусалимъ о *вопроше-ніи* семъ“ (Дѣян. XVI, 1—2). Такъ изображается въ Дѣяніяхъ апостольскихъ поводъ къ составленію апостольскаго собора. Возникло недоразумѣніе въ сферѣ *ученія*, хотя предметъ вопроса самого по себѣ и *ученаго*, имѣлъ однако же ближайшее практическое значеніе, какъ и вообще всѣ вопросы христіанскаго вѣ-

роченія для истиннаго христіанина. Какъ обыкновенно бываетъ въ подобныхъ случаяхъ, образовались несогласія между лицами, держащимися разныхъ мнѣній. Разногласящія стороны не пришли, послѣ многихъ споровъ и состязаній, къ взаимно-удовлетворяющему рѣшенію. Должно полагать, что съ обѣихъ сторонъ аргументація представлялась настолько равносильною въ глазахъ спорящихъ партій, что онѣ остались каждая при своемъ мнѣніи; и вотъ для рѣшенія вопроса онѣ порѣшили обратиться въ Іерусалимъ къ пребывающимъ тамъ апостоламъ и старцамъ. *Собращася же апостоли и старцы*—повѣствуетъ книга Дѣяній—*видѣти о словеси семъ. Многу же възскамію бывшу, востаъ Петръ, рече къ нимъ* (Дѣян. XV, 6—7). Соборъ составился изъ апостоловъ и старцевъ; тутъ же присутствовали, какъ можно предполагать изъ окончанія повѣствованія о соборѣ, и другія лица, неотличенныя какимъ-либо особымъ званіемъ, а просто принадлежавшія къ обществу іерусалимской церкви. Достопримѣчательно, что главными членами собора поставляются дѣяписателемъ апостолы и старцы. Что касается первыхъ, то ихъ первенствующее положеніе на соборѣ весьма естественно: они самые вѣрные истолкователи ученія Господа и всего ветхозавѣтнаго *Іакова*. Но кто такіе эти старцы—прѣсвитеры? Нѣтъ никакого повода сомнѣваться въ томъ, что это именно церковные прѣсвитеры—вторая степень священноіерархіи по теперешней догматикѣ и каноникѣ. Исторія церкви отъ ея начала до настоящаго времени не показываетъ такого періода времени когда бы прекращался въ церкви этотъ институтъ и именно съ столь же важнымъ значеніемъ при епископахъ впоследствии, съ какимъ онъ выступаетъ здѣсь при самихъ апостолахъ. Нѣтъ ничего невѣроятнаго и въ томъ предположеніи нѣкоторыхъ²⁷⁾, что первые христіанскіе прѣсвитеры были не кто иные, какъ іудейскіе старѣйшины, обратившіеся ко Христу. Если это вѣрно относительно іерусалимскихъ прѣсвитеровъ, бывшихъ на рассматриваемомъ апостольскомъ соборѣ, то выраженіе дѣяписателя: „многу възскамію бывшу“ получаетъ въ особенности важное значеніе: не говоря о святыхъ апостолахъ въ

²⁷⁾ Напр. *Лехлера*. К. Lechler, Die neutestamentliche Lehre vom heiligem Amte. Stuttgart. 1857.

составъ собора были и представители іудейскаго знанія, въ особенности знанія закона — въ лицѣ сихъ старѣйшинъ — пресвитеровъ: не будетъ посему, никакого преувеличенія сказать, что „многое взысканіе“ было всестороннимъ разсмотрѣніемъ спорнаго вопроса не только оффиціально авторитетными лицами, но и въ ученомъ смыслѣ компетентными судьями. И вотъ послѣдствіемъ сихъ изысканій являются краткія но вдохновенныя рѣчи апостола Петра и праведнаго Іакова, можетъ быть въ сжатой формѣ выражавшія рѣшеніе, къ которому члены собора пришли свободнымъ и всестороннимъ разсмотрѣніемъ вопроса. Такъ можно заключать изъ того впечатлѣнія, которое произвели эти рѣчи на всѣхъ присутствовавшихъ на соборѣ: послѣдовало общее согласіе на сформулированное въ этихъ рѣчахъ рѣшеніе вопроса. „Тогда (т.-е. тотчасъ по окончаніи рѣчи Іакова) *изволися апостоломъ и старцемъ со всею церковію, избравше мужа отъ нихъ послати во Антиохію съ Павломъ и Варнавою Іуду, нарицаемаго Варсаву, и Силу, мужа нарочита въ братіи, написавше руками ихъ сіи*“ (Дѣян. XV, 22—23). Общее всецерковное убѣжденіе породило и общую всецерковную волю, которая и выражена письменно въ посланіи іерусалимской церкви къ братіямъ сущимъ въ Антиохіи, и посланіе вручено для доставленія по назначенію особо уполномоченнымъ мужамъ. Такъ примѣненіе учительной власти создало общественно-церковный актъ *законодательной церковной власти*. Дѣписатель сохранилъ и точный текстъ этого акта. По своей формѣ это — посланіе: но во-второй половинѣ своей оно оставляетъ обычный тонъ посланія и принимаетъ оффиціальныи тонъ правительственнаго опредѣленія: „*изволися Святому Духу и намъ ничто же множае возложить вамъ тяготы развѣ нужныхъ сихъ, огребатися отъ идоложертвенныхъ, и крове, и удавленныи, и блуда и елика не хотите вамъ быти, другимъ не творите*“ (Дѣян. XV, 28, 29). Весьма характеристично это выраженіе: *изволися Святому Духу и намъ*. Оно открываетъ ту истинную черту церковнаго законодательства, по которой оно есть въ сущности откровеніе и изъясненіе *воли Божіей* и только въ этой мѣрѣ воли всецерковной. Оно показываетъ, что и органы церковно-законодательной власти въ сущности ни что иное какъ только истолкователи и выразители воли или закона Божественнаго, или

что то—же, *учителя* закона Божія и что законодательная власть въ церкви въ собственномъ смыслѣ принадлежитъ Самому и Единному Богу; лица же іерархіи, выслушивая мнѣнія всей церкви и руководя ими, суть только толкователи Его законодательныхъ постановленій. Достопримѣчательнѣе и заключительный актъ этого церковнаго событія, важнѣйшимъ моментомъ котораго былъ апостольскій въ Іерусалимѣ соборъ. „Они же убо послани бывше, придоша во Антиохію и *собраше народъ, вдаша посланіе*. Прочетше же возрадовашася о утѣшеніи, Иуда же и Сила, и *тѣи пророцы суще*, словомъ мнозѣмъ утѣшиша братію, и *утвердиша*“ (ст. 30—32). Публикація и исполненіе закона совершенно однородны и своеобразны какъ и процессъ выработки и изданія его—*приложеніе учительной власти*. Новый законъ обнародовывается въ общемъ церковномъ собраніи, нарочито для сего составленномъ: *и собравше народъ: вдаша посланіе и прочетше*. Непосредственно за публикаціею слѣдуетъ пророческое или учительное слово по поводу прочтеннаго. Не страхомъ тяжкой отвѣтственности утверждается сила и ненарушимость его, но разъясненіемъ истины его, убѣжденіемъ въ святости его, силою слова благодатнаго, вносящаго свѣтъ и утѣшеніе въ душу, обуреваемую мучительнымъ сомнѣніемъ.

Апостольскій соборъ въ Іерусалимѣ—не одиночное въ исторіи церкви событіе, въ которомъ со всею ясностію выразилась раскрываемая нами идея, что церковно-законодательная власть есть въ сущности примѣненіе высшей учительной священной власти къ изъясненію закона божественнаго. Вся вѣроопредѣлительная дѣятельность вселенскихъ соборовъ по духу каноновъ восточной православной церкви есть выраженіе этой же идеи. 1 правило Трулльскаго собора объ отцахъ 1 вселенскаго собора говоритъ въ такихъ выраженіяхъ: „единосущіе въ трехъ Ипостасяхъ Богочаднаго естества (они) *открыли намъ и уяснили*, не попустивъ сему сокрыту быти подъ спудомъ невѣдѣнія: *но ясно научивъ вѣрныхъ поклонятися единымъ поклоненіемъ Отцу, и Сыну, и Святому Духу*“. О вѣроопредѣленіи VI вселенскаго собора то же правило выражается, что „оно боголюбиво *изъяснило*, яко должны мы исповѣдывати два естественныя хотѣнія“. О вѣроопредѣлительной дѣятельности всѣхъ шести вселенскихъ соборовъ это же правило выражается такъ: „вѣра всѣхъ, въ

церкви Божіей прославившихся мужей, которые были *свѣтила* въ мирѣ, *содержа слово жизни* (да) соблюдается твердою и да пребываетъ до скончанія вѣка непоколебимою, вкупѣ съ богопреданными ихъ писаніями и догматами“. Не представляемъ другихъ свидѣтельствъ во избѣжаніе опасности насмѣчить читателю: ибо рассматриваемый вопросъ, повидимому, совершенно не нуждается въ дальнѣйшемъ разъясненіи, когда онъ уясняется такъ сказать самымъ терминомъ, употребляемымъ церковью для обозначенія ея законодательныхъ опредѣленій по этому предмету, этотъ терминъ: *догматъ*, греческое *δόγμα* = основное положеніе, сентенція, аксіома ²⁹⁾).

Но учительная власть церкви выступаетъ въ свойствѣ законодательной не только въ области вѣроопредѣленія, но и въ области *канонической* въ тѣсномъ смыслѣ, или въ содержимыхъ церковію правилахъ церковнаго устройства и церковной дисциплины. И въ этой области св. апостолы и, по ихъ примѣру, отцы церкви являются и сами выдаютъ себя отнюдь не законодателями, а только учителями, истолкователями, или даже просто передатчиками и хранителями учреждений и повелѣній Господа: Онъ и здѣсь, какъ въ области вѣроученія, *въ собственномъ смыслѣ законодатель*. Напротивъ, говорить, что въ церкви принадлежитъ законодательная власть прежде всего апостоламъ, за тѣмъ римскому папѣ, епископамъ, или кому другому, значить повидимому, идти въ разрѣзъ со всѣмъ Св. писаніемъ, съ личными дѣйствіями св. апостоловъ и отцовъ церкви. Св. апостолы, какъ разъ наоборотъ, какъ будто болѣе всего страшились присвоить себѣ такую власть. Съ какою точностію ап. Павелъ различаетъ въ наставленіяхъ имъ преподаваемыхъ свои, какъ выражается Онъ, *совѣты отъ заповѣдей и повелѣній Господнихъ!*

²⁹⁾ Къ сожалѣнію, въ настоящее время не рѣдко встрѣтить взглядъ, что догматизирующая дѣятельность церкви къ *праву* не относится. Такъ, г. Суворовъ въ своемъ курсѣ церк. права рѣзко порицаетъ пр. Иоанна смоленскаго за признаніе церковныхъ догматовъ дѣйствіями законодательной церковной власти и категорически утверждаетъ, что «(церковные догматы) *никакого отношенія къ юридическому міру не имѣютъ*» (стр. 208). Конечно, опровергать этотъ взглядъ нѣтъ нужды въ виду того, что онъ находитъ себѣ опроверженіе въ такихъ напр. книгахъ какъ кодексы Юстиніана, которые имѣютъ отношеніе къ юридическому міру пожалуй не менѣе близкое, чѣмъ напр. книга самого г. Суворова.

Такъ въ 7 гл. 1 Посл. къ Коринѣ. постоянно встрѣчаются чередующіяся между собою выраженія: „сіе глаголю по совѣту, а не по повелѣнію“, „завѣщаваю не азъ, но Господь“; „азъ глаголю, а не Господь“; „о двѣахъ повелѣніа Господня не имамъ: совѣтъ же даю“ (ст. 6, 10, 12, 25). Въ началѣ каждаго своего посланія апостоль съ особеннымъ удареніемъ указываетъ на свое званіе посланника, благовѣстника, учителя и нерѣдко предупреждаетъ своихъ учениковъ отъ преувеличеннаго воззрѣнія на значеніе въ церкви его самого и вообще апостоловъ: *такъ насъ да не почитаютъ человекъ, яко смуть Христовыхъ и строителей таинъ Божіихъ* (1 Кор. гл. IV, ст. 1.), хотя съ другой стороны иногда даетъ разумѣть и дѣлаетъ напоминаніе о правахъ и достоинствѣ апостольства (1 Кор. VII, 40; гл. IX, ст. 1—7). Вслѣдствіе сего во всѣхъ посланіахъ апостольскихъ, гдѣ даются заповѣди, повелѣнія и наставленія касательно устройства церкви или образа жизни вѣрующахъ а также и дѣятельности властныхъ въ церкви лицъ, мы должны разумѣть, что лично св. апостоламъ въ этихъ случаяхъ принадлежитъ передача, разъясненіе и наставленіе относительно заповѣдей и повелѣній Господа, что же касается этихъ послѣднихъ, то они принадлежатъ Самому Ему.

Какъ извѣстно, св. апостолы преподавали въ Писаніахъ далеко не все, что возвѣщали и что разъясняли устно, въ особенности своимъ ближайшимъ ученикамъ и сотрудникамъ въ благовѣствованіи и устроеніи церкви. Отсюда происекла чрезвычайная важность устнаго преданія въ области церковнаго законодательства. Въ послѣ-апостольскій періодъ времени апостольское преданіе было главнѣйшимъ формальнымъ источникомъ права. Въ теченіе всего втораго вѣка мы не знаемъ ни одного собора, постановившаго какое-либо правило. Что означаетъ это? Трудно представить, чтобы не сохранилось никакого преданія, никакихъ извѣстій о такомъ соборѣ, еслибы онъ дѣйствительно былъ. Естественно всего представить дѣло такъ, что за это время дѣйствительно и не было таковыхъ соборовъ: церковь довольствовалась тѣмъ, что установлено было самими апостолами и хранила тщательно это установленное ими. На такое именно положеніе дѣла, кромѣ нѣкоторыхъ прямыхъ свидѣтельствъ (у св. Иринея Ліонскаго и Тертуліана) указываетъ и древнѣйшій памятникъ каноническаго права, такъ-называемые уставы и правила св. апо-

столовъ. Въ нихъ въ высшей степени полно изображается и устройство церкви, и правила дисциплины клира и мірянъ, и всюду рѣчь идетъ отъ лица апостоловъ, а вовсе нѣтъ никакого упоминанія о какомъ-либо церковномъ соборѣ. Въ настоящее время уже доказано, что въ основѣ этой древнѣйшей Кормчей книги лежатъ очень древнія записи — III и даже II вѣка. Нѣтъ никакой нужды подозрѣвать въ этихъ записяхъ намѣренный, злостный подлогъ: ихъ авторы были просто записчиками того, что они видѣли въ самой христіанской жизни своего времени и что всѣми почиталось именно установленнымъ самими апостолами. Они не могутъ почитаться точными въ указаніяхъ того, что именно въ частности принадлежитъ тому или другому апостолу. Но вотъ настала пора, когда таковое изначальное состояніе церковнаго права оказалось крайне неудобнымъ. Явилась неотложная потребность, какъ въ точности опредѣлить истинную цѣну тому, что въ разныхъ мѣстахъ выдавалось за древне-церковное и апостольское установленіе, такъ и установить нормы и правила по поводу вновь народившихся явленій церковной жизни, вопросовъ, недоразумѣній; словомъ настала пора обнаружиться во всей силѣ собственной законодательной дѣятельности церкви. Какъ же она обнаружилась? Въ какомъ видѣ явилась? Она обнаружилась въ той самой формѣ, въ какой обнаружилась и въ вѣкѣ апостольскій—въ формѣ церковнаго собора. Протекло много времени послѣ собора апостольскаго, но какъ только ощутилась необходимость въ немъ, онъ составилъ такъ-же естественно, какъ и задолго прежде: время не уничтожило того, что основано было апостолами на твердомъ камнѣ, остались налицо всѣ духовные элементы для дальнѣйшаго созиданія церкви. Въ 255 году въ одной изъ провинцій Карфагена Нумидіи возникло недоумѣніе: какъ принимать въ церковь обращающихся изъ еретиковъ, крещеныхъ въ своихъ еретическихъ общинахъ? Одни рѣшали вопросъ такъ, что таковыхъ слѣдуетъ крестить церковнымъ крещеніемъ, другіе почитали достаточнымъ принимать таковыхъ чрезъ отрицаніе ими ереси, покаяніе и возложеніе рукъ. И вотъ, подобно древнимъ антиохійскимъ христіанамъ и христіане нумидійскіе чрезъ своихъ епископовъ (въ количествѣ 18) обращаются къ своей матерней церкви въ Карфа-

тенѣ. Какъ и въ Иерусалимѣ и здѣсь составляется соборъ изъ 31 епископа подъ предѣдательствомъ знаменитаго отца церкви св. Кипріяна Кареагенскаго. Послѣ тщательнаго изслѣдованія вопроса, соборъ отправилъ посланіе въ Нумидію, одобрявъ въ немъ мнѣніе тамошнихъ епископовъ. Дѣло на этотъ разъ окончилось не такъ скоро. Вопросъ занималъ не одну только нумидійскую церковь, но и въ другихъ церквахъ онъ возбуждалъ умы, рѣшаясь не вездѣ одинаково. Съ другой стороны и соборъ кареагенскій въ составъ своемъ далеко не имѣлъ такихъ полномочныхъ членовъ, какъ въ лицѣ св. апостоловъ соборъ іерусалимскій, чтобы могъ сознать себя безусловно компетентнымъ въ вопросѣ столь важномъ и занимавшемъ столь многихъ. И вотъ св. Кипріянъ сносится письменно съ церковію римскою: здѣсь однако же не раздѣляли мнѣнія церкви кареагенской; онъ вступаетъ въ сношеніе съ церквами восточными и снова созываетъ соборъ въ Кареагенѣ уже изъ 71 епископа и наконецъ третій, еще большій — изъ 87 епископовъ, на которомъ кромѣ того было *очень много* пресвитеровъ и діаконовъ; присутствовало *и весьма мною народа*. И только уже этотъ соборъ *окончательно* и то *мишъ* для церкви кареагенской рѣшилъ вопросъ, установивъ правило—*капш*, котораго потомъ уже и неизмѣнно держалась кареагенская церковь.

Разсматривая дѣяніе этого собора, а также и дѣятельность лицъ, обнаружившихъ особенное въ немъ участіе, мы и здѣсь, также какъ на соборѣ іерусалимскомъ, встрѣчаемъ „многое высказаніе“, свободное выраженіе мнѣній, всестороннее обсужденіе данныхъ Св. Писанія и церковной практики и наконецъ торжественное въ присутствіи всей церкви изъясненіе мнѣнія и воли носителей учительной власти въ церкви — собора епископовъ. Впослѣдствіи церковь на вселенскихъ соборахъ установила иное рѣшеніе и правило по этому вопросу, признавъ однакоже всю силу канона за опредѣленіемъ Кипріянова собора, но ограничивъ примѣненіе его только помѣстною кареагенскою церковію. „Согласіемъ нашимъ запечатлѣваемъ“... и Кипріяномъ архіепископомъ африкійскія страны и мученикомъ и соборомъ при немъ бывшимъ *изложенное правило* (ἐκτεθέντα κανόνα), которое въ мѣстахъ предупомянутыхъ предстоятелей и токмо у нихъ, по пре-

данному ими обычаю сохраняемо было²⁹⁾ — свидѣтельствовали отцы трудскаго собора³⁰⁾.

Мы представили довольно подробно процессъ образованія двухъ древнѣйшихъ церковныхъ законовъ, касающихся церковной дисциплины (способа принятія въ церковь иудеевъ и еретиковъ). Можно бы безъ особенныхъ затрудненій представить множество примѣровъ такого же порядка происхожденія и изданія и другихъ церковныхъ канонѣвъ. Но намъ нѣтъ нужды въ подробныхъ и обстоятельныхъ изысканіяхъ и оправданіяхъ раскрываемой мысли, потому что не нами она изобрѣтена, а есть мысль самой церкви, высказанная ею во вселенскомъ ея законодательствѣ. Такъ отцы VII вселенскаго собора, опредѣляя перечень канонѣвъ, имѣющихъ обязательную въ церкви силу, характеризуютъ ихъ какъ изъясненіе закона божественнаго, испещренное отъ апостоловъ и святыхъ отцовъ церкви, получившихъ озареніе отъ святаго Духа, а посему и примѣняютъ къ нимъ тѣ пареченія изъ Священнаго Писанія, которыми заповѣдуются неизмѣнное храненіе закона Божественнаго. „Пріявшимъ священническое достоинство *свидѣтельствами и руководствомъ* — читаемъ въ 1 правилѣ VII вселенскаго собора — служить начертанныя правила и постановленія, которыя охотно приѣмля воспріемаемъ съ Богоглаголивимъ Давидомъ, ко Господу Богу глаголюще: на пути свидѣній твоихъ насладихся, яко о всякомъ богатствѣ. Тамъ же: заповѣдалъ еси правду, свидѣнія Твоя во вѣкъ: вразуми ми и живъ буду. И аще пророческій гласъ повелѣваетъ намъ во вѣкъ хранити свидѣнія Божія и жити въ нихъ: то явно есть, яко пребываютъ оныя несокрушимы и непоколебимы... Понеже сіа вѣрно и засвидѣтельствовано намъ: то, радуясь о семъ, подобно какъ обрадъ бы кто корысть многу, божественныя правила со услажденіемъ приѣмлемъ и всецѣлое и непоколебимое содержаніе постановленіе сихъ правилъ, изложенныхъ отъ всехвальныхъ апостоловъ и отъ шести святыхъ вселенскихъ соборовъ и собиравшихся для изданія таковыхъ заповѣдей и отъ святыхъ отецъ нашихъ. Ибо всѣ они, отъ Единого и Того же Духа бывъ просвѣщены, полезное узаконили“³⁰⁾. Характеристи-

²⁹⁾ Пр. 2.

³⁰⁾ Читай «опредѣливъ» (ὁρίσαν τὰ συμφέροντα) VII всел. соб., пр. 1.

ческимъ свойствомъ церковнаго законодательства этого рода служить и то, что постановленія его называются *κανόνες*, *οροι*, т.-е. правилами, постановленіями, заповѣдами, но не „законами“. Они и въ существѣ дѣла таковы: ибо суть только разъясненіе, приложеніе къ частнымъ случаямъ и развитіе законовъ и уставовъ божественныхъ.

Содержаніе церковнаго права весьма обширно и разнообразно; ибо оно обнимаетъ собою церковную жизнь со всѣхъ сторонъ. Естественно посему, что кромѣ учительной власти въ немъ обнаруживаютъ свое дѣйствіе и прочія полномочія священнои власти—священнослуженіе и паствыство. Если вѣрученіе и нравственная дѣятельность по преимуществу требуютъ авторитета и мудрости учительной, то благоустроеніе чина богослужебнаго, порядокъ и формы дѣйствованія при немъ лицъ, уполномоченныхъ на этотъ родъ церковной службы, по преимуществу требуютъ опытности, такта и авторитета священническаго; точно также какъ высшій порядокъ отношеній между членами церкви, правильное и неопустительное удовлетвореніе духовныхъ потребностей клира и вѣрныхъ церкви чадъ, надлежащее употребленіе и распоряженіе матеріальными средствами церкви вызываютъ на преимущественное участіе въ законодательствѣ церковномъ *пастырскую опытность* и авторитетъ. Но всѣ эти полномочія въ наивысшей мѣрѣ принадлежать епископскому сану и вотъ причина, по которой *соборъ епископовъ* почитается въ церкви искони исключительнымъ учрежденіемъ, издающимъ каноны и церковныя опредѣленія по всѣмъ направленіямъ благодарованной церкви власти: „не отъ единого епископа, но обще епископамъ всѣмъ собравшимся изводятся правила“²¹⁾.

Такъ открывается сущность перваго изъ видовъ *правительственной церковной власти*, или юрисдикціи по выраженію католиковъ; этотъ видъ по аналогіи съ государственнымъ правомъ можно назвать *властью законодательною*. Ее нѣтъ нужды возводить въ качествѣ особеннаго полномочія къ непосредственному происхожденію отъ Господа чрезъ тенденціозное и широкое толкованіе подлинныхъ Его заповѣдей. Въ качествѣ производнаго

²¹⁾ Корич. кан., ч. 1. Титлы правилъ и сочетанія подобныхъ косяждо титлы главы. Гр. 1, гл. 4.

и естественно вытекающаго полномочія изъ трехъ несомнѣнно-божественныхъ полномочій учительства, священнослуженія и пастырства это полномочіе выступаетъ съ неизбѣжною необходимостію, какъ скоро первыя три примѣняются къ дѣйствительной жизни.

Изъ понятія сущности и происхожденія церковно-законодательной власти открывается и особенный характеръ церковныхъ законовъ и ихъ сила. Въ своемъ дѣйствіи, въ своей силѣ, они аналогичны законамъ государственнымъ, но отличны отъ нихъ. Лозунгъ: *сы же не тако* здѣсь долженъ звучать особенно выразительно. Главную силу и дѣйствіе на волю членовъ церкви, ея законы почерпаютъ правда въ *auctoritate constituentium*, какъ и законы государственные; но этотъ авторитетъ — чисто нравственный, поддерживаемый не физическою карою и устраненіемъ, а благоговѣніемъ къ волѣ Божіей, этими законами раскрываемой. Они виждутся на божественномъ законѣ и правѣ, и суть не болѣе какъ его толкованіе, совершаемое просвѣщеннѣйшими мужами, призванными самимъ Основателемъ церкви на это дѣло, обязанными преимущественно предъ всѣми прочими христіанами поучаться въ законѣ Господнемъ день и ночь (VII всел. соб., пр. 2). Тамъ гдѣ они занимаются устройствомъ церкви и учрежденіемъ ея, они имѣютъ въ виду сохранить въ точности заповѣди Господа и преданія апостоловъ, а тамъ гдѣ занимаются опредѣленіемъ образа жизни вѣрующихъ и способа дѣйствованія пастырей, имѣютъ въ виду дать истинныя средства „ко исцѣленію душъ и уврачеванію страстей“ (трул. соб., пр. 2). Ихъ обязательная и принудительная сила — опять чисто духовнаго свойства: нарушеніе и противленіе канонамъ влечетъ за собою лишеніе правъ и благъ, даруемыхъ церковію, а въ крайнемъ случаѣ и совершенное изъ церкви удаленіе. „Ученики и апостолы Великаго Бога и Спасителя нашего Іисуса Христа, а также и церкви Его святѣй архіереи и учителя при апостолахъ и послѣ апостоловъ жившіе, получивъ порученіе пасти множество изъ іудеевъ и язычниковъ, не полагали, что согрѣшающихъ должно терзать физическими муками, какъ это предписываютъ политическіе законы: ибо это представлялось имъ *помеченіемъ малоразумнымъ и весьма мало заботливымъ* (τοῦτο γὰρ εἰρηθεῖς αὐτοῖς κοιδῆ καὶ λίαν ἀτημελὲς κατεφαίνετο); напротивъ со всею го-

товностью сами подвергались за них опасности и старались отставших возвратить; заблудших и отклонившихся от прямого пути обгоняя, как добрый пастырь, а падших уже и низринувшихся въ пропасть, употребляя все усилія извлечь оттуда; то что уже сгнило въ нихъ и совершенно омертвѣло, отдѣляя весьма благообразно и искусно духовнымъ мечемъ, а надломленное и растерзанное обвязывая нѣкоторымъ смягчающимъ врачевствомъ и духовными перевязками и такимъ образомъ больныхъ возвращали благодатию и содѣйствіемъ Духа въ первоначальное здоровое состояніе. Итакъ, дабы и послѣдующіе за ними (пастыри) охраняли невредимыми подчиненныхъ имъ, нѣкоторые изъ сихъ трѣбленныхъ отцовъ, въ свои времена сходясь вмѣстѣ, при содѣйствіи благодати Божіей, собиравшей соборы ихъ, изложили нѣкоторые законы и правила не гражданскіе, но божественные о томъ, что должно и чего не должно дѣлать, исправляя жизнь и образъ дѣятельности каждаго³²⁾.— Такъ характеризуетъ церковное законодательство древній канонистъ и юристъ Юстиніанова вѣка, знаменитый въ исторіи права восточной церкви кодификаторъ церковнаго права.

Понимаемая къ такому свойствѣ законодательная власть церкви совершенно достаточна для осуществленія возложенной на нее задачи—спасенія рода человѣческаго. Но сознаніе великой пользы наиболѣе сильнаго вліянія и воздѣйствія церковной власти на общественные и національные нравы побуждало нерѣдко благочестивыхъ христіанскихъ государей усиловать значеніе церковныхъ правилъ до гражданскаго значенія государственныхъ законовъ. Такъ было въ древней византійской имперіи, когда вскорѣ по признаніи церкви государственною религіею императоры утверждали за отдѣльными *догматами* значеніе государственныхъ законовъ, а потомъ со времени Юстиніана долго имѣло силу высказанное имъ общее правило, что церковные каноны имѣютъ силу законовъ; въ послѣдствіи же времени сдѣлалось обыкновеннымъ, что императоръ византійскій или самъ лично участвовалъ на соборѣ, издававшемъ церковныя постановленія, которыя eo ipso получали значеніе и законовъ госу-

³²⁾ Ἰωαννου ἀπὸ Σχολαστικῶν: Ζῳναρωτῆ κανόνων. Pitra, Juris ecclesiast. Graec. Hist. et Monum. T. II, p. 375.

дарственныхъ, или же въ отсутствіе его изданныя утверждалъ въ послѣдствіи въ значеніи государственныхъ законовъ. Сходный съ этимъ порядокъ изданія церковныхъ законовъ дѣйствуетъ и въ настоящее время въ русской церкви.

Въ полномочія устроительной или правительственной власти въ церкви, въ качествѣ ея существенной части входитъ, дагѣе, власть *надзора* соединеннаго съ соотвѣтственными административными мѣропріятіями. Невозможно указать момента времени когда въ церкви прекращала свое дѣйствіе эта власть: въ силу этого свойства мы почитаемъ ее существеннымъ полномочіемъ церковно-правительственной власти, тѣмъ болѣе, что она такъ сродна съ пастырскимъ призваніемъ іерархическихъ лицъ, и— слѣды ея замѣтны едва не съ самаго начала существованія церкви. Въ качествѣ правительственнаго полномочія она должна быть однако же строго различаема отъ пастырства, къ которому въ равной мѣрѣ—въ силу посвященія своего—призваны епископъ и пресвитерь; тогда какъ полномочіями надзора облечены только первый изъ нихъ.

Въ чемъ именно обнаруживается полномочіе надзора, какъ публично-церковное полномочіе—опредѣлить въ точности довольно трудно. Общая задача его—наблюденіе надъ всѣмъ состояніемъ церкви, и охраненіе даннаго ей устройства. Въ такой широтѣ и неопредѣленности надъ всею церковью въ первое время ея существованія имѣли надзоръ сами св. апостолы, какъ это особенно ясно видно изъ разныхъ посланій апостола Павла; по сему должно полагать, что начало правильной организаци надзирающей власти въ церкви современно установленію спеціальнаго и высшаго для сего органа—епископа. Во всякомъ случаѣ въ пастырскихъ посланіяхъ находится уже ясно очерченный типъ епископской надзирающей власти. Достопримѣчательно, что въ обоихъ посланіяхъ—и къ Тимофею и къ Титу—вниманію ихъ со стороны апостола прежде всего представляются нравственныя качества лицъ, проходящихъ разныя церковныя служенія. Первый предметъ надзора значить и составляетъ классъ этихъ лицъ,—попеченіе о томъ, чтобы служеніе церковное проходили люди достойныя. И дѣйствительно, когда приложена надлежащая забота о семъ предметѣ и получились болѣе или менѣе утѣшительные результаты: тогда бремя общаго надзора за всею цер-

товію на половину облегчается; епископъ приобрѣтаетъ въ лицѣ достойныхъ служителей церкви себѣ помощниковъ и сотрудниковъ. Онъ спокоенъ, когда ихъ служеніе проходитъ успѣшно; онъ знаетъ съ чего начать и какъ дѣйствовать, когда въ служеніи кого-либо изъ нихъ возникло затрудненіе и сами они не въ силахъ преодолѣть его, взывая къ помощи епископа.—Онъ слѣдитъ затѣмъ и за всею дѣятельностію этихъ служителей церкви, отличая особенною честію наиболѣе усердныхъ и исправляя и побуждая неисправныхъ, безпечныхъ. Предметомъ надзора епископскаго уже по пастырскимъ посланіямъ служить и еще особенный классъ лицъ въ древней церкви долгое время составлявшій особый институтъ—это классъ вдовицъ и дѣвъ посвятившихъ себя Богу. Надзоръ епископа за этими лицами обнималъ собою какъ духовно-нравственную ихъ жизнь, такъ и матеріальное ихъ благосостояніе. Надзоръ епископа распространяется и вообще на всѣхъ членовъ его общины, особенно когда въ средѣ ихъ возникаютъ какія-либо изъ ряду вонъ выдающіяся явленія. Но по общему правилу, непосредственно надзирающая власть епископа падаетъ на лицъ служащихъ церкви и ея учрежденія и уже посредственно чрезъ нихъ и на всю церковь. *Пресвитеры и діаконъ безъ воли епископа ничто да не совершаютъ: ибо ему вопреку люди Господни и онъ воздастъ отвѣтъ о душахъ ихъ* (апост. пр. 39). Таково общее начало изображающее надзирающую власть епископа. Въ частности она обнимаетъ собою *предметы* дѣятельности и область приложенія всѣхъ полномочій священной власти, какими надѣлены низшіе его служители церкви его округа. *Отрицательно* это полномочіе надзора епископскаго выражается *въ правѣ его устранять* на время или же и совершенно тѣхъ служащихъ лицъ, которые по его усмотрѣнію оказались не удовлетворяющими своему призванію. Епископъ есть не единственный органъ въ церкви, хотя и главный: напротивъ въ цѣлой его помѣстной церкви это полномочіе можетъ образовать цѣлую градацию чиновъ и учреждений низшихъ и подвѣдомственныхъ епископу и высшихъ, обладающихъ и надъ нимъ самимъ надзирающею властію (таковы: митрополитъ, экзархи, патріархи, соборы).

Столько же существеннымъ, кореннымъ полномочіемъ церковно-правительственной власти, сколько и надзоръ, служатъ су-

дебная власть церкви, *церковная юрисдикція*, въ общемъ юридическомъ, а не въ специально католическомъ смыслѣ. За продолжительное время своего существованія церковный судъ во всемирной исторіи выступаетъ такимъ важнымъ по своему внутреннему характеру и по своимъ послѣдствіямъ явленіемъ, что сомнѣніе въ признаніи его со стороны юридической науки представляется какимъ-то страннымъ недоразумѣніемъ. Возраженія противъ признанія за церковью судебной власти исходятъ частью изъ отсутствія въ дѣйствіяхъ ея строго выдержаннаго судебного процесса и особой судной организаціи, вслѣдствіе чего ея судебные процессы *подходятъ-де* удобнѣе подъ понятіе административныхъ мѣропріятій и исправительныхъ мѣръ. Другіе исходятъ изъ положенія, что церковь не имѣетъ внутренней силы производить право, а слѣдовательно и производить судъ, сущность котораго — есть рѣшеніе вопроса о правѣ. Ея каноны и правила суть не право, а только правила дисциплины; слѣдовательно если въ ней и возникаютъ споры, то не о правонарушеніи, а лишь о дисциплинарныхъ проступкахъ; ея наказанія — не лишенія, или пораженія правъ, а устраненіе неспособныхъ отъ исполненія обязанностей церковной службы, или мѣры нравственнаго исправленія. Если же когда этотъ дисциплинарный по существу дѣла церковный судъ и получаетъ значеніе въ собственномъ смыслѣ суда; то это бываетъ исключительно въ силу признанія его таковымъ со стороны государства: но въ такомъ случаѣ церковь является уполномоченною послѣднимъ, функционируетъ въ качествѣ органа государственнаго правосудія. Слѣдовательно, объ особенной церковной юрисдикціи опять и здѣсь не можетъ быть рѣчи.

Что касается перваго изъ этихъ возраженій, то основанія представляемыя имъ противъ признанія церковнаго суда, по существу недостаточны и имѣютъ случайный характеръ. Если церковь въ настоящее время и не всегда произноситъ свои рѣшенія и приговоры путемъ правильнаго и длиннаго судебного процесса, то это еще недостаточное основаніе для отрицанія силы этихъ ея рѣшеній и приговоровъ. Главная сила въ нихъ, а не въ судебномъ процессѣ, который и въ уголовныхъ дѣлахъ бываетъ иногда очень кратокъ и лишенъ многихъ формальностей ординарнаго судопроизводства (суммарный процессъ). При-

ломъ же закрытое слѣдственное судопроизводство, дѣйствительно мало отличающееся отъ простаго административнаго полицейскаго дознанія, примѣняемое въ настоящее время въ церковныхъ судахъ, далеко еще не можетъ быть почитаемо наисовершеннѣйшимъ порядкомъ вещей, результатомъ многолѣтняго церковнаго опыта, а есть вопросъ времени, переходное состояніе. Ибо по основнымъ началамъ каноническаго права вселенской церкви, церковный судъ долженъ производиться формою обвинительнаго, открытаго состязательнаго судопроизводства. И долгое время церковь такъ именно и производила судъ свой³³⁾. Такимъ образомъ каноническимъ правомъ православной церкви разсматриваемое возраженіе совершенно опровергается.

Богѣ сильно противъ судебной церковной власти второе возраженіе. Вопросъ — даетъ ли церковь какія либо права? и ответственнѣйшій ему: — лишаетъ ли, или можетъ ли лишать она какихъ либо правъ? — дѣйствительно можетъ, подъ извѣстнымъ угломъ зрѣнія, быть разрѣшенъ отрицательно. Тотъ, кто признаетъ источникомъ права только государство, тотъ, кто ограничиваетъ цѣлую сферу права лишь полномочіями политическими и гражданскими, долженъ конечно свазать, что церковь не можетъ давать, слѣдов. и не можетъ лишать никакихъ правъ: потому что церковь — не государство и ни политическихъ, ни гражданскихъ правъ сама по себѣ дать не можетъ. Посему и рѣшать вопросъ о правѣ — производить суда она не можетъ, если только не уполномочена на то государствомъ.

Но правленъ ли и обязателенъ ли этотъ уголъ зрѣнія для того, чтобы всѣ и каждый становились подъ нимъ для созерцанія и оцѣнки всѣхъ человѣческихъ отношеній? Это вопросъ иной. Съ тѣхъ поръ какъ Основателемъ церкви полномочному органу всеобъемлющей государственной юрисдикціи (вѣдавшей и религиозную сферу) было открыто заявлено: „не имаша на Мнѣ власти ни единыя“ и подобное же заявленіе святыми апостолами высказано было іудейскому синедріону: „васъ ли послушати паче нежели Бога судите“ — классической дѣйствительно всеобъемлющей государственной юрисдикціи было открыто заявлено, что она.

³³⁾ Подробное изложеніе каноническаго процесса см. въ нашей книгѣ: Церковный судъ въ первые вѣка христіанства. Кострома. 1878 г.

не всеобъемлющая, но что она должна исключить изъ своего вѣдѣнія вопросы совѣсти и религіи и предоставить ихъ суду иного трибунала, а сама должна ограничиться вѣдѣніемъ политической и гражданской сѣери. Цѣною крови безчисленныхъ мучениковъ своихъ церковь отстаивала предъ государствомъ свою свободу въ семъ отношеніи, пока наконецъ это послѣднее ненашло себя вынужденнымъ признать этой свободы, а вмѣстѣ съ тѣмъ признать и независимый въ дѣлахъ вѣры *церковный судъ* Quoties de religione agitur, episcopus convenit agitare (judicare ³⁴) провозгласилъ римскій цезарь. Нельзя смотрѣть на этотъ законъ только какъ на личное убѣжденіе этого только императора, или какъ на выраженіе личной благосклонности къ христіанству и епископамъ. Напротивъ, здѣсь сказалась побѣдоносная сила новыхъ началъ, мужественно проповѣданныхъ и защищенныхъ церковію, а со стороны законодателя выражена была только необходимость признанія новаго порядка вещей, которому и онъ долженъ подчиниться. И если въ послѣдующей исторіи государственнаго развитія христіанскихъ народовъ мы не всегда встрѣчаемъ полную послѣдовательность въ приложеніи этого принципа: то съ другой стороны не менѣе часто встрѣчаемся и съ явленіями энергической борьбы за церковную независимость. При этомъ нерѣдки примѣры какъ на Востокѣ, такъ и на Западѣ, что церковный судъ издавалъ свои приговоры не только вопреки волѣ и желанію императоровъ, но и этихъ послѣднихъ объявлялъ виновными въ нарушеніи правъ церкви и они принуждены бывали подчиняться ея рѣшеніямъ. Если подобныя явленія, отрицать коихъ нельзя, объясняютъ слѣдствіемъ слабаго сознанія и развитія государственности: то нѣтъ никакого разумнаго основанія не признавать слѣдствіями недостаточнаго обнаруженія религіозной ревности и энергіи явленій противоположнаго рода, т. е. подчиненія религіозныхъ дѣлъ вѣдѣнію государственнаго правосудія. Вообще какъ случаи столкновенія между церковію и государствомъ по вопросу о самостоятельности церковной юрисдикціи, такъ и случаи компромисса между ними, краснорѣчиво засвидѣтельствованные исторіею, приводятъ къ полному убѣжденію въ исключительномъ правѣ церкви произносить судебныя рѣшенія и приговоры по пзвѣстной специальной области.

³⁴) Cod. Theod. lib. 16, tit. 11, l. 1. Законъ импер. Гонорія.

Предметы, подлежащіе вѣдѣнію церковнаго суда, суть споры о правахъ, даруемыхъ церковью, и правонарушенія церковныя. Церковь облакаетъ человѣка званіемъ христіанина и надѣляетъ правами принадлежащими этому званію. Хотя по существу своему эти права духовной природы, но они тѣмъ не менѣе имѣютъ свойства юридическихъ объектовъ. Общая сумма ихъ выражается технически церковнымъ терминомъ „церковнаго общенія“. Лишить права на разнообразные виды этого общенія можетъ по суду своему только іерархическое церковное учрежденіе. Нѣкоторымъ членамъ своимъ церковь даетъ особыя полномочія своей публичной власти: и опять лишить этихъ правъ можетъ только она сама по своему суду. Она же своимъ судомъ разсматриваетъ и рѣшаетъ вопросы и тяжбы, возникающіе изъ-за примѣненія этихъ правъ и полномочій разными своими учрежденіями и отдѣльными членами. Она же своимъ судомъ возстановляетъ и порядокъ, нарушаемый уклоненіями со стороны частныхъ ея членовъ отъ нормъ вѣроученія, правилъ и чино-последованій ея богослуженія. Ни по естественному, ни по положительному, Богомъ установленному, порядку государственными учрежденіями не призваны судить дѣла этой области: ихъ судятъ учрежденія церковныя; государственныя могутъ по природѣ своей только оказывать свое содѣйствіе въ отправленіи церковнаго процесса и исполненіи церковныхъ приговоровъ.

Законодательство, надзоръ и судъ суть три главныхъ вида полномочій правительственной церковной власти: ими исчерпывается все содержаніе послѣдней. Отличительный характеръ ихъ по сравненію съ полномочіями священной власти состоитъ въ томъ, что каждый актъ приложенія ихъ направленъ къ вѣншему благоустройству церкви какъ соціальнаго божественнаго установленія, тогда какъ приложеніе полномочій священной власти имѣетъ въ виду воздѣйствіе исключительно на духовный міръ, каждаго въ отдѣльности члена церкви. Ученіе, священнодѣйствіе и пастырство имѣютъ въ виду исключительно религіозно нравственную область индивидуальной человѣческой личности; сфера же правительственныхъ дѣйствій церковной власти исключительно сфера вѣншихъ явленій, поему и каждый актъ этой власти имѣетъ юридическій характеръ. И въ способъ примѣненія полномочій той и другой власти есть существенное различіе. Полномочія

священной власти осуществляются іерархическими лицами исключительно, каждымъ въ мѣрѣ точно опредѣленной, причемъ мирянинъ—не клирикъ не имѣетъ никакого права вмѣшиваться со своимъ участіемъ въ отправление клирикомъ обязанностей предоставленнаго ему служенія; для того, чтобы получить это право, нужно сдѣлаться ему клирикомъ: это, такимъ образомъ, полномочія въ собственномъ смыслѣ клирическія — *potestas ordinis*, или — по терминологіи восточной церкви — *ієратикаі λειτουργіαι*²⁵⁾. Между тѣмъ примѣненіе полномочій правительственной власти лицами ієрархіи и церковными учреждениями должно совершаться, по духу восточной церкви, по возможности съ участіемъ всего общества церкви: *здѣсь и миряне, члены церкви, имѣютъ право участія, имѣютъ свой голосъ*. Это явленіе въ исторіи устройства восточной православной церкви имѣетъ весьма важное значеніе: имъ, этимъ участіемъ мірскаго элемента въ осуществленіи ієрархіею полномочій церковно-правительственной власти обусловливается и объясняется то разнообразіе формъ церковнаго устройства, какое отличаетъ одну помѣстную, или автокефальную церковь отъ другой, при поразительномъ единообразіи ихъ въ составѣ, распредѣленіи по степенямъ и формамъ приложенія полномочій священной власти, и даже при сходствѣ въ основныхъ каноническихъ учрежденіяхъ или органахъ самой церковно-правительственной власти. Такъ, въ каждой помѣстной православной церкви священная власть осуществляется неизмѣнно тремя степенями священной ієрархіи: епископомъ, пресвитеромъ и діакономъ. Распредѣленіе между ними полномочій этой власти точно также совершенно одинаково. Можно наблюдать затѣмъ сходство и въ основныхъ типахъ церковно-правительственныхъ формъ устройства помѣстныхъ церквей. Въ основѣ правительственной организаціи каждой лежитъ раздѣленіе всего церковнаго управленія на два вида: *епархіальное* во главѣ съ епископомъ и *окружное* неизмѣнно *соборное*, причемъ во главѣ собора стоитъ какое-либо изъ каноническихъ учрежденій: патріархъ, экзархъ, митрополитъ, или архієпископъ. Но въ частности организаціи учрежденій окружныхъ и епархіальныхъ разнообразятся и составомъ лицъ, и особенными фор-

²⁵⁾ Анкир. соб. прѣв. 1.

мами отправленія ввѣренной имъ службы. Тѣмъ не менѣе и это разнообразіе можно подвести подъ опредѣленное число характеристическихъ формъ церковно-правительственной организаціи. Такъ по нашему мнѣнію, въ историческомъ и настоящемъ положеніи помѣстныхъ православныхъ церквей можно отличить слѣдующія формы устройства. *Въ епархіальномъ управленіи* можно отмѣтить: епископально-общинную, епископально-клерикальную, епископально-консисторіальную — формы устройства. *Въ окружномъ управленіи*: синодальную, съ подраздѣленіемъ ея на патриаршую, экзархическую, митрополитскую; синодально-національную и синодально-государственную. Къ обзорѣнію и характеристикѣ этихъ формъ церковнаго устройства и перейдемъ теперь.

Н. Заозерскій.

СВЯТЫЙ ІОАННЪ ЗЛАТОУСТЬ

КАКЪ ТОЛКОВАТЕЛЬ СВЯЩЕННАГО ПИСАНІЯ*.

Какъ Златоустъ ни приспособлялся къ умственному развитію своихъ слушателей, изъ которыхъ большая часть принадлежала къ простому сословію и какъ неспособная къ отвлеченнымъ соображеніямъ не имѣла интереса къ строгому научному изслѣдованію Священнаго Писанія и какъ онъ ни снисходилъ склонности своихъ слушателей видѣть въ его толкованіяхъ обиліе риторизма, тѣмъ не менѣе онъ не всецѣло отдался интересу своихъ слушателей, а оставлялъ мѣсто въ своихъ толкованіяхъ для свободнаго и глубокаго изслѣдованія. Усвоивъ научные и строгіе принципы антиохійской школы, онъ не могъ пожертвовать ими всецѣло тому популярному методу, которому онъ слѣдовалъ при истолкованіи Писанія.

Прежде чѣмъ укажемъ тѣ вспомогательныя средства, которыми надѣлила его антиохійская школа и которыми онъ пользовался при объясненіи Писанія, мы укажемъ тѣ общія основанія, на которыхъ построены его экзегетическія работы.

Разсматривая взаимное отношеніе Феодора Мопсуетскаго и Златоуста съ этой точки зрѣнія, мы найдемъ между ними полное различіе. Феодоръ Мопсуетскій, оставаясь послѣдовательнымъ

* См. сентябрьскую кн. «Прав. Обзор.» за 1889 годъ.

раціоналистическому направленію въ своихъ экзегетическихъ работахъ, не даетъ совершенно мѣста авторитету и преданію, тогда какъ Златоустъ въ своихъ толкованіяхъ полагаетъ специфическое православное основаніе. Это различіе выразилось прежде всего въ библиологіи. Феодоръ Мопсуетскій вмѣсто того, чтобы допустить при признаніи каноническаго достоинства той или другой книги ученіе синагоги, церкви и отцевъ, судить о каноническомъ достоинствѣ книгъ по своему собственному усмотрѣнію, полагая въ основаніе своихъ сужденій внутренніе признаки каждой книги. Выходя изъ того предзанятаго убѣжденія, что въ историческихъ книгахъ все должно быть выражено въ простой понятной формѣ, онъ не стѣсняясь отрицаетъ каноничность тѣхъ книгъ, которыя написаны драматическимъ или лирическимъ языкомъ. Такъ онъ заподозрилъ каноническое достоинство книги Пѣснь пѣсней и книги Іова. Пѣснь пѣсней есть, по мнѣнію Θ. Мопсуетскаго, только свадебная пѣснь, сочиненная Соломономъ по поводу сочетанія его съ дочерью Египтскаго царя. Такъ какъ этотъ бракъ, несогласный съ закономъ Моисеевымъ, запрещающимъ іудеямъ вступать въ супружество съ иноземками, долженъ былъ вызвать со стороны истинныхъ іудеевъ порицаніе, то Соломонъ, чтобы защититься отъ презрѣнія строгихъ іудеевъ съ одной стороны и заслужить благосклонность своей невѣсты, возвысивъ ея преимущества—съ другой, сочиняетъ эту свадебную пѣснь. Не менѣе односторонне его сужденіе и о книгѣ Іова, когда онъ смотритъ на нее какъ на языческую трагедію. Такъ говорить онъ по поводу книги Іова: „еслибы характеръ Іова изображенъ былъ съ историческою вѣрностію, то это было бы полезно для нравственнаго назиданія. Но теперь авторъ своею повѣстическою формою представленія только даетъ поводъ порицать Іова. Потому что какъ можетъ произносить праведный человѣкъ такіа нелѣпныя проклятія, какія мы встрѣчаемъ въ книгѣ“. Но еще болѣе несообразное съ каноническимъ достоинствомъ въ книгѣ Іова онъ видитъ въ томъ, что Іовъ третью дочь свою называетъ *Αμάλθειας* керар. Это служить, по его мнѣнію, очевиднымъ доказательствомъ того, что авторъ книги имѣетъ большое пристрастіе къ языческой міеологіи, потому что праведный Іовъ, происшедшій изъ Эдома, не могъ ничего знать о Юпитерѣ, Сатурнѣ и Юнонѣ. Да и зачѣмъ праведный Іовъ, говорить Θ. Моп-

суетскій, сталъ бы набирать для своей дочери имя изъ греческой мѣологии, когда въ этомъ нѣтъ ничего почетнаго¹⁾). Въмѣсто того, чтобы объяснить аллегорическій образъ изложенія книги Пѣснь пѣсней, онъ придерживается буквальнаго значенія словъ; вмѣсто того, чтобы отказаться отъ объясненія трудныхъ и непонятныхъ для него мѣстъ книги Іова, онъ утверждаетъ противорѣчіе въ ней и отрицаетъ каноническое достоинство ея. Весь его критеріумъ въ признаніи каноническаго достоинства этой книги можно выразить слѣдующимъ силлогизмомъ: въ книгѣ Іова я нахожу неясное и слѣдовательно противорѣчіе, но такъ какъ противорѣчіе немыслимо въ священныхъ книгахъ, слѣдовательно въ книгѣ Іова нѣтъ ничего божественнаго. Правильнѣе было бы, еслибы онъ заключилъ такъ: въ книгѣ Іова есть много непонятнаго; она заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, втораго я не могу разрѣшить. Слѣдовательно я долженъ ожидать разрѣшенія болѣе искусныхъ экзегетовъ.

Совершенно другаго основанія держался Златоустъ. Не отрицая важности въ дѣлѣ признанія каноническаго достоинства той или другой книги внутреннихъ признаковъ, Златоустъ не отрицалъ и внѣшняго основанія—историческаго свидѣтельства и поэтому далеко былъ отъ того, чтобы согласиться съ Федоромъ Мопсуетскимъ касательно его сужденія о книгѣ Іова и Пѣсни пѣсней. Не смущайся возлюбленный, говоритъ онъ, и не думай, будто св. писаніе противорѣчитъ себѣ, но познай истинный смыслъ слова и содержи правильное ученіе его. А что я хочу сказать, то выслушайте со вниманіемъ, чтобы вамъ не колебаться рѣчамн тѣхъ людей, которые любятъ говорить, что только имъ вздумается. Всѣ божественныя книги сначала были написаны на еврейскомъ языкѣ, но за нѣсколько лѣтъ до Рождества Христова царь Птоломей почелъ необходимымъ приобрѣсть между другими книгами и эти книги и т. д. А имѣя въ виду то высокое уваженіе и благоговѣніе, которымъ пользовался переводъ Семидесяти, нельзя и предполагать того, чтобы Златоустъ отрицалъ каноническое достоинство книги Іова и Пѣснн пѣсней. Правда Златоустъ не писалъ комментарія на книгу Іова, но свое признаніе за нею каноническаго достоинства онъ выражалъ

¹⁾ Khin. 57 стр.

многokratно, когда цитировалъ мѣста изъ этой книги. Слабость Іова, въ которой видѣлъ Ѳ. Мопсуетскій противорѣчіе, изъ-за котораго и заподозрилъ каноническое достоинство книги Іова. Златоустъ напротивъ объясняетъ психологически, что ничего нѣтъ тяжелѣе, какъ незаслуженныя насмѣшки и укоризны. „И Іовъ — этотъ адамантъ, тверже самаго камня, когда, потерявъ свое имущество, претерпѣлъ несносныя мученія, вдругъ лишился всѣхъ дѣтей, когда увидѣлъ тѣло свое, преисполненное червями, укоряющую жену, то все легко переносилъ. Когда же увидѣлъ друзей, которые его порицали и, злословя его, говорили, что онъ терпитъ это за грѣхи свои, то этотъ мужественный и великій подвижникъ поколебался и пришелъ въ смятеніе²⁾). Златоустъ даже опредѣляетъ и время жизни Іова, когда считаетъ его пятымъ послѣ Авраама потомкомъ Исава³⁾. Правда, при перечисленіи книгъ Новаго Завѣта Златоустъ не упоминаетъ о четырехъ соборныхъ посланіяхъ и Апокалипсисѣ, но не потому, чтобы заподозрѣвалъ ихъ каноническое достоинство, а потому, что эти книги въ его время не вездѣ были внесены въ канонъ Св. Писанія.

Такое же различіе находится между этими мужами и по отношенію ихъ взгляда на Св. Писаніе вообще и на отношеніе Ветхаго Завѣта къ Новому — въ частности.

Ѳеодоръ Мопсуетскій Св. Писаніе понимаетъ въ полномъ смыслѣ исторически; оно есть продуктъ человѣческой мысли, развивавшейся подѣ историческими условіями. Но при этомъ онъ не отрицаетъ и того, что какъ ветхозавѣтные писатели, такъ и новозавѣтные писали по вдохновенію Божію, когда говорить, что Святой Духъ производилъ различныя дѣйствія на нихъ по мѣрѣ ихъ субъективнаго воспріятія и средствъ къ воспріятію. Онъ признаетъ отсюда количественное различіе въ сообщеніяхъ ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ писателей, обуславливаемое или ихъ степенью умственнаго развитія или ихъ историческимъ положеніемъ. Отсюда онъ старается понять каждаго писателя въ его историческомъ положеніи и ихъ писанія разсматривать съ исторической точки зрѣнія. Вслѣдствіе

²⁾ Бес. 15 на Мѡ. 281 стр.

³⁾ Бес. на Св. Пис. 519 стр.

этого онъ вопреки аллегористамъ съ упорствомъ держится буквального смысла. Такъ напримѣръ, мѣсто пророка Осія, гдѣ говорится о замужествѣ блудницы, онъ понимаетъ буквально, и замужество ея съ иноземцемъ не хочетъ принимать въ переносномъ смыслѣ. При объясненіи 5, 5 ст. Мих., онъ замѣчаетъ, что седмичное число по еврейскому словоупотребленію ставится для обозначенія полного и цѣлаго числа, а 8 означаетъ то, что болѣе 7-ми. Но то совершенная ложь, продолжаетъ онъ, будто подъ 7-ю пастухами разумѣются 7 пророковъ, а подъ 8—боязливый царь Езекия. Трудныя мѣста пророка Амоса (6, 9—10) онъ объясняетъ тогдашними обстоятельствами. Правда типическій характеръ Ветхаго Завета онъ не хочетъ совершенно отрицать, но не хочетъ и дать такому возвращенію въ Ветхомъ Заветѣ особенной цѣны. Онъ старается за всѣми мѣстами удерживать буквальный смыслъ словъ. Онъ не утверждаетъ, что писатели Ветхаго Завета не знали Святаго Духа, но онъ утверждаетъ то, что они не знали Его отдѣльнымъ отъ Божества и въ отдѣльной ипостаси, поэтому они и обозначали Его какъ благодать Божію, какъ Духъ Божій и т. п. Но онъ еще идетъ далѣе и говоритъ, что никто изъ жившихъ до пришествія Владыки Христа не зналъ Отца и Сына, именно ни Отца какъ Отца, ни Сына какъ Сына Отца; они знали только Бога и твореніе (Θεόν καί κτίον). Волѣдствіе этого, будучи очень осторожнымъ въ допущеніи мессіанскихъ предсказаній, онъ ничего не хочетъ знать о непосредственномъ и прямомъ указаніи ветхозавѣтныхъ мѣстъ на Христа. Онъ допускаетъ вообще, что Христосъ прообразованъ еще въ Ветхомъ Заветѣ, чтобы никто не могъ подумать, что Новый Заветъ есть совершенно новое, не имѣющее никакой связи съ Ветхимъ Заветомъ событіе въ религиозной сферѣ. Но ближе всего и чаще всего онъ за всѣми мессіанскими мѣстами удерживаетъ буквальный смыслъ. Осія пророкъ, по его мнѣнію, предсказываетъ времена Ассиріянъ и Вавилонянъ, а Іоиль указываетъ на то, что должно случиться по возвращеніи изъ плѣна. Подъ четырьмя родами саранчи (Іоиль 1, 4) онъ подразумѣваетъ Тиглятиляссара, Салманассара, Сеннахирима и Вавилонянъ; мѣсто Амоса (9, 11) онъ переноситъ на возвращеніе Іудеевъ изъ плѣна подъ предводительствомъ Зоровавеля. Въ пророчествѣ Михея (4, 1) онъ видитъ возобнов-

леніе богослужебнаго порядка по возвращеніи изъ плѣна, и при этомъ удивляется, почему нѣкоторые видятъ въ этомъ мѣстѣ пророчество о Христѣ и Его церкви. И мѣсто Малахія: онъ очиститъ сыны Левіины, относитъ также не ко Христу, потому что, говоритъ онъ, не только сыны Левія приняли тогда это очищеніе, но и всѣ люди. Даже авторитетъ Новаго Завѣта не могъ удостовѣрить его въ мессіанскихъ указаніяхъ тѣхъ мѣстъ, которыя цитировались въ немъ. Пророческія слова: радуйся дщи Сіона, се царь твой грядетъ, онъ относитъ къ Зоровавелю. Даже мѣсто Ис. 2, 3 онъ объясняетъ исторически возвращеніемъ іудеевъ изъ плѣна Вавилонскаго и исправленіемъ Богослуженія. Такое стремленіе къ чистому разобщенію ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ мѣстъ очевидно и въ его комментаріяхъ на Новый Завѣтъ. Такъ напр. при объясненіи словъ ап. Павла: и всѣ (іудеи) тоже пиво духовное пища: піяху бо. отъ духовнаго послѣдующаго камене: камень же бѣ Христосъ, говоритъ, что для іудеевъ камень былъ тѣмъ, чѣмъ Христосъ для насъ. Точно также и при объясненіи словъ ап. Павла: вси углонишася, вкупѣ не потребни быша: нѣсть творяй благостыню, нѣсть даже до единаго. Гробъ отверзетъ гортань ихъ, языки своими льщашу и т. д. онъ очень тщательно различаетъ смыслъ, который имѣетъ ветхозавѣтное мѣсто (5 пс. 10 ст.) отъ того, какой даетъ ему апостолъ Павелъ.

Но мы ошибемся, если предположимъ, что Феодоръ Мопсуетскій исключаетъ всякую двойственность смысла пророческихъ писаній. Онъ самъ въ другомъ мѣстѣ говоритъ, что рамки пророчествъ не ограничиваются исполненіемъ ихъ въ событіяхъ іудейскаго народа до и послѣ вавилонскаго плѣна, но что ихъ полное исполненіе падаетъ на мессіанское время, которое вполне освѣщаетъ всю предшествующую исторію. Но приэтомъ все-таки за историческою почвою пророчествъ онъ удерживаетъ большую самостоятельность и настаиваетъ на исполненіи ихъ еще въ Ветхомъ Завѣтѣ. Особенно ясно выступаетъ этотъ взглядъ при его объясненіи словъ 9, 9 ст. Зах., которыя онъ ближе всего рассматриваетъ какъ указаніе на Зоровавеля; но потомъ, выходя изъ того, что законъ имѣлъ тѣнь всего относящагося ко Христу, Которымъ уничтожена тѣнь и дана истина, онъ допускаетъ, что это мѣсто нашло полное исполненіе свое.

во Христвѣ. Но притомъ добавляетъ: я удивляюсь тѣмъ, которые одну часть этого мѣста относятъ ко Христу, а другую къ Зоровавелю. Допустить такое объясненіе значило бы допустить, что пророки дѣлили это мѣсто между Христомъ и Зоровавелемъ, что не мыслимо ⁴⁾).

Если Феодоръ Мопсуетскій смотрѣлъ на Свящ. Писаніе какъ на продуктъ человѣческой мысли и отсюда едва не пришелъ къ уничтоженію типическаго характера Вѣтхаго Завѣта, то Златоустъ наоборотъ, смотритъ на Свящ. Писаніе какъ на продуктъ Божественнаго воздѣйствія на человѣка, какъ на произведеніе Св. Духа. Отсюда положительный характеръ вдохновенія онъ распространяетъ не только на общее содержаніе, но и на форму вообще; даже подборъ мыслей и порядокъ рѣчи онъ приписываетъ дѣйствію Божественнаго Духа. О всѣхъ писателяхъ Вѣтхаго и Новаго Завѣта онъ выражается такъ, что они говорили въ Духъ Божіемъ. Объясняя слова Давида: языкъ мой трость книжника скорописца, говоритъ: не трости приписывай это, но держащей рукъ, т. е. не языку Давида, а благодати. Такъ и объ ап. Павлѣ пишетъ, что не Павелъ пишетъ, но благодать Духа просвѣщаетъ посланіе къ цѣлому городу и т. д. Отсюда не трудно уже было отыскать и доказательства истинности ихъ ученія. Эти доказательства Златоустъ выводитъ изъ согласія предписаній, изъ простаго безукоризненнаго образа рѣчи ⁵⁾, изъ качества Св. Писателей ⁶⁾ и пр.

Поэтому чтеніе Свящ. Писанія онъ приравниваетъ сокровищу, изъ котораго даже самая малая часть имѣетъ великую силу и неизреченное богатство мыслей, въ которомъ нѣтъ ни одного слова ⁷⁾, слога ⁸⁾ буквы и даже черты, въ глубинѣ которыхъ не

⁴⁾ Förster. 22—50 стр.

⁵⁾ Бес. на 44 пс. 315 стр.

⁶⁾ 1 бес. на Мѣ. 2 бес. на Ев. отъ Іоанна.

⁷⁾ Въ Священномъ Писаніи нѣтъ ничего лишняго и ничего неважнаго, хотя бы то была одна іота, одна черта, но и простое присутствіе открываетъ вамъ великое море мыслей. Часто прибавленіе и одной буквы приносить цѣлый рядъ мыслей, какъ можно видѣть въ имени Авраама. Бес. на разн. мѣст. пос. стр. 417.

⁸⁾ Не дивись, что въ перечисленіи именъ обѣщаю вамъ теперь показать великое сокровище и богатство мыслей. Въ писаніи нѣтъ ни одного слога, ни одной черты, въ глубинѣ которой не заключалось бы великое сокровище. 21 бес. на Быт. 365—366 стр.

завключалось бы великое сокровище и полнота мыслей. Даже очевидный человѣческій элементъ въ Писаніи, какъ напр. антропоморфизмы, атропатизмы, тропы и фигуральный образъ выраженія онъ относитъ къ Божественному снисхожденію къ дѣтскому пониманію человѣка. „Когда ты слышишь слова: гнѣвъ и ярость въ отношеніи къ Богу, то не разумѣй подъ ними ничего человѣческаго; ибо это слова Божественнаго снисхожденія. Божество чуждо всего подобнаго, говорится же сіе для того, чтобы приблизить предметъ къ уразумѣнію людей грубыхъ. Такъ и мы, когда бесѣдуемъ съ варварами, употребляемъ ихъ языкъ, или когда говоримъ съ младенцемъ, то лепечемъ подобно ему, хотя бы сами были мудрецами, снисходя къ его малолѣтству. Разсматривая другое мѣсто въ связи съ первымъ, Златоустъ говоритъ: пророкъ не довольствуется и сказаннымъ и присовокупляетъ еще болѣе человѣческія образныя выраженія, чтобы тронуть грубыхъ слушателей, представляя Бога имѣющимъ мечъ и облакающимъ въ оружіе.

Такимъ образомъ и этотъ приходящій человѣческій элементъ въ Св. Писаніи Златоустъ относитъ къ Божественной причинѣ. Смыслъ всѣхъ этихъ изреченій можно, кажется, резюмировать однимъ мѣстомъ ⁹⁾, гдѣ человѣческая сторона въ актѣ воспріятія Божественнаго Откровенія признается совершенно пассивною.

Но мы ошибемся, если Златоусту припишемъ такое широкое распространеніе теоріи вдохновенія. Не нужно забывать того, что о человѣческой сторонѣ Писанія онъ умалчиваетъ только для того, чтобы возвысить божественную причину, вполне отличную отъ человѣческой, какъ можно заключить изъ его противопоставленія пророчества съ мантикою. „У тѣхъ, пишетъ онъ, когда бѣсъ овладѣвалъ ихъ душею, то ослѣплялъ ихъ умъ и помрачалъ ихъ мысли и они произносили все такъ, что ихъ умъ нисколько не понималъ произносимаго, такъ какъ бы бездушная флейта издавала звуки. Это подтвердилъ и одинъ изъ философовъ въ слѣдующихъ словахъ: прорицатели и гадатели, хотя говорятъ много, но не понимаютъ того, что говорятъ. Но Духъ Святыи дѣйствуетъ не такъ, а напротивъ онъ оставляетъ сердцу разумѣніе изрекаемаго. Бѣсъ какъ бы врагъ и непріа-

⁹⁾ Бес. на 44 пс. 315 стр.

тель дѣйствуетъ на природу человѣческую враждебно, а Духъ Святый принимающимъ Его оставляетъ сознание и открываетъ ему смыслъ своихъ вѣщаній“. Въмѣстѣ съ этимъ мѣстомъ согласуется и другое мѣсто, гдѣ онъ говоритъ о различіи между пророчествомъ и вѣщунствомъ. „Пророчество свидѣтельствуетъ о своей истинности не въ то время, когда произносится, говорить Златоуть, но когда исполняется. Въ капищахъ идольскихъ, когда кто бывалъ одержимъ нечистымъ духомъ и прорипалъ, то какъ бы ведомый и связанный былъ увлекаемъ духомъ и нисколько не сознавалъ, что говорилъ. Гадателю свойственно быть въ изступленіи, терпѣтъ принужденія и насилія, увлекаться и неистовствовать, какъ бѣсноватому. А пророкъ не таковъ: онъ говоритъ все съ трезвою душою и здравымъ разсудкомъ, зная, что онъ говоритъ“. Отсюда между Феодоромъ Мопсуетскимъ и Златоустомъ, по отношенію къ теоріи вдохновенія, находится только количественное различіе. Первый склоняется болѣе къ историческому разсмотрѣнію Священнаго Писанія, а послѣдній старается болѣе возвысить божественный характеръ Писанія, не исключая и человѣческаго индивидуальнаго его характера, который отобразился въ литературномъ стилѣ и въ различныхъ формахъ выраженія однихъ и тѣхъ же мыслей. Такой правильный взглядъ на характеръ Свящ Писанія ближе всего мы усматриваемъ въ толкованіяхъ на Матѳея, гдѣ онъ старается примирить разногласія въ повѣствованіяхъ евангелистовъ. При этомъ Златоустъ выходитъ изъ того вопроса: почему не одинъ евангелистъ написалъ все, что нужно? и отвѣчаетъ: конечно могъ, но когда писали четверо, писали не въ одно и то же время, не въ одномъ и томъ же мѣстѣ, не сносаясь и не сговариваясь между собою и при всемъ томъ написали такъ, что все какъ будто одними устами произнесено; то это служить сильнѣйшимъ доказательствомъ истины ¹⁰⁾. Но недоумѣніе, почему не всѣ четыре евангелиста согласны между собою, онъ разрѣшаетъ двоякимъ способомъ, во-первыхъ тѣмъ, что незначительныя разногласія служатъ единственно вѣрнымъ признакомъ евангельской истины, тогда какъ полное согласіе между евангелистами могло послужить поводомъ къ подозрѣнію въ истинности повѣствованій;

¹⁰⁾ 1 бес. на Мѳ. 7 стр.

во-вторыхъ тѣмъ обстоятельствомъ, что разногласія евангельскихъ повѣствованій касаются только незначительныхъ и несущественныхъ пунктовъ, между тѣмъ въ главномъ, что касается нашего спасенія, находится полная гармонія ¹¹⁾). По его мнѣнію несомнѣнно то, что въ главныхъ пунктахъ ученія, какъ напр. что Христосъ есть Сынъ Божій, истинный Богъ, единосущный Отцу, что Онъ Творилъ чудеса, былъ распятъ, погребенъ, что Онъ воскресъ и т. д. господствуетъ полное согласіе. Поэтому онъ съ правомъ замѣчаетъ противъ маркіонитовъ, которые принимали только такъ называемое павлиническое Евангеліе, что еслибы и тысяча евангелистовъ писали, Евангеліе было бы одно. Съ свойственнымъ ему проницательнымъ взоромъ и тактомъ онъ сумѣлъ уловить въ разнообразіи единство и въ единствѣ разнообразіе и угадать индивидуальныя особенности Евангелій въ ихъ взаимномъ отношеніи, не теряя изъ виду человеческой стороны ихъ. Между тѣмъ какъ синоптики въ своихъ повѣствованіяхъ исторіи Христа начали снизу (κάτωθεν), ев. Іоаннъ началъ свое повѣствованіе сверху (ἄνωθεν),—особенность, которую Златоустъ усматриваетъ не только въ прологѣ, но и въ цѣломъ Евангеліи ¹²⁾). Златоустъ указываетъ и причину, почему синоптики начали свое повѣствованіе о Сынѣ Божіемъ, какъ напр. ев. Матѳеѣй начинаетъ свое повѣствованіе съ Ирода, Лука съ Тиверіа Кесаря, Маркъ съ крещенія Іоаннова, а Іоаннъ отъ Бытія предвѣчнаго, причѣмъ не умалчиваетъ и о воплощеніи Христа ¹³⁾). Отсюда онъ и объясняетъ возвышенность и неясность рѣчи Іоанна сравнительно съ синоптиками. Не оставляетъ безъ разрѣшенія и этихъ особенностей евангелистовъ. Матѳеѣй, говоритъ Златоустъ, написалъ свое Евангеліе на еврейскомъ языкѣ для увѣровавшихъ іудеевъ, которые пришли къ нему и просили, чтобы онъ изложилъ имъ на письмѣ то, что говорилъ на словахъ. Посему Матѳеѣй пиша для евреевъ ничего болѣе не старался показать, какъ происхожденіе Іисуса Христа отъ Авраама и Давида; а Лука, который писалъ для всѣхъ вообще, возводитъ свое повѣствованіе далѣе, восходя даже до

¹¹⁾ 1 бес. на Мѳ. 8 стр.

¹²⁾ 1 бес. на Мѳ. 9 стр. ср. 3 бес. на Іоанна.

¹³⁾ 4 бес. на Іоан. 59 стр.

Адама, предварительно упоминая о многихъ другихъ событіяхъ и проч. ¹⁴⁾). Что же касается взаимныхъ отношеній синоптическихъ Евангелій, то онъ предполагаетъ, что они написаны по времени своего происхожденія въ томъ порядкѣ, въ какомъ они поставлены въ канонѣ. „Думаю, что Матеей прежде другихъ писалъ Евангеліе; посему излагаетъ съ точностію родословіе, какъ занимается и всѣми важнѣйшими обстоятельствами. А Маркъ писалъ послѣ него, почему наблюдалъ краткость, какъ повѣствующій о томъ, что было уже пересказано, и сдѣлалось извѣстнымъ. А почему Лука излагаетъ также родословіе и притомъ еще полнѣе? Потому что онъ, имѣя въ виду Евангеліе Матеея, хочетъ доставить намъ больше свѣдѣній, чѣмъ Матеей. Притомъ каждый изъ нихъ подражалъ учителю, одинъ Павлу, который разливается какъ рѣка, а другой Петру, который любитъ краткость. Подобнымъ же образомъ и Феодоръ Мопсуетскій понимаетъ отношеніе Іоанна къ синоптикамъ. По его мнѣнію Іоаннъ написалъ свое Евангеліе по просьбѣ малоазійскихъ христіанъ и чтобы ничто изъ относящагося къ исторіи Христа не осталось опущеннымъ, началъ свое Евангеліе съ повѣствованія о предвѣчномъ рожденіи Іисуса Христа. Но этому свободному и трезвому пониманію взаимныхъ отношеній синоптическихъ Евангелій Златоустъ остается повидимому невѣрнымъ, когда въ своихъ толкованіяхъ на Ев. Матеея, въ которыхъ онъ не пропускаетъ и параллельныхъ повѣствованій Марка и Луки, старается представить между ними полную гармонію,—попытка, которая приводитъ его часто къ натянутымъ объясненіямъ. Что его попытки примирить разногласія въ повѣствованіяхъ евангелистовъ не всегда были доказательны, можно видѣть изъ слѣдующихъ примѣровъ. У Марка (2, 25) первосвященникъ, давшій Давиду хлѣбы предложенія, названъ Авіафаромъ, а въ 1 кн. царствъ (21, 5) этотъ первосвященникъ иъзывается Авимелехомъ. Златоустъ удерживаетъ за этимъ первосвященникомъ то и другое названіе. „Маркъ, говоря, что это случилось при первосвященникѣ Авіафарѣ, не противорѣчитъ исторіи, но показывая, что онъ имѣлъ два названія, присовокупляетъ, что онъ далъ ему хлѣбы предложенія ¹⁵⁾“. У Матеея въ 12 гл. 10 ст. говорится.

¹⁴⁾ 1 бес. на Мѣ. 10 стр.

¹⁵⁾ 39 бес. на Мѣ. 186 стр.

что іудеи спрашивали Христа, можно ли исцѣлять въ субботу, между тѣмъ какъ по Марку предлагаетъ этотъ вопросъ Иисусъ Христосъ. Златоустъ и здѣсь удерживаетъ и то и другое повѣствованіе, говоря: вѣроятно то и другое было. Ибо іудеи, будучи нечестивы, и зная, что Онъ непременно приступитъ къ исцѣленію, спѣшили предупредить его вопросъ. Но Онъ самъ предупреждаетъ ихъ и спрашиваетъ съ своей стороны ¹⁶⁾. И еще. У Матѳея (20, 74) сказано, что пѣтухъ однажды только прокричалъ, когда уже Петръ трижды отрекся отъ Христа, между тѣмъ у Марка (14, 66) сказано, что Петръ отрекся уже послѣ того, когда пѣтухъ пропѣлъ дважды. И это разногласіе Златоустъ примиряетъ такъ: пѣтухи въ каждое пѣтоглашеніе обыкновенно кричатъ по 3 и 4 раза. На это-то и указываетъ Маркъ, когда говоритъ, что крикъ пѣтуха не удержалъ Петра отъ паденія и не привелъ ему на память обѣщанія его; такимъ образомъ и то и другое справедливо. Ибо прежде нежели пѣтухъ успѣлъ окончить первое пѣтоглашеніе, Петръ отрекся трижды ¹⁷⁾.

Если въ такихъ попыткахъ примирить разногласія въ повѣствованіяхъ евангелистовъ, (попыткахъ, не претендующихъ на всеобщее ихъ признаніе какъ несомнѣнно вѣрныхъ), нужно видѣть стремленіе Златоуста сохранить объективное достоинство и историческую достовѣрность Евангелій, то очевидно также и то, что онъ склоненъ принимать эти разногласія за человѣческій продуктъ и признать за Евангеліями человѣческія условія ихъ происхожденія. Толкованія его на посланія ап. Павла, въ которыхъ онъ обнаруживаетъ интересъ историческаго разсмотрѣнія посланій этого апостола, служатъ объясненіемъ упомянутой теоріи вдохновенія. Еслибы Златоустъ признавалъ механическую теорію вдохновенія, по которой человѣкъ представляется пассивнымъ органомъ дѣйствія Св. Духа, то невозможно было бы найти у Златоуста ни удивительнаго и вѣрнаго взгляда на организмъ посланій, ни тонкихъ замѣчаній на характеристическія особенности одного посланія сравнительно съ другимъ, ни правдивой критики, ни осмысленной вѣскости сужденій, что встрѣ-

¹⁶⁾ 40 бес. на Мѳ. 196 стр.

¹⁷⁾ 85 бес. на Мѳ. 450 стр.

чается у Златоуста, какъ и у другихъ представителей антиохійскаго направленія довольно часто. Но при всемъ признаніи необходимости историческаго разсмотрѣнія Св. Писанія, Божественный характеръ Писанія всегда является у Златоуста болѣе возвышеннымъ, чѣмъ человѣческая сторона. Библия, какъ написанная Духомъ Святымъ, у него все-таки является единственною книгою, въ которой нѣтъ ничего не необходимаго и излишняго.

Но при всемъ этомъ признаніи сокровища за Священнымъ Писаніемъ и его пользы, Златоустъ не приписываетъ ему абсолютной необходимости для насъ. „По настоящему намъ не слѣдовало бы имѣть никакой нужды въ помощи Писанія, говорить онъ, а вести жизнь столь чистую, чтобы вмѣсто книгъ служила душамъ нашимъ благодать Св. Духа, и какъ тѣ чернилами, такъ сердца наши всѣ исписаны были Духомъ. Но поелику мы отринули сію благодать, то не оставимъ хотя втораго пути ¹⁸⁾. Отсюда Библия имѣетъ величайшее значеніе въ дѣлѣ умственнаго и нравственнаго возвышенія человѣчества. Библия даетъ познаніе о Богѣ и Его законахъ, потому что она представляетъ любовь и благодать Божію, Его могущество и силу, Его мудрость и промышленіе. На всѣ отношенія жизни она даетъ намъ знаніе и всѣ ея повѣствованія приносятъ намъ величайшую пользу. Невозможно, чтобы душа, которая занята Библиею, была побеждаема страстями. Если мы не хотимъ изнемогать въ трудностяхъ жизни, мы должны внимательно читать или слушать Священное Писаніе. И чѣмъ болѣе кто старается вникать въ оное, тѣмъ болѣе можетъ въ немъ усматривать сокровище и приобрѣтать изъ него великое и несказанное богатство ¹⁹⁾. Поставляя цѣлюю обоихъ завѣтовъ — исправленіе людей, Златоустъ съ настойчивостію распространяетъ идею Божественнаго нисхожденія какъ на Ветхій такъ и на Новый Завѣтъ. Такъ въ исторіи о твореніи міра Златоустъ усматриваетъ челоуѣколюбіе и благодать Божію. „Смотри на челоуѣколюбіе Господа, когда Онъ учитъ насъ о всякомъ твореніи своемъ въ порядкѣ и послѣдовательности. Сперва Онъ показалъ намъ, какъ своимъ повелѣніемъ

¹⁸⁾ 1 бес. на Мс. 1 стр.

¹⁹⁾ 13 бес. на Вмт. 201 стр.

возбудилъ Онъ землю къ произращенію плодовъ, потомъ и т. д.²⁰⁾. И въ другомъ мѣстѣ говоритъ: видишь, какое снисхожденіе показалъ Божественный Духъ, Который устами пророка хотѣлъ научить родъ человѣческій — {знать порядокъ творенія, кто творецъ всего и какъ каждая вещь произошла? Такъ какъ родъ человѣческій былъ тогда еще слабъ и не могъ понять совершеннѣйшаго ученія, то Духъ Святой, двигавшій устами пророка, говоритъ обо всемъ приспособительно къ слабости слушающихъ²¹⁾. Такое Божественное снисхожденіе Златоустъ видитъ не только въ словѣ, но и въ дѣлахъ. „Если кто спроситъ, почему Адамъ созданъ послѣ, если онъ превосходитъ всѣхъ этихъ твореній, я скажу: по справедливой причинѣ: Богъ, намѣреваясь поставить какъ бы царя и владыку надъ всѣмъ земнымъ, сперва устроилъ для него: небо, землю, море и т. д. и такимъ образомъ на самомъ дѣлѣ показалъ, какой чести Онъ удостоиваетъ это животное²²⁾. Человѣколюбіе и снисхожденіе Божіе Златоустъ видитъ и въ самомъ наказаніи Божіемъ Адама. „Ты возлюбленный и здѣсь усматривай неизреченное человѣколюбіе Божіе, какъ Адамъ всецѣло нарушилъ заповѣдь и преступилъ законъ, а Богъ, человѣколюбивый и побуждающій благодію наши прегрѣшенія, не всю честь отнялъ у него и не вовсе лишилъ его владычества, но тѣхъ только животныхъ изъялъ изъ подъ власти его, которыя не весьма полезны ему для жизни²³⁾. Это человѣколюбіе Божіе, выразившееся какъ въ снисхожденіи къ чувственнымъ представленіямъ человѣчества, такъ и въ дѣлахъ, Златоустъ распространяетъ и на Новый Заветъ. „Богъ никогда не взираетъ на свое достоинство, но всегда на нашу пользу. Если Отецъ не взираетъ на свое достоинство, когда лепечеть вмѣстѣ съ дѣтьми, то тѣмъ болѣе Богъ. Онъ самъ прежде попускалъ имѣть о Немъ неточныя и недостойныя Его понятія и т. д.²⁴⁾. И въ другомъ мѣстѣ говоритъ: Павелъ, бесѣдуя съ афинянами, называетъ Его (І. Х.) только мужемъ, но ничего не

²⁰⁾ 7 бес. на Быт. 102 стр.

²¹⁾ 3 бес. на Быт. 33 стр.

²²⁾ 8 бес. на Быт. 118 стр.

²³⁾ 9 бес. на Быт. 137—138 стр.

²⁴⁾ 3 бес. къ Титу.

говорить ни объ образѣ Божіею, ни о равенствѣ Его съ Отцемъ, ни о томъ, что Онъ есть сіяніе славы Его. Такъ и слѣдовало: ибо тогда не время было для такого ученія ²⁵⁾). Такое же снисхожденіе Златоустъ видитъ и въ Евангеліи. Почему напр. І. Христосъ не прямо высказалъ Никодиму свое Божественное достоинство и равенство съ Отцемъ, когда тотъ высказалъ о Немъ человѣческое понятіе? Златоустъ отвѣчаетъ: Онъ не открылъ этого потому, что это еще было недоступно для слушателя и преждевременно ²⁶⁾).

Но при всей приспособительности Св. Писанія къ человѣческому пониманію какъ книги, предназначенной для нравственнаго усовершенствованія человѣчества, оно во многихъ случаяхъ темно и загадочно. Священное Писаніе, говоритъ Златоустъ, скрываетъ глубокое содержаніе подъ параболами, отъ чего оно становится загадочно и темно, но не безъ основанія. Оно хочетъ этимъ пробудить нашу внимательность. И въ другомъ мѣстѣ. „Какъ Іисусъ Христосъ во всемъ Евангеліи, такъ и пророки говорятъ иносказательно. И не напрасно благодать Духа установила это; во-первыхъ, чтобы слово сдѣлать болѣе выразительнымъ и очевиднѣе представить то, о чемъ говорится. Ибо умъ, занятый образами изъ обыкновенныхъ предметовъ, болѣе возбуждается, и видя какъ бы на картинахъ изображенія, болѣе увлекается ими. Во-вторыхъ для того, чтобы усладить рѣчь и чтобы сказанное лучше утвердилось въ памяти. Ибо простыя изреченія не такъ легко усвоятся и не такъ привлекаютъ вниманіе большинства слушателей какъ изложеніе ихъ при помощи предметовъ видимыхъ“. Этою особенностію Священнаго Писанія Златоустъ между прочимъ и объясняетъ трудность проникать отъ буквы въ глубину его содержанія.

Впрочемъ сравнительную темноту Ветхаго Завѣта Златоустъ простираетъ не на весь Ветхій Завѣтъ, а только на то, что относится къ будущему и указываетъ причину этого. Такъ какъ въ сказаніяхъ о будущемъ предсказывается іудеямъ много бѣдствій: и то, что они будутъ отвергнуты, а мы приняты—и то, что храмъ ихъ будетъ разрушенъ, а Іерусалимъ падеть и что

²⁵⁾ 3 бес. на Іоанна 47 стр.

²⁶⁾ 3 бес. на Іоанна 411 стр.

отняты у нихъ будутъ и пророчества и жертвы и священство и царство, посему, чтобы іудеи, ясно услышавъ объ этомъ въ началѣ не умертвили тѣхъ, которые говорили, предсказанія прикрыты неудобовразумительностію, и событія оставлены въ великой темнотѣ, дабы неясность сказаннаго доставила безопасность говорившимъ“. Такую осмотрительность пророковъ-писателей онъ объясняетъ грубостію нравовъ еврейскаго народа. Іудеи, говоритъ онъ, всегда были неистовы и звѣроправны. Это народъ, всегда жаждущій крови пророковъ; руки ихъ привыкли къ убіенію святыхъ²⁷⁾. Но при этомъ Златоустъ не оставляетъ безъ рѣшенія и другаго вопроса: почему не весь Ветхій Завѣтъ теменъ? „Еслибы все было не ясно, отвѣчаетъ Златоустъ, то напрасно было бы и возвѣщать тогдашнимъ людямъ. Но въ пророчествахъ говорится и о временныхъ тогдашнихъ войнахъ, о моровыхъ язвахъ, говорится и о томъ, что происходитъ нынѣ, о призваніи церкви, отверженіи синагоги, отиженіи закона. Богу угодно было, чтобы о послѣднемъ іудеи не знали, а о первомъ—знали. Ибо, еслибы они сначала знали, что законъ данъ на время, то конечно стали бы презирать его“ и т. д.²⁸⁾.

Златоустъ указываетъ и другую причину, по которой Ветхій Завѣтъ представляется если не темнымъ и непонятнымъ, то по крайней мѣрѣ трудно понимаемымъ. „Ветхій Завѣтъ, который мы имѣемъ, написанъ не на нашемъ природномъ нарѣчьи: онъ написанъ на одномъ языкѣ, а мы читаемъ его на другомъ; въ началѣ онъ написанъ на языкѣ еврейскомъ, а мы приняли его на языкѣ греческомъ. Но когда съ одного языка переводятъ на другой, тогда встрѣчаютъ много трудностей. Свѣдущіе во многихъ языкахъ хорошо знаютъ, какъ неудобно передавать со всею ясностію рѣчь природнаго своего языка при переводѣ на другой языкъ. Это и было причиною трудности Ветхаго Завѣта“²⁹⁾.

Если Ветхій Завѣтъ Златоустъ признавалъ темнымъ и поэтому труднымъ для пониманія, то Новый Завѣтъ онъ признавалъ болѣе яснымъ и болѣе поэтому легкимъ для пониманія, хотя и вѣщаетъ онъ о предметахъ болѣе важныхъ — о царствіи

²⁷⁾ Бес. на разныя мѣста Св. Писанія, 10—11 стр.

²⁸⁾ Бес. на разныя мѣста Св. Писанія, 22 стр.

²⁹⁾ 2 бес. на разныя мѣста Св. Писанія 32 стр.

небесномъ, о воскресеніи тѣлъ и о неизъяснимыхъ благахъ, которые даже выше человѣческаго ⁸⁰⁾).

Изъ этого правильнаго воззрѣнія на сравнительную ясность обоихъ Завѣтовъ, Златоустъ могъ точнѣе опредѣлить и самое отношеніе Ветхаго Завѣта къ Новому.

При всей сравнительной ясности или неясности Ветхаго и Новаго Завѣта, Златоустъ устанавливаетъ полную гармонію между тѣмъ и другимъ Завѣтами. Эту гармонію Златоустъ доказываетъ тѣмъ, что одинъ есть виновникъ того и другаго Завѣта— Богъ ⁸¹⁾, и выводитъ изъ согласія нравственныхъ законовъ ⁸²⁾ и мыслей ветхозавѣтныхъ, при различіи послѣднихъ въ формѣ выраженія ⁸³⁾. Но при этой гармоніи Златоустъ удерживаетъ и различіе между ними, отдавая превосходство Новому Завѣту и признавая Ветхій Завѣтъ только сѣнію будущихъ благъ, преобразомъ, а не самою истиною, отрывшеюся въ Новомъ Завѣтѣ. „Законъ, говоритъ Златоустъ, не могъ преподавать ученія совершеннаго, наполненнаго любомудріемъ, ибо народъ израильскій не могъ понять его. Ветхій Завѣтъ имѣетъ только покрывало, приспособляясь къ іудеямъ, а для насъ соблюдая все богатство сокровища“. И въ другомъ мѣстѣ говоритъ: „такъ какъ родъ человѣческій былъ тогда еще слабъ и не могъ понять совершеннаго ученія, то и Духъ Святой, двигавшій устами пророковъ, говоритъ намъ обо всемъ приспособительно къ слабости слушающихъ. А чтобы увѣрится тебѣ въ этомъ, посмотри на Сына Грома, какъ онъ, когда родъ человѣческій сдѣлалъ успѣхи въ добръ, ведетъ слушателей къ высшему ученію, когда говоритъ въ началѣ бѣ Слово и прибавляетъ къ этому: бѣ Свѣтъ истин-

⁸⁰⁾ Ibid.—11 стр.

⁸¹⁾ Ветхій и Новый Завѣтъ происходятъ отъ одного и того же Духа, одинъ и тотъ же Духъ, глаголавшій въ первомъ, глаголавъ и въ послѣднемъ. Бес. на 115 пс., 94 стр.

⁸²⁾ Слова Давида: «гнѣвайтесь и не согрѣшайте» напоминаютъ апостольскую заповѣдь и евангельское мудрое наставленіе: «гнѣвайся на брата своего ясуе, повинень есть гееннѣ огненной». Бес. на 4 пс., 42 стр.

⁸³⁾ 4 ет., 2 гл., Исаян: «и судити будетъ посредѣ языкъ» сносятъ съ новозавѣт. мѣстами апостола Павла: «въ день егда судитъ Богъ тайная челоуѣкомъ» и словами Спасителя: «не Азъ сужу васъ»... и при этомъ замѣчаетъ Златоустъ: «хотя слова различны, но мысли одинаковы». Ibid. 49 стр.

ный, пже просвѣщаетъ всякаго челоѣка грядущаго въ міръ“. Но если законъ не могъ преподавать совершеной истины, то онъ дѣлалъ способными принять эту истину и такимъ образомъ служилъ единственнымъ дѣловодителемъ во Христу. Эту исходную точку, съ которой должно разсматривать весь Ветхій Завѣтъ, можно указать въ слѣдующихъ словахъ: „если кто порицаетъ ветхій законъ за то, что въ немъ предписывается мечь, говорить Златоустъ, тотъ, по моему мнѣнію, вовсе не имѣетъ понятія о мудрости, приличной Законодателю, не соображается съ обстоятельствами времени. Ибо если ты размыслишь, кто были слышавшіе сіе и каково было расположеніе ихъ духа, и въ какое время они приняли сей законъ, то признаешь мудрость Законодателя. Еслибы Онъ сіи высокія и великія заповѣди предложилъ съ самаго начала, то іудеи не приняли бы ни сихъ заповѣдей, ни прежнихъ. Еслибы не предшествовало этихъ законовъ, то не столь бы легко было принять Христово ученіе“ ³⁴⁾. Превосходство Новаго Завѣта предъ Ветхимъ обнаружилось еще и въ томъ, что первый снова возвратилъ падшему челоѣку величайшую честь и господство, данное ему при твореніи и потерянное имъ вслѣдствіе своего паденія, содѣловая его братомъ, сонаслѣдникомъ и тѣломъ Христа. „То что ветхозавѣтный челоѣкъ потерялъ по собственному нерадѣнію, Онъ возвратилъ тебѣ потерянное. Ты потерялъ рай, Онъ далъ тебѣ небо, ты осужденъ на трудъ временный и удостоенъ жизни вѣчной“ ³⁵⁾. Именемъ Христа разрушена смерть, связаны бѣсы, отверзто небо, открыты двери рая, ниспосланъ Духъ, рабы сдѣлались свободными, враги — сынами, чужіе наслѣдниками, люди ангелами. Мало этого: Богъ сталъ челоѣкомъ и челоѣкъ Богомъ; небо приняло естество земное и земля приняла сѣдѣщаго на херувимахъ среди воинствъ ангельскихъ ³⁶⁾.

Наконецъ различіе обоихъ Завѣтовъ и превосходство Новаго Завѣта предъ Ветхимъ видно изъ самаго рода сообщенія того и другаго. „Законъ данъ былъ въ пустынь, говорить Златоустъ, на горѣ Синаѣ, въ дымѣ и огнѣ, исходящемъ отъ горы, при

³⁴⁾ 18 бес. на Мѣ. 367 стр.

³⁵⁾ Бес. 2 о пророчествахъ Ветхаго Завѣта, 37 стр.

³⁶⁾ Бес. на 8 пс., 167 стр.

трубномъ звукѣ, среди громовъ и молній, по вшествіи Моисея въ самый мракъ, а Новый не въ пустынѣ, не на горѣ, не среди дыма и мрака и бури, а при началѣ дня въ домѣ, когда все сидѣли вмѣстѣ; здѣсь Духъ Святой сошелъ тогда, когда наше естество вознеслось на небо или на самый царскій престолъ и апостолы не съ горы сошли, неся въ рукахъ каменные доски, подобно Моисею, но обнося въ душахъ своихъ Духа и заключающая въ себя нѣкое сокровище и источникъ догматовъ, даровъ духовныхъ и всякихъ благъ, они проходили всюду, бывъ по благодати Божіей одушевленными внигами и законами ¹⁷⁾).

При этомъ правильномъ возвращеніи Златоуста на свойство Священнаго Писанія того и другаго Заветовъ, на ихъ единство и различіе, можно уже ожидать и разумнаго истолкованія Свящ. Писанія.

Иное, говоритъ Златоустъ, должно понимать въ двоякомъ смыслѣ, чувственномъ и въ духовномъ, какъ напримѣръ въ событіи съ сыномъ Авраамовымъ, мы видимъ, что сынъ былъ приносимъ въ жертву, но подъ этимъ дѣйствіемъ съ сыномъ разумѣемъ и нѣчто иное таинственное, именно крестъ. Также въ агнцѣ египетскомъ мы должны видѣть образъ страданій Христовыхъ. Точно также въ таинственномъ смыслѣ должно понимать слова: „вся языцы воспещите руками“. Пророкъ здѣсь говоритъ не объ арабахъ и другихъ сосѣдственныхъ народахъ, но призываетъ вся языцы ¹⁸⁾). Когда Моисей принявъ на горѣ скрижали, сходилъ оттуда, то отъ лица его сходила такая неизреченная дивная слава, что никто изъ народа не могъ подходить къ нему и бесѣдовать съ нимъ. Посему, чтобы не быть совершенно недоступнымъ для народа, онъ налагалъ на лице свое покрывало, а когда обращался къ Богу, опять отвлекалъ его. Это происходило какъ для того, чтобы получить довѣріе отъ тѣхъ, которые имѣли получить принесенный имъ законъ, такъ и для того, чтобы въ немъ предначертанъ былъ образъ истины и преднаписана причина домостроительства Христова ¹⁹⁾). Такую,

¹⁷⁾ 1 бес. на Мо., 6 стр.

¹⁸⁾ Бес. на 46 пс., 371 стр.

¹⁹⁾ 1 бес. о пророчествахъ Ветхаго Завета, 28 стр. (бес. на разныхъ мѣстахъ Св. Писанія).

а не иную судьбу Іосифа Богъ допустилъ для того, чтобы обнаружилось и благорасположеніе Іосифа къ братьямъ и убійственное злоумышленіе ихъ противъ него. А кромѣ того, въ этомъ случаѣ былъ и образъ будущаго, и событія эти были какъ бы тѣнью, въ которой предначертаны были истинныя дѣла Новаго Завѣта. Какъ Іосифъ посвѣтилъ братьевъ, но они не уваживъ ни братства, ни причины его посвѣщенія, сперва хотѣли было убить его, а потомъ продали его иноземцамъ: такъ и Господь нашъ, по челоуѣколюбію своему, явился между челоуѣками, принявъ намъ свойственную плоть, но неблагодарные іудеи замыслили умертвить Врача душъ и тѣлесъ нашихъ и привели въ исполненіе свой убійственный замыселъ ⁴⁰⁾.

Во всѣхъ этихъ и другихъ мѣстахъ предположенъ буквальный смыслъ, на которомъ уже покоится типическій, выражающійся посредствомъ лица или вещи, если только онъ имѣетъ много признаковъ сходства съ обозначаемымъ. Отсюда уже можно вывести опредѣленіе типа или теорію типическихъ объясненій.

Типическій смыслъ, который содержится въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Св. Писанія Ветхаго Завѣта, имѣетъ историческій или буквальный смыслъ, который лежитъ въ словѣ и служитъ основаніемъ и предположеніемъ перваго. Этотъ типическій смыслъ не есть буквальный, но другой высшій, къ которому буквальный смыслъ относится какъ знакъ къ обозначаемому. Слѣдовательно типическій смыслъ не есть второй буквальный смыслъ, но чрезъ него выраженный смыслъ вещи.

Типическій смыслъ, когда имѣетъ сходство параллельное, фигуральное и символическое указаніе на первообразъ, онъ называется параллельнымъ, типическимъ и образнымъ ⁴¹⁾. Если не достаетъ ему сходства, то не можетъ быть и рѣчи о типѣ.

Типъ никогда не содержитъ въ себѣ полной истины, но только часть, темный образъ, тѣнь истины ⁴²⁾, повтому онъ выражается темно и загадочно и называется сокровеннымъ, мистическимъ, высшимъ смысломъ, выраженіемъ, указывающимъ на новозавѣтное содержаніе. Типическое лице или событіе, какъ прообразы

⁴⁰⁾ Бес. 61 на Быт., 351 стр.

⁴¹⁾ Бес. на 8 гл., 32 ст. посл. къ Римл., 123 стр.

⁴²⁾ 61 бес. на Быт., 351 стр.

пророческаго содержанія, не суть внѣшнія приспособленія къ сходнымъ отношеніямъ, но какъ уже предположенныя для изображенія ихъ ⁴³⁾.

Болѣе ясно Златоустъ высказалъ свой взглядъ на существо типа и изложилъ теорію типа при объясненіи 10 главы 1 посланія къ Коринѳянамъ. Въ этомъ классическомъ мѣствѣ онъ говоритъ: „образъ не долженъ быть совершенно чуждымъ истинѣ, иначе онъ не будетъ образомъ истины; но съ другой стороны онъ не долженъ быть и равнымъ истинѣ; иначе онъ будетъ самою истиною, — а долженъ оставаться въ своихъ предѣлахъ и не имѣть всего и быть лишеннымъ всего, что имѣетъ истина. Ибо еслибы онъ имѣлъ все, то былъ бы самою истиною; а если будетъ лишенъ всего, то не можетъ быть образомъ; но онъ долженъ одно имѣть, а другое оставить истинѣ ⁴⁴⁾).

Но какъ ни правильно и строго понималъ существо типа Златоустъ, тѣмъ не менѣе онъ не могъ избѣжать и крайностей и натяжекъ, усвоивъ такимъ ветхозавѣтнымъ лицамъ или событіямъ прообразовательное значеніе, которыя едва ли можно считать прообразами или типами. Такъ напримѣръ переселеніе евреевъ въ Египетъ со времени патріарха Іакова и возвращеніе ихъ оттуда при Моисеѣ, Златоустъ рассматриваетъ какъ прообразъ бѣгства Іосифа и Маріи или Іисуса Христа въ Египетъ и возвращеніе ихъ оттуда ⁴⁵⁾. Къ числу натянутыхъ типическихъ объясненій можно отнести и то мѣсто, гдѣ онъ рассматриваетъ Руевъ и Вооза какъ типъ церкви и ея жениха Христа. „Обрати вниманіе и на то, пишетъ Златоустъ, что въ приключеніяхъ Руевъ сходно съ нами. Она была чужестранка и доведена до крайней бѣдности, впрочемъ увидѣвшій ее Воозъ не презрѣлъ ея бѣдности и не возгнушадся низкимъ ея происхожденіемъ. Такимъ же образомъ и Христосъ, воспринявшій церковь иноплеменную и обнищавшую, сдѣлалъ ее участницею великихъ благъ. И какъ та никогда не вступила бы въ такое супружество, еслибы не

⁴³⁾ Ibid. 352 стр., срав. 47 бес. на Быт., 122 стр.

⁴⁴⁾ Послѣ того какъ за судьбою Іосифа призналъ прообразовательное значеніе, Златоустъ продолжаетъ: «видишь ли, что все происходило такъ, что только образъ истины въ тѣни скрывался; а между тѣмъ истина въ немъ соблюдалась», 61 бес. на Быт., 352 стр.; 8 бес. на Мат., 151 стр.

⁴⁵⁾ Бес. на разныя мѣста Свящ. Писанія, 547 стр.

оставила напередъ отца и не презрѣла дома, рода, отечества и сродниковъ: такъ и церковь, когда оставила отеческіе нравы, тогда содѣлалась любезною жениху ⁴⁶⁾.

Кромѣ этихъ мессіанскихъ типовъ Златоустъ съ словомъ типъ соединяетъ значеніе фигуры, образа, символа и противополообраза въ самомъ обширномъ смыслѣ. Здѣсь можетъ типъ относиться и къ настоящему и къ прошедшему и будущему. Напримѣръ миндальный посохъ, который видѣлъ Іеремія (1 гл. 11) разсматривается какъ типъ священства; алтарь, отъ котораго серафимъ взялъ уголь и прикоснулся устамъ Исаи, разсматривается какъ образъ новозавѣтнаго алтаря. Слова апостола Павла: тайна уже дѣется беззаконія, точію держай нынѣ, дондеже отъ среды будетъ, Златоустъ относитъ къ Нерону, какъ типу антихриста. Впрочемъ подобные типы находятся у Златоуста весьма рѣдко, и за исключеніемъ этихъ немногихъ уклоненій и произвольныхъ аллегорическихъ объясненій, онъ остается вѣрнымъ антиохійской школою.

Не трудно теперь представить, какъ понималъ Златоустъ пророчество. Пророчество по Златоусту есть полученное посредствомъ божественнаго освѣщенія откровеніе о сокровенныхъ вещахъ, которыя касаются настоящаго, прошедшаго и будущаго, почему онъ и называетъ и Моисея и Давида пророками ⁴⁷⁾. „Дѣло пророковъ, говоритъ Златоустъ, преимущественно состояло въ томъ, чтобы предсказывать будущее: какъ радостное такъ и прискорбное, дабы однихъ ободрить, а другихъ удержать отъ нечестія страхомъ. Но пророчеству свойственно говорить не только о будущемъ, но и о прошедшемъ, какъ это встрѣчается у Моисея. Когда онъ повѣствуетъ о небѣ и землѣ, то, хотя говорить о прошедшемъ и сокрытомъ временемъ, но изрекаетъ объ этомъ пророчество. Ибо какъ пророчеству свойственно говорить о томъ, что еще не было и что еще неизвѣстно, свойственно пророчеству говорить и о настоящемъ, когда что нибудь есть, но скрывается какъ напр. было съ Ананією и Сапфірою ⁴⁸⁾. И отсюда уже видно, что Златоустъ пророчества относитъ не только ко Христу

⁴⁶⁾ 3 бес. на Мѡ., 48 стр.

⁴⁷⁾ 3 бес. на Быт., 83 стр.; срав. бес. на 44 пс., 32, 323 стр.

⁴⁸⁾ Бес. на Св. Пис., 426.

и Его церкви, но и къ другимъ событіямъ Ветхаго и Новаго Завѣта.

Впрочемъ такое строгое разграниченіе пророческихъ мѣстъ отъ остальныхъ историческихъ не повсюду встрѣчаются; большею частію пророческія и историческія рѣчи у пророковъ смѣшаны однѣ съ другими. „И въ историческихъ сказаніяхъ, говорить Златоустъ, можно находить пророчество, и отъ пророковъ можно услышать много историческихъ разсказовъ; равно и правоучительный и увѣщательный видъ можно встрѣчать въ томъ и въ другомъ, и въ пророчествѣхъ и въ исторіи“⁴⁹⁾. Этими смѣшеніемъ историческаго и пророческаго въ рѣчахъ пророковъ и отличаются пророки отъ евангелистовъ, которымъ свойственно говорить обо всемъ по порядку, въ различіе отъ пророковъ, которые упоминаютъ только о немногихъ событіяхъ и то прикровенно⁵⁰⁾. Пророчества различаются отъ Евангелій еще тѣмъ, что они составлены не въ одно время, а находились сначала въ отрывкахъ, изъ которыхъ только впоследствии составлены были цѣлыя книги, между тѣмъ какъ Евангелія и посланія апостоловъ составлены и написаны были почти одновременно. Этими одновременнымъ написаніемъ пророческихъ рѣчей и составленіемъ ихъ въ одну книгу Златоустъ объясняетъ различный характеръ отдѣльныхъ частей ихъ. Такъ онъ различаетъ 1 гл., кн. Исаіи отъ 2. „Такъ какъ пророчества были собраны въ различныя времена, посему и настоящее слово (2 гл.) онъ начинаетъ особымъ предисловіемъ и не поэтому только, но и по самому предмету, о которомъ онъ намѣревается говорить и который весьма отличенъ отъ предыдущаго и гораздо возвышеннѣе его“⁵¹⁾. Въ рѣчахъ пророческаго содержанія пророки пользовались фигурами, тропами и метафорами, чтобы чрезъ это скрыть мессіанскія предсказанія. Пророки отсюда имѣющее случиться съ одними лицами предсказывали подъ другими и одни времена употребляли вмѣсто другихъ. Если пророкъ Исаія, говоря о призваніи язычниковъ, говорить Златоустъ, объ открытіи проповѣди, о распространеніи вѣдѣнія по всей вселенной, о водвореніи мира на землѣ

⁴⁹⁾ Обзоріе книгъ Ветхаго Завѣта, 424 стр.

⁵⁰⁾ Бес. на 44 пс., 821 стр.

⁵¹⁾ Толков. на 2 гл. кн. Исаіи, 37—38 стр.

и упоминаеть объ Іудей и Іерусалимѣ,—это нисколько не странно. Такъ и Давидъ, приступая къ составленію 71 псалма, надписалъ его о Соломонѣ, но дагѣ изрекъ видѣнія, которыя гораздо важнѣе достоинства Соломонова и даже природы всѣхъ людей. Также поступилъ и Іаковъ, когда предсказывалъ повидимому о томъ, что случится съ Іудею, но предсказалъ и о томъ, что имѣлъ совершить Христосъ⁵³⁾. Съ этою же цѣлію пророки полагаги прошедшее время за будущее и будущее описывали какъ прошедшее—и эту особенность пророчества Златоустъ возводитъ въ общій законъ пророчества⁵⁴⁾. Этотъ фигуральный образъ рѣчи, по Златоусту, заключаетъ опредѣленный извѣстный смыслъ, если кто умышленно не захочетъ признать объясненія самаго Писанія и не обратитъ вниманія на текстъ, контекстъ и связь предложеній, на намѣреніе пророка, мѣсто, время и состояніе, когда оно написано и на дѣйствительное его исполненіе. Въ такомъ случаѣ даже и самые іудей не могутъ истолковать въ дурную сторону и безстыдно законъ пророчества⁵⁴⁾. Такимъ образомъ Златоустъ признаеть за пророчествомъ объективный характеръ.

Отъ изложенія ученія о типѣ и пророчествѣ мы перейдемъ къ теоріи Златоуста о формахъ, видахъ и распространеніи смысла Писанія. По признакамъ библейской формы представленія Златоустъ различаетъ два смысла Писанія: 1) простой, ясный и легко понимаемый и 2) образный, темный и трудный. Первый находитъ Златоустъ по преимуществу въ дидактическихъ и историческихъ книгахъ Св. Писанія и у пророковъ въ рѣчахъ историческаго содержанія; потому что эти книги и мѣста Писанія, какъ изложенныя простымъ языкомъ, легки для пониманія, хотя содержаніе ихъ часто очень глубоко; второй въ книгахъ параболическихъ и пророческихъ, которыя вслѣдствіе параболическаго, тропическаго и типическаго образа рѣчи тяжелы и загадочны, но если протѣсниться сквозь это внѣшнее покрывало, содержаніе ихъ ясно и легко для пониманія.

Этимъ разумнымъ различеніемъ смысла въ Писанія и огра-

⁵³⁾ 2 бес. на Ис., 38 стр.

⁵³⁾ Бес. на 3 ис., 75 стр.

⁵⁴⁾ 2 бес. на Ис., 39 стр.

нечіемъ аллегорическаго смысла только нѣкоторыми мѣстами пророческихъ книгъ и притчами Златоустъ полагаетъ тѣсныя границы аллегорическому смыслу. Но и у пророковъ преимуществуетъ все таки буквальный смыслъ. Это мнѣніе Златоустъ очень ясно и опредѣленно высказалъ въ бесѣдахъ о темнотѣ пророчествъ Ветхаго Завета. Богъ имѣлъ двойную цѣль въ Писаніяхъ Ветхаго Завета. Прежде всего Онъ хотѣлъ привести іудеевъ къ единобожію, улучшить ихъ нравственность, сдѣлать способными принять Мессію и возвѣстить историческія событія, которыя происходили тогда, потомъ достигнуть приготовленія и введенія Новаго Завета, уничтоженія закона въ его прообразовательныхъ частяхъ и провозвѣщенія мессіанскаго царства. Вслѣдствіе такого правильнаго воззрѣнія на Св. Писаніе мистическое толкованіе у Златоуста слишкомъ ограничено; большую частію онъ довольствуется историческимъ и дидактическимъ смысломъ. Напримѣръ 46 псаломъ онъ объясняетъ сначала исторически. Объясняя 1 ст.: вси языци восплещите руками, онъ говоритъ: дѣйствительно на войнѣ и въ сраженіи есть такой обычай, т.-е. восклицать и рукоплескать, чтобы устрашить непріятелей. Псаломъ призываетъ къ тому и другому, къ рукоплесканію и восклицанію и означаетъ ничто иное, какъ радость и побѣду. Впрочемъ можно разумѣть этотъ псаломъ и въ переносномъ смыслѣ, возвышаясь надъ историческими событіями. Ибо хотя пророкъ и начинаетъ рѣчь съ чувственныхъ изображеній, но онъ руководитъ слушателя къ духовнымъ предметамъ и далѣе видитъ въ этомъ мѣстѣ пророка Давида предвозвѣщеніе Евангелія ⁵⁵). И еще: объясняя 22 ст., 1 гл. пророка Исаія: серебро ваше не искушено, корчемницы ваши мѣшаютъ вино съ водою, онъ соединяетъ съ словами серебро и вино корыстолюбіе и сребролюбіе ⁵⁶) и отдаетъ предпочтеніе моральному смыслу предъ мистическимъ, который связывали съ этими словами нѣкоторые изъ толкователей, вѣроятно, александрійской школы. Нѣкоторые, продолжаетъ Златоустъ въ указанномъ мѣстѣ, принимаютъ эти слова въ переносномъ смыслѣ. Великій и возвышенный Исаія, говорятъ они, не сталъ бы говорить о плутовствѣ мнѣя и

⁵⁵) Бес. на 46 пс., 369—370 стр.

⁵⁶) 1 бес. на Ис., 28 стр.

обманъ барышниковъ, но серебро здѣсь означаетъ изреченія Божія и вино—ученіе, которое они искажали прибавленіемъ своихъ собственныхъ мнѣній. Я не прицаю и этого объясненія, но говорю, что другое болѣе справедливо. Говорить о такихъ предметахъ не только не недостойно пророка, но даже достойно и его и человеколюбія Божія ⁵⁷⁾). Болѣе же смѣлая и произвольная толкованія аллегористовъ, которые, смущаясь человекообразными выраженіями Писанія, прибѣгали при объясненіи такихъ мѣстъ къ аллегорическому толкованію, Златоустъ не только не одобрялъ, но и объяснялъ эти мѣста разумно и основательно, удерживая за ними буквальный смыслъ, какъ единственно вѣрный и полезный. Такъ при объясненіи словъ: и насади Богъ рай во Едемѣ, онъ говоритъ: „нѣкоторые любящіе пустословить говорятъ, что рай не на землѣ, а на небѣ и бредятъ подобными сказками; но мы заградимъ слухъ свой для всѣхъ такихъ лжеучителей и послѣдуемъ правилу Святаго Писанія“—и далѣе, удержавъ за этимъ мѣстомъ буквальный смыслъ, объясняетъ человекообразность выраженія божественнымъ снисхожденіемъ къ дѣтскому пониманію человечества ⁵⁸⁾). Чтобы понять, насколько Златоустъ, удерживая въ Писаніи мистическій смыслъ, могъ выполнить задачу эзегета, которая состояла въ томъ, чтобы проникнуть въ смыслъ, правильно устранивъ покрывало буквы, достаточно обратить вниманіе на тѣ правила, которыми онъ руководился въ своемъ стремленіи найти правильное познаніе образно выраженныхъ мѣстъ Писанія. Правила эти слѣдующія: 1) Писаніе само учитъ насъ, когда тѣ или другія мѣста Писанія должно понимать аллегорически и само себя изъясняетъ и не даетъ слушателю заблуждаться ⁵⁹⁾). Пророкъ Исаія по употребленіи множества переносныхъ выраженій: виноградъ, столпъ, предпочтіе для того присоединилъ слова: виноградъ бо Господа Саваоа домъ Израилевъ есть, чтобы никто изъ тогдашнихъ людей неразумныхъ не подумалъ, что все это говорится о виноградѣ. Въ настоящемъ случаѣ Писаніе о виноградѣ, огражденіи и точилѣ не оставило на произволъ слушателя прилагать

⁵⁷⁾ Ibid.

⁵⁸⁾ 13 бес. на Быт., 207 стр.

⁵⁹⁾ Толк. на 5 гл. пр. Исаія, 109 стр.

сказанное къ какимъ угодно предметамъ или лицамъ, но потому объяснило себя сказавъ: виноградъ Господа Саваоа домъ Израилевъ есть. Также Іезекіиль, изображая орла великаго и великокрылаго восходящимъ на Ливанъ и обрывающимъ вершину кедра, не представляетъ произволу слушателей объяснять эту переносную рѣчь, но самъ же говоритъ, кого онъ разумѣть подь орломъ и кого подь кедромъ. И вездѣ въ Писаніи таковъ законъ: когда оно употребляетъ переносную рѣчь, то предлагаетъ и изъясненіе переносной рѣчи, дабы необузданный произволъ желающихъ объяснять въ переносномъ смыслѣ не блуждалъ и не носился вездѣ просто и какъ случится ⁶⁰). 2) Точное познаніе образной рѣчи Златоустъ старается получить изъ разсмотрѣнія отдѣльныхъ словъ съ самими собою и изъ сопоставленія со сходными мѣстами Новаго Завѣта. 3) Чтобы найти правильный смыслъ того или другаго мѣста онъ разсматриваетъ мѣсто во взаимной его связи. „Не достаточно, говоритъ онъ, сказать о чемъ-нибудь, что оно написано въ Писаніяхъ и не должно прямо выхватывая слова и отрывая члены отъ тѣла богодуховенныхъ Писаній брать ихъ отдѣльно безъ всякой связи и произвольно искажать ихъ ⁶¹). 4) Должно разсматривать подь текста и контекста исполненіе образныхъ пророчествъ. Приступая къ объясненію 44 псалма, надписаніе котораго начинается такъ: о возлюбленнѣмъ, Златоустъ говорить: этотъ псаломъ написанъ о Христѣ, ибо Христосъ совершилъ въ нѣсь великую перемѣну и во всѣхъ дѣлахъ переворотъ и измѣненіе ⁶²).

Этими правилами Златоустъ руководился при объясненіи и другихъ мѣстъ Св. Писанія. Когда Писаніе говоритъ, что волки и агнцы будутъ пастись вмѣстѣ, что свиснетъ Богъ мухамъ и пчеламъ и наведетъ на іудеевъ рѣку сильную, то Златоустъ разумѣть подь названіями волковъ и агнцевъ звѣрскіе и кроткіе нравы людей, подь мухами безстыдство египтянъ, подь рѣкою стремительность непріятельскаго войска ⁶³). Также подь образомъ горы Сіонской онъ разумѣть церковь и ея непоколеби-

⁶⁰) Ibid. 109—110 стр.

⁶¹) Бес. на 10 гл., 37 ст. Іереміи, 307 стр. Бес. на раз. мѣст. Св. Пис. 2 кн.

⁶²) Бес. на 44 пс., 312 стр.

⁶³) Толков. на 2 гл. кн. Ісаія 42—43 стр.

мое ученіе ⁴⁴⁾. Точно также и слова Исаи: отъ Сіона изыдетъ Законъ и Слово Господне изъ Іерусалима онъ понимаетъ въ переносномъ смыслѣ, видитъ въ нихъ указаніе на Новый Завѣтъ. Противъ такого объясненія, говоритъ онъ въ этомъ мѣстѣ, и безстыднѣйшіе сыны іудейскіе не могутъ рта открыть. Ибо, что здѣсь говорится о Новомъ Завѣтѣ, это можно видѣть и изъ мѣста, и изъ времени, и изъ того, кто принялъ законъ, и изъ самыхъ дѣйствій по принятіи закона и изъ всего вообще. „И даже раскрываетъ подробно свои положенія“. Законъ Моисеевъ данъ былъ на горѣ Синаѣ, а не отъ Сіона. Не довольствуясь этимъ пророкъ присоединилъ и время. Не сказалъ изыде законъ, но изыдетъ, что относится къ будущему времени и къ предмету еще не бывшему. Здѣсь онъ съ точностію показываетъ намъ и отличный признакъ Новаго Завѣта. Дѣйствительно Христосъ преподавалъ высокія и достойныя небесъ заповѣди то сидя на горѣ, то находясь въ Іерусалимѣ. Сказавъ о мѣстѣ и времени пророкъ прибавляетъ и то, кто приметъ законъ, именно происходящіе изъ язычниковъ. По сему и прибавляетъ: и судити будетъ посредѣ языкъ. Наконецъ, что здѣсь рѣчь идетъ не о Ветхомъ Завѣтѣ, ясно и изъ самыхъ дѣйствій. Мы не соблюдаемъ субботы, не принимаемъ ни обрѣзанія, ни праздниковъ ихъ и проч. ⁴⁵⁾.

Изъ этихъ приведенныхъ нами примѣровъ видно, что Златоустъ если и допускаетъ аллегорическое толкованіе или вообще допущеніе двойнаго смысла въ Писаніи, онъ твердо полагаетъ границы этому толкованію и не допускаетъ никакого смѣшенія значеній, стараясь строго отличить историческій смыслъ отъ духовнаго. Слѣдуя вышеупомянутымъ правиламъ Златоустъ становится въ прямое противорѣчіе методу тѣхъ, которые во всѣхъ предсказаніяхъ старались находить двойкій смыслъ: 1) низшій и историческій и 2) высшій, пророческій, типическій смыслъ. Какъ скоро духовное пониманіе совершенно отрѣшается отъ исторической почвы и необходимыхъ границъ, которыя полагаетъ само Священное Писаніе, Златоустъ не считаетъ его правильнымъ. Такъ напр. объясняя 6—7 ст. 6 главы пр. Исаи.

⁴⁴⁾ Толков. на 2 гл. Исаи 41 стр.

⁴⁵⁾ 2 бес. на кн. прор. Исаи 48 стр.

говорить: нѣкоторые говорятъ, что это прообразы будущихъ таинствъ: и этотъ алтарь и разложенный огонь, и служебная сила и прикосновеніе къ устамъ и очищеніе грѣховъ; но мы обратимся къ исторіи и скажемъ для чего это происходило. Пророкъ имѣлъ быть посланъ къ народу іудейскому — возвѣстить нѣчто страшное и невыносимое. Посему посылается Серафимъ, чтобы исполнить его и страха и дерзновенія. И дабы онъ не ссылаясь, подобно какъ Моисей ссылаясь на свою гугнивость и Іеремія на свою молодость, часто, что онъ имѣетъ нечистыя уста и не можетъ исполнить сказаннаго, пристушаетъ Серафимъ и очищаетъ грѣхи его ⁶⁶⁾.

Чтобы понять, насколько Златоустъ правильно могъ понимать параболическую и фигуральную рѣчь Писанія, какъ удачно угадывалъ значеніе приточныхъ сказаній можно видѣть изъ слѣдующаго мѣста, въ которомъ онъ сгруппировалъ по возможности всѣ значенія, въ каковыхъ употребляется слово притча. Опредѣлявъ притчу какъ загадку, которая сама по себѣ представляетъ одно, а даетъ разумѣть другое ⁶⁷⁾ или какъ придорожное изреченіе, переносящее наши мысли отъ чего-нибудь одного ко многому ⁶⁸⁾, Златоустъ придаетъ притчѣ нѣсколько значеній. Притча означаетъ молву и порицаніе, какъ напр. когда говорится: положилъ еси насъ въ притчу во языцѣхъ; притчею называется загадочная рѣчь, которую многіе называютъ вопросомъ, требующимъ разрѣшенія, когда она выражаетъ нѣчто, но изъ самыхъ словъ немона, заключая въ себѣ совретенный смыслъ, какъ напр. слова Сампсона: отъ ядущаго ядомое изыде и отъ крѣпкаго изыде сладкое (Суд. 14, 14) и Соломона: уразумѣть же притчу и темное слово (Притч. 1, 4). Называется же притчею и подобіе: ину притчу предложи мнѣ, глаголя: уподобися царствіе Божіе человѣку сѣвшу доброе сѣмя (Мѣ. 13, 23). Называется же притчею и переносное выраженіе, напр. сыне человѣчъ рци притчу: орелъ великій великокрылый (Іезек. 17, 1—3). Притчею называется прообразъ и предначертаніе, какъ показываетъ Павелъ, когда говорить: върою, приведе Авраамъ Исаака иску-

⁶⁶⁾ Бес. на 6 гл. кн. пр. Исаіи 137—138 стр.

⁶⁷⁾ Обзорѣніе книги Притчей Солом. 532 стр. Бес. на Св. Пис. 1 томъ.

⁶⁸⁾ Ibid. 539 стр.

шаемъ, и единороднаго приношаше, обѣтованія пріемъ: тѣмъ же того и въ притчи пріять, т.-е. въ прообразѣ и въ предначертаніи ⁶⁹⁾). Но какъ ни сильно было желаніе Златоуста держаться средины между крайнимъ рачіоналистическимъ направленіемъ Θεодора Мопсуетскаго и Оригеновымъ направленіемъ, онъ не вездѣ могъ удержать за собою эту средину. Увлеченный стремленіемъ найти въ Ветхомъ Завѣтѣ доказательства за христіанское ученіе вообще и за догматъ триничности въ частности, защитить то и другое вопреки лжеученіямъ еретиковъ и іудеевъ и доказать историческое явленіе Христа, какъ уже ясно предначертанное въ Ветхомъ Завѣтѣ, уклонившись отъ строгаго историко-грамматическаго принципа антиохійской школы, соединялъ иносказательный смыслъ съ такими мѣстами, которыя могутъ съ правомъ удержать за собою одно буквальное пониманіе безъ допущенія таинственнаго. Такъ при объясненіи 44 пс. 9 стиха „смирна и стагги и касіа отъ ризъ твоихъ“ приводитъ объясненія другихъ толкователей, изъ которыхъ одинъ въ этихъ словахъ видитъ указаніе на погребеніе Христа, а другой—выраженіе особаго рода помазанія и соглашается съ тѣмъ и другимъ объясненіемъ ⁷⁰⁾). Или объясняя слова 49 пс. 15 ст.: и призови мя въ день скорби Твоея изму тя и прослави мя—злыми пожеланіями, которыя внушаетъ чловѣку діаволъ, говоритъ: не погрѣшитъ и тотъ, кто скажетъ, что днемъ скорби пророкъ называетъ здѣсь и будущій день, въ которой будетъ скорбь непрестанная, ибо пламень будетъ дѣйствовать постоянно ⁷¹⁾). Или еще при объясненіи 2 и 3 ст. 7 пс., въ которыхъ пророкъ молить о избавленіи своего сына отъ всѣхъ его гонящихъ и чтобы левъ не похищалъ души его, св. Іоаннъ Златоустъ приводитъ изъясненія толковниковъ александрійской школы, которые подъ словами левъ и гонящіе разумѣли діавола и злыхъ духовъ, соглашается съ ними только на томъ основаніи, что въ Свящ. Писаніи діаволъ часто называется львомъ ⁷²⁾). Произвольнымъ толкованіемъ можно назвать и то объясненіе мѣста пророка.

⁶⁹⁾ Бес. на 48 пс. 406 стр.

⁷⁰⁾ Бес. на 44 пс. 346 стр.

⁷¹⁾ Бес. на 49 пс. 458 стр.

⁷²⁾ Бес. на 7 пс. 40 стр.

Исаи, гдѣ онъ слѣдующія за предсказаніемъ объ Еммануилѣ слова: масло и медъ съѣсть, понимаетъ какъ указаніе на чело-вѣческую природу во Христѣ. „Дабы кто-нибудь, слыша объ Еммануилѣ не впалъ въ ересь Маркіона и въ болѣзнь Валентина касательно домостроительства, пророкъ указываетъ на пищу, говоря: масло и медъ съѣсть. А это свойственно не Божеству, но нашей природѣ. Посему Онъ непросто вселился въ чело-вѣка, созданнаго Имъ, но зачался, былъ носимъ во чревѣ въ теченіе девяти мѣсяцевъ, переносилъ и рожденіе, и пелены и пищу приличную первому возрасту, дабы всѣмъ этимъ заградить уста тѣмъ, которые дерзаютъ отвергать воплощеніе Божіе. Такимъ образомъ пророкъ, издавна провидя это, говоритъ не только о зачатіи и дивномъ рожденіи, но и о пищѣ перваго возраста, которою Христосъ питался въ пеленахъ и т. д. ⁷³⁾).

Впрочемъ справедливость требуетъ сказать, что подобныя уклоненія отъ строгаго историко-грамматическаго принципа антиохійской школы довольно рѣдки и что такимъ толкованіямъ по большей части онъ не придавалъ объективной цѣны и не считалъ обязательнымъ принятіе ихъ. Такъ напр. отнесши слова Давида: съль еси на престолѣ, судяй правду, запретилъ еси языкомъ и погнѣ нечестивый, имя его потребишь еси въ вѣкъ и въ вѣкъ вѣка и проч. въ іудеямъ, прибавляетъ: впрочемъ оставимъ дѣлать такіа предположенія любознательнымъ. Или объяснивъ 2 ст. 43 пс. отцы наша возвѣстива намъ дѣло, еже содѣлалъ еси во днѣхъ ихъ во днѣхъ древнихъ—вспоминаніемъ Давида событій, происходившихъ нѣкогда въ Египтъ, въ Пустыни и землѣ Ханаанской, онъ продолжаетъ: можно разумѣть эти слова и въ отношеніи къ намъ въ переносномъ смыслѣ, относя ихъ къ дѣйствіямъ Божественной благодати; къ тому, что мы возведены на небо, что мы удостоились царства, что Богъ содѣлалъ чело-вѣкомъ разрушивъ средостѣнне ограды ⁷⁴⁾). Соединяя съ такими болѣе или менѣе произвольными толкованіями только относительную цѣну, считая ихъ только не безполезными къ назиданію вѣрующихъ, св. Іованнъ Златоустъ не только не навязывалъ ихъ своимъ слушателямъ какъ вѣрныя толкованія, но

⁷³⁾ Толк. на 7 гл. вн. пр. Исаи 165 и 166 стр.

⁷⁴⁾ Бес. на 43 пс. 284 стр.

и давалъ полную свободу слушателямъ раздѣлять или не раздѣлять, принимать или не принимать его объясненія. Такъ напр. въ своей бесѣдѣ на 43 пс. онъ предлагаетъ произволу слушателей объяснять разрушеніе Іерусалима въ переносномъ смыслѣ. „Если хочешь, говоритъ онъ въ этомъ мѣстѣ, это понимать въ переносномъ смыслѣ, то представь превосходныхъ учителей церкви, употребляющихъ слово вмѣсто трубы и разрушающихъ стѣны противниковъ и народы всеоружіемъ. А седмиричное число дней предсказываетъ намъ разрушеніе субботы ⁷⁵⁾“. Отсюда очевидно, что Іоаннъ Златоустъ если и увлекался иногда аллегорическими толкованіями, то его увлеченіе аллегоріей отличается отъ Оригеновскаго тѣмъ, что при немъ аллегорическій смыслъ становится все-таки не на первомъ планѣ, а на второмъ и къ чему обращался онъ только въ цѣляхъ сообщенія словамъ своимъ большей назидательности. Самые лучшие друзья антиохійскаго принца, какъ напр. Іеронимъ, Августинъ, Григорій Великій не могли избѣгать совершенно склонности къ аллегоризму; но эта склонность проявлялась опять-таки въ интересахъ назидательности, а не изъ пренебреженія къ прямому буквальному смыслу Писанія. Самъ Исидоръ, жившій послѣ Іоанна Златоустаго, не считаетъ бесполезнымъ подобныя аллегоріи, но и беретъ на себя защиту ихъ вопреки пресвитеру Валентину, строгому послѣдователю историко-грамматическаго метода. „Кажется, пишетъ Исидоръ Валентину, ты нисколько не одобряешь тѣхъ, которые при чтеніи Св. Писанія прибѣгаютъ къ изслѣдованію мистическаго смысла; ибо, говоришь ты, они считаютъ себя въ этомъ случаѣ мудрѣе самого Писанія и перенося одно слово на другое приводятъ своихъ слушателей къ заблужденію. Но я не могу обвинить ихъ, когда они обѣщаваютъ найти въ-что разумное, не навязывая тебѣ вопреки твоей волѣ свои аллегоріи ⁷⁶⁾“.

Но Іоаннъ Златоустъ, увлеченный стремленіемъ доказать Новый Заветъ Вѣтхимъ, стремленіемъ, благодаря которому онъ невольно долженъ былъ стать на скользкій путь аллегорій, которыхъ не избѣгли всѣ толкователи умѣреннаго антиохійскаго

⁷⁵⁾ Ibid. 289 стр.

⁷⁶⁾ Khin 139 стр.

направленія, оставался все-таки вѣрнымъ послѣдователемъ аѳіохійской школы, поставляя главную задачу свою въ изслѣдованіи буквального смысла Писанія. Далекое уклонившись отъ Θεодора Моисуетскаго въ своихъ типическихъ объясненіяхъ, Іоаннъ Златоустъ тѣсно сходитъ съ нимъ въ строгомъ вниманіи къ буквальному смыслу Священнаго Писанія и къ связямъ мыслей. Іоаннъ Златоустъ, называя антропоморфизмъ дѣломъ неразумія ⁷⁷⁾, а произвольный аллегоризмъ опаснымъ для самой вѣры, касательно связи мыслей писалъ: не надобно просто схватывать слова Писанія и отрывая ихъ отъ тѣла богодухновенныхъ Писаній, брать ихъ отдѣльно и безъ взаимной ихъ связи и произвольно и безотчетно искажать ихъ. Не достаточно связать о чемъ-нибудь, что оно написано въ Писаніи, но должно читать въ цѣлой связи рѣчи; потому что, если мы будемъ разрывать совокупность и связь изреченій между собою, то произойдутъ многія дурныя мнѣнія ⁷⁸⁾. Руководясь этими разумными воззрѣніемъ, Іоаннъ Златоустъ, прежде чѣмъ объяснять самую книгу, считалъ необходимымъ предпосылать ей введеніе, въ которомъ должно сказать о писателѣ, о времени написанія и цѣли написанія. „Прежде чѣмъ истолковать книгу, говоритъ онъ въ первой бесѣдѣ на Дѣянія апостольскія, нужно напередъ узнать, кто написалъ эту книгу, потому что таковъ порядокъ лучшаго изслѣдованія. Итакъ нужно изслѣдовать, кто писатель той книги, когда онъ написалъ, о чемъ и для чего, и затѣмъ нужно изслѣдовать, почему она имѣетъ такое надписаніе; ибо и надписаній не должно оставлять безъ вниманія и не вдругъ обращаться къ началу сочиненія, но напередъ должно разсмотрѣть надписаніе книги ⁷⁹⁾. Признавши вышесказанный способъ истолкованія Свящ. Писанія самымъ лучшимъ, онъ во 2 бесѣдѣ на эту книгу занимается рѣшеніемъ слѣдующихъ вопросовъ: почему книга Дѣяній повѣствуя о Петрѣ и Павлѣ, не носитъ соответствующаго самому содержанію надписанія ⁸⁰⁾? Кто писатель этой книги? и приведши при этомъ различныя мнѣнія о писателѣ этой книги,

⁷⁷⁾ 8 бес. на Быт. 120 стр.

⁷⁸⁾ Бес. на 10, 23 Іерем. 306 стр. Бес. на разн. мѣст. Св. Пис. 1 т.

⁷⁹⁾ Ibid. 2 т. 236 стр.

⁸⁰⁾ 2 бес. на Д. ап. 361 стр.

онъ очень основательно приписываетъ ее евангелисту Лукъ находя въ самомъ Писаніи и даже въ первыхъ словахъ этой книги доказательство въ пользу своего рѣшенія ⁶¹⁾. Въ вступительной бесѣдѣ на посланія апостола Павла къ коринѳянамъ, Іоаннъ Златоустъ рассказываетъ исторію города Коринѳа, объ его значеніи въ торговомъ и умственномъ отношеніи, о насажденіи между ними ап. Павломъ христіанства, объ образованіи между ними партій, объ участіи ихъ въ яденіи идоложертвеннаго и первыя два событія разсматриваетъ какъ поводъ къ написанію посланія. Въ предисловіи своемъ къ истолкованію посланія ап. Павла къ евреямъ, Іоаннъ Златоустъ занимается рѣшеніемъ такого вопроса, почему апостоль Павелъ, не будучи учителемъ іудеевъ, пишетъ къ нимъ посланіе; сообщаетъ свѣдѣнія о мѣстѣ написанія, о характерѣ посланія и проч. ⁶²⁾. Въ предисловіи къ истолкованіямъ посланія къ римлянамъ, онъ пишетъ о цѣли написанія, о времени написанія, причемъ, на основаніи 15 гл. 25 и 26 и 6 гл. 4 ст. 1 Кор. онъ совершенно правильно полагаетъ, что это посланіе написано послѣ посланія къ коринѳянамъ и прежде посланія къ колоссяамъ, которое онъ относитъ ко времени узъ ап. Павла въ Римъ. Къ этому же времени онъ относитъ и посланія ап. Павла къ Филимону, ефесеямъ, едилписеямъ и Тимоѳею, изъ которыхъ первое посланіе онъ признаетъ, что оно написано ранѣе посланія къ колоссяамъ ⁶³⁾, а послѣднее, на основаніи 2 посланія къ Тимоѳею 6 гл. 6 ст., онъ считаетъ послѣднимъ изъ всѣхъ посланій апостола Павла. Предпосылая цѣлымъ книгамъ такія введенія, въ которыхъ разсматриваетъ онъ время, мѣсто и цѣль написанія и содержаніе книги, Іоаннъ Златоустъ показываетъ и причину, почему онъ держится такого метода изслѣдованія. „Никто не думай, говоритъ онъ, что трудъ сей излишенъ, и что такое изслѣдованіе есть дѣло пустаго любопытства. Напротивъ время посланій не мало служитъ намъ къ объясненію посланія. Такъ примѣчай, что Павелъ къ римлянамъ и колоссянамъ пишетъ хотя объ одномъ и

⁶¹⁾ 2 бес. на Д. Ап. 262 стр. Бес. на раз. мѣст. Св. Пис. 2 т.

⁶²⁾ Предисл. къ толк. на посл. къ Евр. стр. 6.

⁶³⁾ Предислов. къ истолкованію на посл. къ Римл. стр. 4—6 снес. пред. къ Евр. стр. 6.

томъ же, впрочемъ неодинаково. Къ римлянамъ онъ пишетъ съ большимъ снисхожденіемъ, а къ колоссянамъ съ большею свободою. Вникнувъ же въ причину такой разности нахожу оную не въ иномъ чемъ, какъ во времени обстоятельствъ“⁶⁴⁾.

Послѣ предисловія и введенія въ книги Писаній, посредствомъ которыхъ Іоаннъ Златоустъ вѣрнѣе могъ объяснить и освѣтить и отдѣльными мѣста книгъ, слѣдуетъ уже самое объясненіе текста въ порядкѣ главъ и стиховъ В. Завѣта по переводу 70 толковниковъ, которому онъ отдавалъ преимущество предъ всѣми другими переводами. Такъ напр. по поводу неточности этихъ переводовъ, въ которыхъ слово Дѣва (Ис. 7, 14) переведено словомъ *υεάνιας* (женщина), Іоаннъ Златоустъ говоритъ: „мы напередъ скажемъ, что семьдесятъ толковниковъ по справедливости предъ всѣми прочими заслуживаютъ большее вѣроятіе“. Іоаннъ Златоустъ указываетъ и причину, почему онъ считаетъ этотъ переводъ заслуживающимъ большее вѣроятіе. Ибо тѣ переводчики переводили, продолжаетъ Іоаннъ Златоустъ, и послѣ пришествія Христова оставаясь іудеями; а потому справедливо можно подозрѣвать, что они сказали такъ больше по враждѣ и съ наиврѣніемъ затемнили пророчество. Семьдесятъ же, которые за сто или болѣе лѣтъ до пришествія Христова такимъ большимъ обществомъ приступили къ сему дѣлу, свободны отъ всякаго подозрѣнія; они и по времени, и по многочисленности, и по взаимному согласію преимущественно заслуживаютъ вѣроятія.

Но при всемъ глубокомъ уваженіи къ переводу семидесяти какъ къ переводу богодухновенному, Іоаннъ Златоустъ считалъ не лишнимъ и даже необходимымъ подлѣ текста семидесяти толковниковъ приводить еврейскій текстъ, какъ онъ написанъ былъ греческими буквами въ гепзаплахъ Оригена. Но его цитированіе еврейскаго текста, при недостаточномъ знаніи еврейскаго языка, ограничивалось только однимъ приведеніемъ его, безъ соединенія съ нимъ какихъ-либо замѣчаній. Такъ напр. относительно техническаго надписанія 2 псалма Іоаннъ Златоустъ ограничивается только тѣмъ, что послѣ текста семидесяти приводитъ онъ еврейскій текстъ: *ο δε εβραιος λαμνασθη α αραθη*. Точно также поступаетъ и при надписаніи 11 псалма. Іоаннъ Златоустъ очевидно

⁶⁴⁾ Предислов. къ послан. къ Римл. 6 стр.

здѣсь впадаетъ въ ту ошибку, что видитъ въ этихъ и подобныхъ надписаніяхъ псалмовъ не музыкальное техническое выраженіе, но оглавленіе содержанія. И при приведеніи еврейскаго текста Іоаннъ Златоустъ старается найти въ немъ только обоснованіе и доказательство тексту 70 толковниковъ. Такъ напр. 3 ст. 44 псалма приводитъ онъ сначала по семидесяти, и потомъ по еврейскому тексту и давши объясненіе по переводу первого, онъ прибавляетъ: то же выражено и еврейскимъ словомъ фарсисъ (φαρσις), которое привели для васъ въ чтеніи текста ⁶⁵⁾.

Но св. Іоаннъ Златоустъ, сознавая свое безсиліе въ знаніи еврейскаго языка, никогда не произноситъ рѣшительнаго суда о еврейскомъ текстѣ Библии. Такъ напр. при объясненіи 1 гл. 8 ст. онъ говоритъ: хорошо знакомые съ еврейскимъ языкомъ говорятъ, что слово небо у евреевъ употребляется во множественномъ числѣ; это же подтверждаютъ и знающіе сирскій языкъ. „Никто, говорятъ, на ихъ языкѣ не скажетъ небо, но небеса“ ⁶⁶⁾. Или при объясненіи 7 гл. 18 ст. Ис. „и пчелѣ яже есть во странѣ ассирійстѣй“, Іоаннъ Златоустъ говоритъ: въ сирскомъ еврейскомъ текстѣ, какъ говорятъ, сказано: не пчелѣ, но осамъ (σφηκας) ⁶⁷⁾. Такая нерѣшительность Іоанна Златоуста въ употребленіи и объясненіи еврейскаго текста объясняется тѣмъ, что знаніе еврейскаго языка онъ приобрѣлъ только изъ толкованій греческихъ, хотя по мѣсту рожденія — въ Антиохіи, гдѣ простой народъ говорилъ по-сирски, онъ могъ знать сирскій языкъ, сродный съ еврейскимъ. Занятый исключительно греческою ученостію, онъ не могъ такъ хорошо понимать духъ еврейскаго и сирскаго языковъ, какъ понималъ его Ефремъ сирянинъ, а потому по необходимости держался преимущественно греческаго перевода. Притомъ незнаніе еврейскаго языка было всеобщимъ почти явленіемъ между отцами Востока и Запада. Не говоря уже о Западѣ, на долю котораго не досталось ни оригинала Ветхаго Заветъ, которымъ бы онъ могъ пользоваться, такъ какъ знаніе еврейскаго языка тамъ совершенно исчезло, ни оригинала новозавѣтныхъ книгъ, такъ какъ греческій языкъ

⁶⁵⁾ Бес. на 44 пс. 393 стр.

⁶⁶⁾ 4 бес. на Быт. 53 стр.

⁶⁷⁾ Бес. на 7 гл. Ис. 171 стр.

паль тамъ вмѣстѣ съ еврейскимъ, даже Востокъ не могъ похвалиться экзегетическими трудами, хотя и имѣлъ подъ руками оригинальный текстъ новозавѣтныхъ Писаній, а Ветхій Заветъ могъ замѣнить буквальный греческій переводомъ. Знаніе оригинальнаго текста было необходимо, но благодаря недостатку вспомогательныхъ средствъ серіозное толкованіе не могло сразу возвыситься надъ модною аллегоріею и освободиться изъ-подъ вліянія богословскихъ споровъ. Причина, почему экзегесъ стоялъ такъ низко, почему лучший методъ не могъ найти себѣ прочнаго мѣста, лежитъ въ духѣ и отношеніи стараго вѣка и въ его господствующемъ экзегетическомъ вкусѣ. Духъ полемики, продолжавшейся цѣлыя столѣтія, воодушевлялъ людей и впутывалъ въ споры, которыми интересовались тогда, почему и при истолкованіи Священнаго Писанія смотрѣли на побѣду въ діалектикѣ какъ на единственную цѣль экзегеса. Находили въ Библии только то, что хотѣли находить и должны были находить въ видахъ побѣды. И эта-то жаркая полемика, охватившая почти поголовно весь Востокъ и Западъ, и была причиною ограниченія знанія и тормазомъ серіознаго научнаго истолкованія Библии. Даже друзья антиохійскаго метода за немногими филологическими замѣчаніями ограничивались только большею частію перифразомъ. При недостаткѣ знанія еврейскаго языка отцы по необходимости должны были переводъ семидесяти толковниковъ приравнять къ оригинальному тексту Писанія, держаться и полагать въ основаніе своихъ толкованій. А это приравнваніе перевода 70 къ оригиналу конечно не могло не мѣшать развитію свободнаго научнаго экзегеса. Правда переводы на народномъ языкѣ распространялись въ довольно большомъ количествѣ экземпляровъ, но эти переводы нисколько не могли помочь дѣлу экзегеса и могли услужить только развѣ на пути моральной мистики. Вотъ почему и Іоаннъ Златоустъ, раздѣлявшій глубокое уваженіе своихъ предшественниковъ къ переводу семидесяти толковниковъ, какъ къ переводу богодухновенному, при недостаточномъ знаніи еврейскаго языка, не могъ иногда установить ни правильнаго чтенія, ни строго-научнаго истолкованія на Ветхій Заветъ. Но уже одно его хотя чистое цитированіе еврейскаго текста наряду съ текстомъ по переводу семидесяти возвышаетъ его надъ всѣми истолкователями предшествующаго

времени, потому что оно громко и краснорѣчиво говоритъ о его сознаніи недостаточности для истолкованія одного перевода семидесяти и о его стремленіи какъ можно ближе къ оригиналу передать текстъ семидесяти толковниковъ. Это желаніе по возможности установить правильное чтеніе текста ветхозавѣтныхъ Писаній видно и изъ того, что онъ переводъ семидесяти толковниковъ, насколько только позволялъ ему бесѣдовательный видъ толкованій, старался сличать съ другими переводами, помѣщенными въ гепзаплахъ Оригена. Но и здѣсь вслѣдствіе недостаточнаго знанія еврейскаго языка, Іоаннъ Златоустъ ограничивался большею частію только однимъ голымъ цитированіемъ, не прилагая къ нимъ никакихъ критическихъ изслѣдованій о сравнительной вѣрности и близости ихъ къ оригиналу и не соединяя съ нимъ никакихъ широкихъ замѣчаній. Такъ напр. при объясненіи 9 псалма Іоаннъ Златоустъ ограничивается только тѣмъ, что приводитъ текстъ сначала по семидесяти, потомъ по Симмаху, Акилы и неизвѣстнаго переводчика и потомъ прямо приступаетъ уже къ объясненію 2 стиха. Точно также поступаетъ Іоаннъ Златоустъ и при чтеніи написаній 10, 44, 45 и др. псалмовъ, такъ что въ этомъ случаѣ нужно отдать предпочтеніе блаженному Теодориту, который хотя и рѣже приводитъ варианты различныхъ переводовъ, но дѣлаетъ изъ нихъ гораздо лучшее употребленіе, потому что присоединяетъ къ нимъ свои объясненія, чѣмъ они могли послужить и послужили ему. Такъ напр. къ написанію 9 псалма, которое по переводу семидесяти читается такъ: въ конецъ отъ сына, псаломъ Давида, Теодоритъ прибавляетъ: Симмахъ перевелъ: побѣдная пѣснь о смерти сына, Акила: побѣдодавцу сына юности, а Теодотіонъ о цвѣтущей юности сына и потомъ замѣчаетъ: поелику всѣ, упомянувъ согласно о сынѣ, научають насъ тому, что и сей псаломъ содержитъ въ себѣ пророчество о побѣдѣ надъ смертію Владыки Христа ⁸⁸).

Впрочемъ и Іоаннъ Златоустъ не вездѣ ограничивается при цитированіи другихъ переводовъ однимъ упоминаніемъ ихъ; онъ иногда старается соединить съ ними гораздо большее значеніе,

⁸⁸) Твор. св. отцевъ, изданы въ Моск. академіи т. 27. Слич. истолков. надпис. 7 ис. 44 стр. *ibid*.

когда приводить ихъ для того, чтобы усилить и доказать свои сужденія. Такъ напр. 3 ст. 11 пс., приведши сначала по переводу семидесяти, а потомъ по переводу Симмаха, даетъ толкованіе текста сначала по переводу семидесяти, которое расширяетъ подробнымъ перифразомъ перевода Симмаха. Если же цитируемый переводъ настолько разнится отъ перевода семидесяти, что вызываетъ на другое объясненіе, Іоаннъ Златоустъ даетъ два объясненія. Приведши напр. 2 ст. 137 пс. по переводу семидесяти, который читается такъ: предъ ангелы воспою тебѣ... а потомъ по переводу Акилы, у котораго слово *ангелы* замѣнено словомъ *богами*, Іоаннъ Златоустъ продолжаетъ: если Давидъ говоритъ объ ангелахъ небесныхъ, то слова его имѣютъ такой смыслъ: постараюсь пѣть вмѣстѣ съ ангелами, буду соревновать имъ, ликовать съ ними. Если же примемъ эти слова по изъясненію другихъ переводчиковъ, то, мнѣ кажется, онъ говоритъ о священникахъ, ибо Писаніе часто называетъ ихъ богами (Исх. 22, 12). Если послѣднее, то сказанное нужно понимать такъ; со священниками и въ ихъ присутствіи воспою тебѣ. Впрочемъ въ подобныхъ случаяхъ Іоаннъ Златоустъ чаще всего даетъ одно объясненіе по переводу 70 толковниковъ.

Этимъ недостаточнымъ знаніемъ еврейскаго языка и мало пригоднымъ пользованіемъ переводами Акилы, Симмаха, Θεодотіана и другихъ неизвѣстныхъ переводчиковъ между прочимъ и объясняется тотъ фактъ, что толкованія Іоанна Златоуста на Новый Завѣтъ, хотя и писанныя по одному и тому же методу, имѣютъ преимущество предъ истолкованіями Ветхаго Завѣта. Основательное знаніе греческаго языка, простиравшееся и на духъ и на формы языка, поставило Іоанна Златоуста на степень самаго превосходнаго толкователя Новаго Завѣта. Онъ былъ руководителемъ и для лексикографовъ и для грамматиковъ и для толковниковъ всего послѣдующаго за нимъ времени. Морисъ говоритъ, что въ Іоаннѣ Златоустѣ было все, что требуется отъ истолкователя грамматика, и Эрнестъ, что вся древность не представляетъ лучше толкованій Златоустаго ⁴⁹⁾. Тол-

⁴⁹⁾ Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christiana, G. Rosenmüller 285.

кованія Іоанна Златоустаго показываютъ глубокое пониманіе новозавѣтнаго домостроительства и глубокое проникновеніе въ міръ новозавѣтныхъ идей. Мы впрочемъ ошибемся, если это различіе толкованій на Ветхій и Новый Заѣвътъ будемъ объяснять только количествомъ ученыхъ вспомогательныхъ средствъ, какими онъ могъ пользоваться при истолкованіи того и другаго заѣвътовъ, ошибемся, если превосходство толкованій на новозавѣтныя писанія предъ толкованіями на ветхозавѣтныя объяснимъ только однимъ знаніемъ греческаго языка. Всякій, думаемъ, согласится, что благодаря одному знанію греческаго языка, Іоаннъ Златоустъ не былъ бы такимъ превосходнымъ истолкователемъ Писанія, какимъ онъ есть и какимъ признаютъ его всѣ. Самое вѣрное и полное знаніе Слова Божія Іоаннъ Златоустъ заимствовалъ изъ духа ученія Христова и Апостольскаго. Вотъ почему самыя лучшія знатоки языковъ, но не усвоившіе духа новозавѣтныхъ писаній, являются еще очень далекими отъ совершенства въ своихъ толкованіяхъ. Тѣмъ болѣе долженъ принадлежать Іоанну Златоусту эпитетъ превосходнаго толкователя, что самъ онъ, зная основанія чистаго греческаго языка, видѣлъ и признавался, что языкъ Новаго Заѣвъта не есть языкъ чистый, обработанный языкъ греческій, тѣмъ не менѣе объяснялъ его такъ, какъ желали бы объяснять его и другіе, и объяснялъ его такъ потому, что понималъ духъ Христовъ. Чтобы видѣть послѣднее достаточно прочитать первую бесѣду на Евангеліе отъ Маттея и двѣ первыя бесѣды на посланія ап. Павла къ Римлянамъ. Но и въ своихъ толкованіяхъ на Новый Заѣвътъ Іоаннъ Златоустъ не вездѣ одинаковъ. Неодинаковое достоинство этихъ толкованій объясняется тѣми различными обстоятельствами, въ которыхъ онъ находился во время своего пастьрскаго служенія въ Антиохіи и Константинополѣ. Фотій замѣчаетъ, что Іоаннъ Златоустъ во время занятій дѣлами пастьры не имѣлъ свободы такъ обрабатывать свои толкованія на Апостола, какъ онъ обрабатывалъ ихъ въ Антиохіи. Замѣчаніе справедливое, отвѣчаетъ на это еп. Филаретъ, не только по отношенію ко всѣмъ бесѣдамъ Константинопольскимъ, но и по отношенію ко всему времени пребыванія Іоанна Златоустаго въ Антиохіи ⁹⁰). Нѣтъ никакого сомнѣнія, что первое мѣсто между

⁹⁰) Ученіе объ отцахъ церкви еп. Филарета 329 стр.

всѣми его толкованіями на Новый Заветъ занимаютъ его бесѣды на Евангеліе отъ Маттея. Эти толкованія еще при жизни Іоанна Златоуста переведены были на латинскій и сирскій языки. На первый языкъ переведены были Аніаномъ діакономъ Пелединскимъ, современникомъ бл. Августина. Что касается второго перевода—на сирскій языкъ, то уже Кемаія, сирскій писатель, свидѣтельствуеть о бесѣдахъ на Евангеліе отъ Маттея, Іоанна и посланія Павловы ¹⁾. Не говоря уже о томъ, что въ этихъ толкованіяхъ обращается вниманіе на буквальное значеніе слова, что составляетъ, можно сказать, общую характеристическую черту всѣхъ его толкованій, Іоаннъ Златоустъ занимается при полнотѣ и точности объясненія сличеніемъ повѣствованій евангелиста Маттея съ повѣствованіями другихъ евангелистовъ, обращаетъ строгое вниманіе на время и случай событій и чудесъ и т. п. ²⁾. Тома Аквинатъ, великій церковный учитель среднихъ вѣковъ, такъ высоко цѣнилъ эти толкованія на Маттея, что онъ, какъ онъ самъ говорилъ, не промѣнялъ бы ихъ на цѣлый Парижъ ³⁾.

Едва ли уступаютъ по своему достоинству и толкованія на посланія ап. Павла. О бесѣдахъ Іоанна Златоуста на посланіе ап. Павла къ Римлянамъ писалъ Исидоръ Пелусіотъ: я такъ думаю, что еслибы божественный Павелъ захотѣлъ языкомъ аттическимъ объяснить себя самого: то онъ не иначе сталъ бы толковать, какъ толковалъ знаменитый Златоустъ: такъ толкованіе его блещетъ анепимемами, изяществомъ и точными выраженіями ⁴⁾.

По точности объясненія словъ Апостола высокое мѣсто занимаютъ объясненія Іоанна Златоуста на посланіе ап. Павла къ Галатамъ. Они болѣе, чѣмъ всѣ другія толкованія Іоанна Златоустаго, приближаются къ подлинному виду комментарий, потому что преимущественно состоятъ изъ объясненія словъ Апостола, безъ уклоненій къ нравственнымъ наставленіямъ. Послѣ истолкованій на посланіе къ Галатамъ, къ лучшимъ тол-

¹⁾ Ibid. 140 стр.

²⁾ Chin. 152 стр.

³⁾ 15 бес. на Мѣ. 283 стр.

⁴⁾ Ученіе объ отцахъ церкви Филарета 330 стр.

кованіямъ можно отнести толкованіе его на первое посланіе ап. Павла къ Коринѳянамъ и на посланіе къ Ефесеямъ. Да и не удивительно, что толкованіе Іоанна Златоустаго на посланія ап. Павла отличаются большими достоинствами, чѣмъ толкованія на другія книги Писанія, потому что онъ съ величайшимъ прилежаніемъ занимался объясненіемъ Писаній этого апостола. Онъ такъ уважалъ апостола Павла, такъ благоговѣлъ предъ нимъ, что предпочиталъ его всѣмъ святымъ и въ его прекрасной душѣ видѣлъ не просто человѣческую душу, но высшую человѣческой—ангельскую душу. Это свое уваженіе и благоговѣніе къ Апостолу онъ выразилъ въ 7 бесѣдахъ „о похвалѣ ап. Павла“. Люблю, говоритъ Іоаннъ Златоустъ, останавливаться на этомъ мужѣ и созерцать красоту его добродѣтели.

Изъ всѣхъ толкованій Іоанна Златоустаго менѣе всѣхъ отличаются совершенствами его бесѣды на Дѣянія Апостольскія, такъ что на основаніи этого несовершенства нѣкоторые сомнѣвались въ ихъ принадлежности Іоанну Златоусту, наприм. Эразмъ Роттердамскій, который не находитъ ничего въ нихъ достойнаго Іоанна Златоуста *5). Но Фотій, прочитавшій 50 бесѣдъ на Дѣянія Апостольскія, предпочитаетъ ихъ по изяществу стиля бесѣдамъ на книгу Бытія. Іаковъ Билль признаетъ только, что при объясненіи книги Дѣяній Апостольскихъ Іоаннъ Златоустъ короче, менѣе тщателенъ, чѣмъ какимъ онъ является по своему обыкновенію въ другихъ бесѣдахъ. Симонъ Рихтеръ, хотя и говоритъ, что стиль и методъ изслѣдованія не должны быть признаны менѣе тщательными въ этихъ бесѣдахъ, но не отрицаетъ той мысли, что на эти бесѣды Іоаннъ Златоустъ употребилъ менѣе прилежанія, чѣмъ сколько онъ употреблялъ на другія бесѣды. Но если примемъ во вниманіе время написанія этихъ бесѣдъ, намъ будетъ ясно, почему бесѣды на Дѣянія Апостольскія отличаются меньшимъ достоинствомъ сравнительно съ другими бесѣдами. Этотъ недостатокъ во вѣдшей обработкѣ объясняется тѣмъ, что онѣ говорены въ смутное время въ жизни Іоанна Златоуста, вслѣдствіе чего Іоаннъ Златоустъ не могъ внимательно просмотрѣть записокъ, писанныхъ со словъ его другими. Притомъ нужно сказать и то, что бесѣды на Дѣянія

*5) Rosenmüller—289 стр.

Апостольскія, если и уступаютъ прочимъ въ красотѣ слога и отчетливости въ толкованіяхъ, то въ нравственныхъ наставленіяхъ онѣ даже превышаютъ нѣкоторыя изъ другихъ толковательныхъ бесѣдъ.

Теперь мы укажемъ самыя правила, которыхъ св. Іоаннъ Златоустъ держался при истолкованіи св. Писанія.

Чтобы удержаться на почвѣ антиохійскихъ началъ, Іоаннъ Златоустъ въ своемъ истолкованіи долженъ былъ держаться какихъ-нибудь общихъ правилъ. Мы разумѣемъ не теоретическія каки-нибудь, а практическія правила, которыми онъ руководствовался въ истолкованіи св. Писанія. Какъ на такія правила мы можемъ указать на слѣдующія:

1) Объясненіе Библіи самою Библіею. Всѣ священные писатели, какъ руководимые и вдохновляемые однимъ и тѣмъ же Святымъ Духомъ, различаясь между собою въ формѣ изложенія, естественно должны быть согласны въ своихъ воззрѣніяхъ; поэтому неясное у одного писателя должно объясняться ясными мѣстами другаго писателя.

2) Руководство преданіемъ церкви. Иринеи говорилъ, что въ случаѣ недоумѣнія относительно смысла какого-либо мѣста Писанія, лучше всего должно обращаться за разрѣшеніемъ къ древней церкви, гдѣ есть еще и апостольская кафедра. Серапіонъ епископъ Антиохійскій указываетъ тѣсную связь между св. Писаніемъ и Преданіемъ. „Мы принимаемъ, говоритъ онъ, ап. Петра и другихъ апостоловъ такъ-же, какъ самого Христа; но если нѣчто носитъ фальшивое надписаніе, то мы обратимся къ доброму основанію: мы знаемъ, что мы не получили этого отъ преданія“. Тертуллианъ въ согласіи съ Иринеемъ говоритъ: въ свящ. Писаніи содержится много мѣстъ, которыя можно толковать такъ или иначе; поэтому, чтобы не удалиться отъ настоящаго смысла ихъ, должно держаться того, какъ смотрѣли въ древнѣйшія времена церкви.

3) *Sensus communis ecclesiae*. Что принимается большинствомъ, то истинно, чего напротивъ не принимаетъ большинство, то едва ли можетъ быть вѣрно.

Всѣ эти начала были общими практическими началами у всѣхъ почти экзегетовъ средняго направленія между оригеновскимъ и рационалистическимъ Θεодора Мопсуетскаго, какъ на примѣръ у

Василія Великаго, Григорія Богослова и др. И Златоустъ при своемъ истолкованіи предполагаетъ совершенно православное основаніе экзегеса, — но при этомъ онъ болѣе, чѣмъ всѣ другіе умѣеть удержаться на почвѣ антиохійскихъ началъ и удержать за собою свободу изслѣдованія.

Развиваясь съ ранней молодости подъ вліяніемъ Священнаго Писанія и на Свящ. Писаніи, онъ разсматривалъ Священное Писаніе какъ независимый и самъ себя объясняющій источникъ знанія вѣры и истины. Къ этому-то источнику Іоаннъ Златоустъ и хотѣлъ привести каждаго. Тому изъ язычниковъ, котораго призывали къ вѣрѣ и который отвѣчалъ, что они не могутъ знать, что должно принимать за истину, когда такъ много изъ-за этого между христіанами враждующихъ другъ съ другомъ сектъ и что онъ самъ ничего не знаетъ безъ Свящ. Писанія, Іоаннъ Златоустъ говорилъ: еслибы мы говорили, что нужно вѣрить умствованіямъ, то ты справедливо могъ бы смущаться, если же мы говоримъ, что нужно вѣровать Писаніямъ, которыя просты и истинны, то тебѣ легко найти требуемое. Кто согласенъ съ Писаніями, тотъ христіанинъ, а кто не согласенъ съ ними, тотъ далекъ отъ истины⁶⁶⁾. А далѣе прибавляетъ къ этому и основаніе. „А что если язычникъ скажетъ: Писаніе говоритъ такъ, а ты говоришь другое и изъясняешь Писаніе иначе, и извращаешь смыслъ его“? вмѣсто того, чтобы предлагающаго такой вопросъ отослать къ авторитету церкви и ея преданію, какъ дѣлалъ Августинъ и предшествующіе ему учителя Востока и Запада, онъ поощряетъ только свободное собственное изслѣдованіе, когда на предложенный вопросъ отвѣчаетъ тоже вопросомъ: развѣ ты не знаешь своего ума и разсудка?⁶⁷⁾ Въ спорахъ съ еретиками Іоаннъ Златоустъ точно также совѣтуетъ своимъ слушателямъ опираться не на преданіе, не на авторитетъ церкви, къ которому легче всего можно было бы прибѣгнуть въ этомъ случаѣ, но непосредственно на Священное Писаніе. „Удержи, говоритъ имъ, языкъ свой, и обуздай, и не позволяй ему удалиться или уклоняться въ лабиринтъ умозаключеній, но держи и поражай не рукою, а словомъ, и не давай ему дѣлать

⁶⁶⁾ 33 бес. на Дѣян. апост. 89 стр.

⁶⁷⁾ Ibid 89 стр.

различенія и извороты, коихъ онъ желаетъ. Отъ того еретики и приводятъ въ смущеніе тѣхъ, съ кѣмъ разсуждаютъ, что мы слѣдуемъ за ними, а не законамъ божественныхъ Писаній. И такъ окружи его со всѣхъ сторонъ стѣною, свидѣтельствами изъ Писаній, и онъ не въ состояніи будетъ и устъ открыть“⁹⁹⁾). И вездѣ Іоаннъ Златоустъ совѣтуетъ обращаться къ Священному Писанію. „Не ожидай, говоритъ Іоаннъ Златоустъ въ посланіи къ Колоссянмъ, другаго учителя: есть у тебя Слово Божіе, никто не научитъ тебя такъ, какъ оно“¹⁰⁰⁾). Владыка у насъ человѣколюбивый: какъ увидать, что мы стараемся и весьма усердствуемъ объ уразумѣніи божественныхъ словесъ, то не попускаетъ уже намъ нуждаться въ чемъ-либо, но тотчасъ просвѣщаетъ нашъ умъ, даруетъ намъ свое озареніе, и по великой премудрости своей сообщаетъ душѣ нашей истинное ученіе“¹⁰⁰⁾). Какой методъ предлагалъ при изъясненіи Священнаго Писанія своимъ слушателямъ, такого же метода держался и самъ въ своихъ объясненіяхъ. Такъ при изъясненіи тѣхъ мѣстъ, на которыя ссылались еретики и при изъясненіи которыхъ, въ оппозицію еретикамъ легче всего можно было бы опираться на авторитетъ церкви, Іоаннъ Златоустъ слѣдуетъ вышесказанному методу. Такъ объясняя 4 стихъ 1 гл. Ев. отъ Іоанна Іоаннъ Златоустъ говоритъ: какимъ образомъ, если Сынъ есть животъ, могло быть когда нибудь время, въ которое Онъ не былъ?¹⁰¹⁾ Ибо если Онъ есть животъ, какъ Онъ и дѣйствительно есть, то всѣ согласятся, что жизнь должна существовать всегда, быть безначальною и безконечною. Если же было время, когда его не было, то какимъ образомъ онъ былъ бы жизнью другихъ существъ, не бывъ нѣкогда самъ жизнью и т. д.¹⁰²⁾). Этимъ воззрѣніемъ на Библию, какъ на единственный источникъ и руководство къ объясненію ея самой и объясняется въ его бесѣдахъ тотъ параллелизмъ ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ мѣстъ, къ которому онъ при-

⁹⁹⁾ Бес. 1-я о пророчествахъ Вет. Заѣта 8—9 стр. 1 т.

⁹⁹⁾ 9 бес. на посл. къ Колос. 144 стр.

¹⁰⁰⁾ 24 бес. на Быт. 4 стр. 2 кн.

¹⁰¹⁾ Здѣсь Іоаннъ Златоустъ очевидно имѣетъ въ виду выраженіе аріанъ о Сынѣ Божіемъ: ἦν, ὅτε οὐκ ἦν.

¹⁰²⁾ 4 бес. на Іоан. 65 стр. и 5 б. 75 стр.

бѣгать, какъ къ самому лучшему средству правильнаго объясненія ¹⁰²⁾.

Итакъ очевидно, что при подобномъ характерѣ объясненій Писанія, преданію, какъ руководству при истолкованіи Писанія, оставалось занять только второстепенное мѣсто ¹⁰³⁾. И у св. Іоанна Златоуста положительныя и непосредственныя истолкованія свящ. текста преданіемъ весьма рѣдки ¹⁰⁴⁾. Правда Іоаннъ Златоустъ часто дополняетъ свои толкованія толкованіями другихъ экзегетовъ и приводитъ эти толкованія иногда не очень разборчиво, но за то не соединяетъ съ ними и значенія достовѣрнаго объясненія. Иногда онъ приводитъ на одно и то же мѣсто два объясненія, предоставляя имъ обоимъ право наравнѣ съ своими объясненіями. Объяснивъ 1-й стихъ 3 гл. книги пророка Давида: „Въ лѣто осмонадесатое Навуходносоръ царь сотвори тѣло (εικονα) злато... и постави е на полѣ Деирѣ“ увлеченіемъ Навуходносора своею гордостію, Іоаннъ Златоустъ приводитъ объясненія и другихъ толковниковъ: „Нѣкоторые утверждаютъ, что онъ вспомнилъ о томъ образѣ, который показанъ былъ во снѣ, а другіе говорятъ, что онъ хотѣлъ возвести себя въ число боговъ ¹⁰⁵⁾. Но не вездѣ Іоаннъ Златоустъ приведенныя объясненія оставляетъ безъ критики; большею частію въ приведеніи объясненій другихъ экзегетовъ онъ остается вѣрнымъ принципамъ антиохійской школы. Всѣ объясненія, несогласныя съ принципами антиохійской школы, онъ отвергаетъ какъ произвольныя. Наряду съ объясненіемъ Священнаго Писанія самимъ же Свящ. Писаніемъ

¹⁰²⁾ 16 бес. на Мѣ. 380 стр. 341, 347, 17 бес. 364, 398 стр. 18 бес. 447 стр. 39 бес. на Быт. 86 стр. 27, 210 и др. 13 бес. на Быт. 208 стр.

¹⁰³⁾ Правда Златоустъ въ согласіи съ древнимъ убѣжденіемъ церкви объ отношеніи Священнаго Писанія къ преданію, говоритъ въ одномъ мѣстѣ: апостолы написали не все, но многое передали устно, поэтому какъ преданіе такъ и Писаніе равно заслуживаютъ вѣроятія. Поэтому мы держимъ преданіе церкви за достовѣрное. Но заключать отсюда къ равноправности этихъ источниковъ ученія еще нельзя. Всякій конечно согласится, что есть громадное различіе между словами: Писаніе есть Слово Божіе, источникъ вѣры, норма жизни, средство ко спасенію и утѣшенію совѣсти, и словами: преданіе достовѣрно. Изъ сопоставленія этихъ мѣстъ можно придти только къ признанію исключительнаго авторитета за Св. Писаніемъ и относительнаго достоинства за преданіемъ.

¹⁰⁴⁾ 1 бес. на Мѣ. 9—10 стр. 3 бес. 41 стр.

¹⁰⁵⁾ Бес. на Св. Писаніе 1 т. 353 стр.

и въ рѣдкихъ случаяхъ церковнымъ преданіемъ и авторитетомъ отцовъ, отличающихся благодатными дарами и высокою провнцательностію ¹⁰⁷⁾, Іоаннъ Златоустъ допускалъ въ основаніе своихъ толкованій и научные аппараты и тѣмъ фактически доказалъ, что строго научное толкованіе нисколько не противорѣчитъ церковному принципу. Іоаннъ Златоустъ пользовался реальнымъ знаніемъ вездѣ, гдѣ можно посредствомъ него освѣтить и уяснить самый текстъ Писанія. При этомъ Іоаннъ Златоустъ обнаруживаетъ величайшее знакомство съ религіозно-теократическими постановленіями Іудеевъ, съ ихъ политическими и социальными отношеніями ¹⁰⁸⁾ и съ исторіею Римлянъ, Вавилонянъ и другихъ народовъ, которые упоминаются въ Писаніяхъ. Хронологическія, астрономическія ¹⁰⁹⁾, географическія и историческія замѣчанія встрѣчаются у Іоанна Златоуста въ каждой бесѣдѣ на всѣ книги Писанія ¹¹⁰⁾. При объясненіи библейскихъ событій Іоаннъ Златоустъ выступаетъ изъ своего времени и переносится въ прошлое, чтобы установить правильный взглядъ на библейскія событія и лица. Глубокое основаніе религіознаго чувства, логическій анализъ, психологическій взглядъ и правильный тактъ освѣщаетъ ему задачу толкованія и даетъ возможность мѣтко угадывать мысль автора. Не лишнимъ, кажется, здѣсь привести нѣсколько примѣровъ его объясненій, чтобы показать насколько онъ могъ освѣтить различныя библейскія событія. Приступая къ объясненію библейскаго факта о кровосмѣшеніи дочерей Лота, Іоаннъ Златоустъ говоритъ: посмотри, какъ Писаніе, обо всемъ повѣствуя съ ясностію и давая намъ разумѣть намѣреніе дочерей праведника, представляетъ достаточное оправданіе и для нихъ и для праведника, дабы никто по случаю такого событія не осуждалъ ни праведника, ни дочерей его, какъ будто такое кровосмѣшеніе произошло отъ невоздержанія. Обрати вниманіе на цѣль, и ты освободишь ихъ отъ всякаго осужденія. Они думали, что въ мірѣ все совершенно погибло и уже не осталось

¹⁰⁷⁾ 1 бес. на Мѡ. 9 и 10 стр., 3 бес. 41 стр. Злат. и т. д. см. внизу.

¹⁰⁸⁾ 2 бес. на Ис. 50 стр. бес. на 3 гл. Дан. 353 стр.

¹⁰⁹⁾ Толк. на 2 гл. Ис. 28 стр. 1 гл. сл. 25 бес. на Мѡ. 522 стр: Златоустъ нигдѣ впрочемъ не называетъ имени толкователей, комментарій которыхъ онъ приводилъ.

¹¹⁰⁾ 6 бес. на Мѡ. 105 стр. 9 бес. 164 стр.; 4 пс. 56 стр.; 44, 319.

никого изъ людей; притомъ же видѣли и старость отца, итакъ онѣ говорятъ: чтобы не прекратился родъ нашъ и намъ не остаться безъ имени въ родѣ (ибо древніе болѣе всего заботились о томъ, чтобы чрезъ преемство поколѣній продолжить родъ свой)—*и ради убо* одна другой, чтобы этого не случилось, упоимъ отца нашего виномъ: такъ какъ отецъ нашъ самъ не потерпѣть и слышать объ этомъ: Священное Писаніе оправдываетъ и праведника тѣмъ, что дочери обманули его при помощи вина, почему онъ совершенно *не поразумѣ* случившагося¹¹¹). Или разсматривая отношеніе Ветхаго Завѣта къ Новому и установивъ точку зрѣнія, съ которой должно разсматривать ветхозавѣтныя библейскія событія, онъ говоритъ: самое убійство отъ всѣхъ признаваемое за изобрѣтеніе лукаваго, бывъ произведено въ приличное время, сдѣлало Финееса, совершившаго оное, достойнымъ степени священнической (Числ. 52, 11). А Авраамъ бывъ не только челоуѣкоубійцею, но что еще хуже дѣтоубійцею, симъ самымъ болѣе благоугодилъ Богу. Равнымъ образомъ Петръ двоекое учинилъ убійство, но впрочемъ это было дѣломъ духовнымъ (Дѣян. 5, 1 и слѣд.). Повтому не станемъ просто судить о дѣлахъ, но будемъ тшательно вникать во время, причину, намѣреніе, въ различіе лицъ и во всѣ другія обстоятельства, иначе не можно дойти до истины¹¹²).

Св. Іоаннъ Златоустъ повсюду старается проникнуть въ духъ автора, условить ту идею, которая занимала его при написаніи и найти то, что въ текстѣ лежитъ по намѣренію самого автора, однимъ словомъ найти объективный первоначальный смыслъ текста, вотъ что было его руководительнымъ принципомъ экзегеса. Преслѣдуя повсюду задачу отыскать цѣль св. писателя, которая совпадаетъ съ цѣлю самаго Писанія, Іоаннъ Златоустъ ставитъ вопросы: кто говоритъ? о чемъ говоритъ? къ кому говоритъ?— и всегда почти давалъ удовлетворительные отвѣты. Приступая къ 1 гл. 12—14 ст. посланіе ап. Павла къ Титу, онъ говоритъ: здѣсь представляется много вопросовъ: вопервыхъ, кто сказалъ это о Критянахъ, вовторыхъ, для чего Павелъ употребляетъ слова его; втретьихъ, почему онъ приводитъ такое свидѣтель-

¹¹¹) 44 бес. на Быт. 67 и 68 стр.

¹¹²) 17 бес. на Мѣ. 362 стр. срав. 16 бес. на посл. къ Римл. 391 стр.

ство, которое заключаетъ въ себѣ неправильную мысль? И объясняетъ слѣдующимъ образомъ: „вышеприведенныя слова сказалъ Эпименидъ, который самъ былъ Критянинъ, но по слѣдующему поводу: Критяне имѣютъ у себя гробницу Зевса съ надписью, „здѣсь лежитъ Занъ, котораго называютъ Зевсомъ“. За такую надпись поэтъ въ насмѣшку и называетъ Критянъ лжецами; а далѣе еще болѣе усиливая насмѣшку, говоритъ: Критяне устроили тебѣ, царь, гробницу; но ты не умеръ, потому что существуешь всегда ¹¹³⁾. Если свидѣтельство истинно, то, смотри, какая здѣсь опасность. Если поэтъ, какъ говоритъ апостолъ, справедливо сказавши, что Критяне лгутъ, называя Зевса умершимъ, то здѣсь великая опасность. Поэтъ сказалъ, что Критяне лгутъ, называя Зевса умершимъ и апостолъ подтвердилъ его свидѣтельство. Слѣдовательно, по апостолу, Зевсъ безсмертенъ; ибо свидѣтельство сіе, говоритъ онъ, истинно есть. Не то сказалъ апостолъ, но онъ взялъ это свидѣтельство только по отношенію къ живому праву Критянъ; иначе почему онъ и не прибавилъ и слѣдующихъ словъ: Критяне устроили... Такимъ образомъ не то сказалъ апостолъ, но выразилъ, что хорошо сказалъ такой-то, что Критяне живы“ ¹¹⁴⁾. Объясняя 9 ст. 4 гл. Быт.: и рече Господь Богъ къ Каину, замѣчаетъ: одно уже то, что Господь удостоилъ бесѣды Каина, показываетъ уже великую Его благость. Если мы часто гнушаемся и подобными намъ людьми, когда увидимъ совершившими такое преступленіе: тѣмъ болѣе должно удивляться Богу, явившему столько терпѣнія ¹¹⁵⁾.

Чтобы уяснить и освѣтить библейскія понятія и идеи, Іоаннъ Златоустъ иногда объясняетъ текстъ лексикально-грамматически и логически. Онъ тщательно разсматриваетъ, какое понятіе содержитъ въ себѣ слово, почему это, а не какое-нибудь другое слово здѣсь стоитъ и должно стоять. Пророкъ не сказалъ: „рече сердце мое“, но „отрыгну сердце мое“ (1 ст. 44 пс.), чтобы дать знать, что онъ иррекаетъ не человеческое, но божественное, не отъ собственнаго изобрѣтенія, но отъ божественнаго

¹¹³⁾ См. Θεογονίαν Επιδμενίδα. Тѣже выраженія о Критянахъ встрѣчаются и у Σειόδα въ Θεογονίαν.

¹¹⁴⁾ 3 бес. къ Тату 33—34 стр.

¹¹⁵⁾ 19 бес. на Быт. 331 стр. 21 бес. на Быт. 367 стр. 22 бес. на Быт. 393 стр.

дѣйствія ¹²²⁾). Въ другомъ мѣстѣ, говоря о созданіи человѣка, онъ замѣчаетъ: „усматривай различіе изъ самаго начала рѣчи. Всѣ прежнія творенія были созданы однимъ словомъ“, но не такъ онъ говоритъ при созданіи человѣка: „и созда Богъ человѣка“ то-есть образовалъ, изобрѣлъ, какъ напримѣръ художникъ изъ грубой матеріи составляетъ и образуетъ статую ¹²³⁾). Или объясняя заповѣдь Божию Адаму не ѣсть плодовъ отъ древа познанія добра и зла, ¹²⁴⁾ говоритъ: не связано: привагалъ или повегагъ (просѣтаѣев ѧ ἐκέλευσεν) но заповѣда еветепаго; какъ другъ бесѣдуетъ съ другомъ, заповѣдуя о чемъ-либо необходимомъ: такъ и Богъ обращается съ Адамомъ, какъ бы желая такую честь расположить его къ исполненію заповѣдуемаго имъ ¹²⁵⁾). Іоаннъ Златоустъ не оставляетъ безъ рѣшенія того, о чемъ говорятъ различные выраженія, для чего въ Священномъ Писаніи приводятся сравненія; мало этого, онъ даже объясняетъ и то, почему тотъ или другой предметъ взятъ въ Писаніи для сравненія ¹²⁶⁾). При объясненіи словъ: „сынове человѣчестіи, докогъ тяжкосердіи“ (4 пс. 3 ст.) Іоаннъ Златоустъ говоритъ, что подъ сынами человѣчестіи должно разумѣть „людей живущихъ порочно, а подъ жестоко-сердыми плотскихъ, привязанныхъ къ землѣ, предавшихся порокамъ и развращенныхъ сладострастіемъ“. Къ слѣдующимъ словамъ этого стиха: „вскую любите суету и ищите жи“ замѣчаетъ: здѣсь, мнѣ кажется, пророкъ указываетъ и на идолослуженіе и на порочную жизнь; ибо суетнымъ называется все тщетное, что на дѣлѣ не таково, что по названію. Такъ у язычниковъ много боговъ по именамъ, а на дѣлѣ нѣтъ ни одного. При объясненіи 4 стиха: „удиви Господь преподобнаго своего“ Іоаннъ Златоустъ говоритъ: слово удиви значитъ сдѣлалъ удивительнымъ, известнымъ, славнымъ того, кто былъ преданъ Ему ¹²⁷⁾). При этомъ Іоаннъ Златоустъ обнаруживаетъ большее знаніе библейскихъ словоупотребленій. При объясненіи 6 ст. того же псалма: *пожрите жертву правды* онъ замѣчаетъ: правдою пророкъ здѣсь называетъ не специальную добродѣтель, не частный видъ добро-

¹²²⁾ Бес. на 44 пс. 1 кн.

¹²³⁾ 12 бес. на Быт. 193 стр.

¹²⁴⁾ 14 бес. на Быт. 221 стр.

¹²⁵⁾ 2 бес. на 2-ю гл. Ис. 35 стр.

¹²⁶⁾ Бес. на 4 пс. 58—54 стр.

дѣтели, но добродѣтель вообще, равно какъ и праведнымъ чело-
вѣкомъ мы называемъ того, кто имѣеть всю добродѣтель¹²⁷⁾. И
въ 3-мъ стихѣ 3 гл. пр. Исаи слово „отъиму“, приравниваетъ къ
слову попущу, оставлю. Здѣсь выраженіе „отъиму“, говоритъ онъ,
значить попущу, подобно какъ апостоль Павелъ говоритъ: „пре-
даде ихъ въ неискусенъ умъ“ (Римд. 1 гл. 28 стр.¹²⁸⁾.

Чтобы не быть слишкомъ пространными и случайными, мы пе-
рейдѣмъ къ грамматическому элементу толкованій Іоанна Зла-
тоустаго. Здѣсь Златоустъ разсматриваетъ форму именъ и гла-
головъ, конструкцію словъ съ различными падежами и накло-
неніями, тщательно наблюдаетъ, раздѣляются ли, соединяются ли
между собою, должно ли понимать въ связи съ послѣдующимъ или
съ предыдущимъ, правильно ли связаны слова или нѣтъ и т. п.
Чтобы не остались наши слова голыми изреченіями, мы приведемъ
нѣсколько примѣровъ. При отнесеніи словъ прор. Исаи: „отъ
Сіона изыдетъ законъ и слово Господне изъ Іерусалима“ на ново-
завѣтное время Іоаннъ Златоустъ осылаетъ въ доказательство
такого объясненія на то, что глаголь въ этомъ изреченіи про-
рока стоитъ не въ прошедшемъ времени, а въ будущемъ: „не
сказано, говорить *изыде*, но *изыдетъ*, т. е. въ послѣдствіи вре-
мени“¹²⁹⁾. На томъ же основаніи Іоаннъ Златоустъ видитъ
указаніе на призваніе язычниковъ въ черновъ и въ словахъ
пророка Исаи: „явлена гора Господня и придуть къ ней всѣ
языцы.“ Здѣсь пророкъ указываетъ не только на призваніе
язычниковъ, но и на усердное послушаніе; ибо онъ не ска-
залъ: *приведутся*, но *придутъ*¹³⁰⁾. Объясняя 18 и 19 стихи
43 псалма Іоаннъ Златоустъ говоритъ: это противоположеніе-
мнѣ кажется, относится къ вышеоказаннымъ словамъ, въ ко-
торыхъ описываются бѣдствія: „студъ лица моего покры мя.
Отъ гласа поношающаго и оклеветающаго: яко смирилъ еси
насъ“. Если же относить ихъ къ словамъ послѣдующимъ: уло-
нилъ еси стези наша отъ пути твоего, то здѣсь есть соответ-
ствіе съ тою мыслию, которую мы высказали¹³¹⁾. Относѣ изъ-

¹²⁷⁾ Ibid 46 стр.

¹²⁸⁾ Бес. на 3 гл. Ис. 70 стр.

¹²⁹⁾ Толк. на 2 гл. Ис. 48 стр.

¹³⁰⁾ Ibid 45 стр.

¹³¹⁾ Бес. на 43 пс., 306 стр. Но при всемъ строгомъ обращеніи на составъ

вѣстныхъ слова пророка Исаи: се Дѣва во чревѣ зачнетъ и родить Сына, и наречеша имя ему Еммануиль—къ Иисусу Христу, онъ говоритъ: еслибы здѣсь шла рѣчь о женѣ раждающей по закону природы, то пророкъ сказалъ бы просто: се дѣва παρθένος; но онъ сказалъ ἡ παρθένος, прибавленіемъ члена указывая намъ на нѣкоторую, особенную, единственную Дѣву. А что такое прибавленіе выражаетъ именно это, можно видѣть и изъ Евангелій. Когда іудеи послали къ Іоанну спросить: ты кто еси, то не говорили: ты ли Христосъ (Χριστός), но ты ли ὁ Χριστός; не говорили: ты ли пророкъ προφήτης, но ты ли: ὁ προφήτης (Іоан. 19, 25). И въ началѣ Евангелія Іоаннъ не сказалъ: въ началѣ бѣ Слово (Λόγος), но: въ началѣ бѣ о Λόγος и Слово (ο Λόγος) бѣ къ Богу (Іоан. 1, 1)¹²²). При этомъ грамматическомъ объясненіи Іоаннъ Златоустъ всецѣло поконится на греческомъ текстѣ. Отсюда само собою понятно, что такой способъ доказательства, при опущеніи оригинальнаго текста или притомъ мало производительномъ толкованіи имъ, какъ мы указали выше, и самыя объясненія не вездѣ были удачны и основательны. Мы разумѣемъ здѣсь, конечно, его изъясненія ветхозавѣтнаго текста. Извѣстно, что въ еврейскомъ языкѣ сравнительная степень выражается чрезъ положительную съ предлогомъ „мин“, который соотвѣтствуетъ латинскому *magis* и греческому *παρα*, напр. „Іавсѳаѳита мибней адатъ“... ты красивѣе сыновъ человеческихъ. Іоаннъ Златоустъ, читая это мѣсто по переводу семидесяти на греческомъ текстѣ: ὡρατός παρα τοῦς υιοῦς τῶν ἀνθρώπων, замѣчаетъ: пророкъ здѣсь говоритъ не сравнительно, ибо не сказалъ прекраснѣе (σφαυτερός), но красенъ (σφαός *παρα*) добротою предъ сынами человеческими¹²³). При грамматическомъ объясненіи Іоаннъ Златоустъ иногда впадалъ

предложеній Іоаннъ Златоустъ является нечуждымъ и произвола, когда части предложеній онъ относитъ къ тѣмъ словамъ или соединяетъ съ тѣми словами, съ которыми они не соединяются. Такъ напр. въ 1 стихѣ, 45 псалма: Богъ намъ прибѣжище и сила, помощникъ въ скорбѣхъ обрѣтшихъ ны зѣло, слово *зѣло* относитъ къ слову *помощникъ*, тогда какъ это слово лучше всего можетъ быть отнесено къ слову *обрѣтшихъ*. Бес. на 45 пс., 359 стр.

¹²²) Бес. на 7 гл. Ис., 162 стр.; слѣд. 2 бес. на Іоан., 27 стр.; 3 бес. 43 стр. 4 бес. 67 стр.

¹²³) Бес. на 44 пс., 3 стр.

въ грамматическую мѣрологию. Напримѣръ изъясняя 20 ст., 2 гл. Быт: Адаму же не обрѣтется помощникъ, подобный ему, онъ говоритъ: что значить это краткое изреченіе: *Адаму же?* Зачѣмъ прибавленъ союзъ *же?* Исслѣдовать это хотимъ не просто по излишней пытливости, но чтобы тщательно истолковывая вамъ все, научить васъ не пропускать въ божественномъ Писаніи безъ вниманія ни одного краткаго реченія, ни даже одного слога. Сказавши: Адаму же не обрѣтется помощникъ, Писаніе не остановилось на этомъ, но прибавило: *подобный ему*, объясняя намъ этимъ прибавленіемъ причину, по которой оно употребило союзъ. Оно прибавленіемъ члена хотѣло показать намъ, что сколько бы животныя, созданныя для человѣка, ни были полезны намъ на служеніе, но помощь, доставляемая Адаму женою, другаго рода и гораздо превосходище. Впрочемъ справедливость требуетъ сказать, что подобныя объясненія рѣдки.

При этомъ грамматическомъ изслѣдованіи Іоаннъ Златоустъ никогда не терялъ изъ виду логической послѣдовательности мыслей. Напр. объясняя 6 и 7 ст., 11 пс.: положуся во спасеніе и не обинюся (6). Словеса Господня, словеса чиста, сребро разжено, искушено земли, очищено седмирицею (7 ст.), онъ говоритъ, что между этими двумя стихами есть великая и непосредственная связь, заключающая въ себѣ доказательство того, что прежде было сказано. Прежде говорилось, что Богъ будетъ защищать смѣло и открыто, такъ въ 7 стихѣ, Онъ какъ бы говоритъ такъ: не думайте, что это сказано напрасно: слова Его чисты, и чужды лжи¹³⁴). Логическіе моменты текста Іоаннъ Златоустъ узнавалъ мастерски. Онъ различаетъ главное отъ несущественнаго, тему отъ доказательства, основаніе отъ заключенія. Онъ нисколько не отягчается и риторическою одеждою смысла. Онъ находитъ нервъ и зерно рѣчи и объясняетъ стилистическія особенности метафорическихъ и параболическихъ рѣчей. Онъ не упускаетъ безъ вниманія и того, является ли мысль въ формѣ вопроса или утвержденія, совѣта или приказанія и т. п. Онъ не оставляетъ безъ вниманія и того, почему въ Священномъ Писаніи является повтореніе. Смотри, говоритъ онъ, какъ Моисей обратилъ слово къ началу и какъ бы снова хотѣлъ начать по-

¹³⁴) Толк. на 11 пс., 6—7 ст., 1 т.

вѣствованіе. Для чего и почему? Пророкъ видѣлъ, что уже жившіе до того показали великую неблагодарность предъ Богомъ и не умудрились даже судьбою первозданнаго, но изринулись даже въ самую бездну зла тотчасъ; ибо сынъ Адама по зависти совершилъ братоубійство, за что и подвергся страшному наказанію; а его потомки впади еще въ большіе грѣхи; онъ видѣлъ, что ихъ возвращеніе увеличивается, какъ вредная влага, готовая разлиться по всему тѣлу: повѣдому и останавливаетъ стремленіе зла и не удостоиваетъ даже упомянуть о поколѣніяхъ, бывшихъ отъ Каина до Ламеха, но какъ будто составляя начало книги и желая утѣшить Адама и Еву въ скорби, которую дерзнулъ причинить имъ братоубійца, вотъ какъ начинается свое повѣствованіе и говорить: сія книга бытія человѣка... (5 гл., 1—2). Онъ употребляетъ тѣже самыя слова, которыя употребилъ и въ началѣ, чтобы внушить намъ, что о тѣхъ поколѣніяхъ, какъ непотребныхъ, онъ не удостоиваетъ и упомянуть, но начинаетъ родословіе съ родившагося теперь Снеа и т. д. ¹³⁵). Объясняя 9 ст., 4 гл. Бытія: и рече Господь Богъ къ Каину: гдѣ есть Авель, братъ твой?—Іоаннъ Златоустъ говоритъ: поелику благодать Бога безмѣрно велика, то Онъ хочетъ и Каину, совершившему такое беззаконіе явить великое свое челоуѣколюбіе, ибо говоритъ ему: гдѣ есть Авель братъ твой? Челоуѣколюбивый Владыка принимаетъ видъ незнанія для того, чтобы учинившаго такое преступленіе вопросомъ расположить къ исповѣданію грѣха, и чтобы онъ (Каинъ) могъ получить прощеніе и любовь отъ Бога ¹³⁶). Если ни само Священное Писаніе, ни ученныя вспомогательныя средства не вызывали Іоанна Златоуста на положительное объясненіе того или другаго мѣста Писанія, онъ выражается предположительно: мнѣ кажется, я думаю, по моему мнѣнію. Объясняя 1 ст., 7 гл. Евангелія отъ Маттея: не судите да не судими будете, говоритъ: здѣсь, мнѣ кажется, Спаситель и всѣмъ безъ исключенія повѣлываетъ не судить вообще всѣ грѣхи и не всѣмъ вообще безъ исключенія запрещаетъ сіе дѣлать, но только тѣмъ, которые, сами будучи заражены безчисленными грѣхами, порицають другихъ за маловажныя какіе нибудь поступки ¹³⁷). Но при этомъ

¹³⁵) Бес. 21 на Быт., 368 стр.

¹³⁶) 19 бес. на Быт., 332 стр.; ср. 14 бес. на Быт., 221 стр.

¹³⁷) 23 бес. на Мѣ., 470 стр.

Іоаннъ Златоустъ высказываетъ и основаніе, по которому онъ приходитъ къ тому или другому предположенію. При объясненіи словъ Ревекки: стужахъ жизнь мою дочерей ради сыновъ хеттеискихъ, онъ говоритъ: мнѣ кажется, она разумѣетъ дурныя нравы женъ Исавовыхъ, которые были причиною многихъ огорченій для Исаака и Ревекки. Ибо выше, прибавляетъ онъ къ этому, божественное Писаніе сказала намъ, что Исавъ взялъ женъ отъ хеттеевъ и евеевъ, и что онъ ссорился съ Исаакомъ и Ревеккою ¹³⁶). И вездѣ онъ свои предположительныя объясненія, могущія возбудить сомнѣнія, обосновываетъ или тѣмъ, что прямо ссылается на заимствованіе основаній къ этому, а не другому предположенію изъ Свящ. Писанія ¹³⁷), или подтверждаетъ дѣлымъ рядомъ историческихъ библейскихъ событій, доказывающихъ его мысль ¹³⁸). Если же онъ не находитъ никакихъ основаній въ Писаніи къ тому или другому предположительному объясненію, Іоаннъ Златоустъ и самъ отказывается отъ объясненія и другихъ предостерегаетъ отъ излишней пытливости проникнуть въ тайну Писанія. При объясненіи 7 ст., 1 гл. Бытія: и сотвори Богъ твердь... онъ говоритъ: но спроситъ кто-нибудь, что такое эта твердь? Отвердѣвшая вода, или сгустившійся воздухъ или какое нибудь другое вещество? Никто изъ благоразумныхъ прямо рѣшать этого не станетъ. Надобно съ величайшею благодарностію принимать слова Писанія, но не переходить за предѣлы нашей природы и не испытывать то, что выше насъ, а только знать и держать у себя въ умѣ, что по повелѣнію Господа произошла твердь, которая раздѣляетъ воды, и одну часть ихъ содержитъ подъ собою, а другую можетъ носить на верху себя ¹³⁹). Особенно онъ считаетъ нужнымъ предостеречь слушателей отъ излишней любознательности и рационалистическаго объясненія догматическихъ истинъ, которыя должно воспринимать только вѣрою. „Не требуй, говоритъ онъ, при объясненіи 19 ст., 1 гл. Евангелія отъ Маттея болѣе того, что здѣсь сказано, не спрашивай, какимъ образомъ Духъ образовалъ мла-

¹³⁶) 54 бес. на Быт., 223—224 стр.

¹³⁷) Бес. на 43 пс., 286 стр.

¹³⁸) Ibid., 387 стр.

¹³⁹) Бес. 4 на Быт., 50 стр.

денца въ Дѣвѣ? Ибо ежели при естественномъ дѣйствиі невозможно объяснить способа сего образованія, то какъ можно объяснить сіе, когда чудодѣйствуетъ Духъ? Ибо ежели никто не можетъ изъяснить сего рожденія, о которомъ есть тысячи свидѣтелей, то крайне безумны тѣ, которые съ любопытствомъ изслѣдуютъ и тщательно стараются постигнуть оное неизреченное рожденіе ⁽¹⁴²⁾.

Вотъ какого метода держался св. Іоаннъ Златоустъ при толкованіи Священнаго Писанія. Мы видѣли, что Іоаннъ Златоустъ, при всѣхъ увлоненіяхъ отъ историко-грамматическаго метода объясненія Писанія, заимствованнаго имъ у Діодора Тарсійскаго болѣе чѣмъ всѣ другіе предшествующіе ему могъ удержать подъ собою антиохійскую почву изслѣдованія, и тѣмъ приобрѣлъ себѣ такую славу и такой авторитетъ, что греки въ объясненіи Писанія слѣдуютъ только одному Іоанну Златоусту, экзегетическіе труды котораго составляютъ самое превосходнѣйшее руководство къ правильному разсмотрѣнію и художественному изложенію Писанія. Да и не только греческая, но и римская церковь по справедливости оцѣнила Іоанна Златоуста, объявивъ, что самыя незначительныя труды Іоанна Златоуста, котораго рѣчь, утверждая христіанскую вѣру, обтекла всю вселенную, должны быть прочитаны всѣми. И русская церковь не осталась не признательною св. Іоанну Златоусту въ лицѣ своего святителя Димитрія Ростовскаго, который хотя и кратко, но весьма мѣтко охарактеризовалъ его творенія. „О божественномъ Златоустѣ праведно есть рещи, говоритъ онъ, яко всѣхъ эллинскихъ мудрецовъ превзыде разумомъ, словомъ и услажденіемъ рѣчи и божественное Писаніе изъясни и истолкова прекрасно“ ⁽¹⁴³⁾.

В. Г—скій.

⁽¹⁴²⁾ 4 бес. на Мо., 62 стр.

⁽¹⁴³⁾ Чет.-Мин. на 1 янв., 399 стр.

ЛЕВЪ НИКОЛАЕВИЧЪ ТОЛСТОЙ,

ЕГО ИСПОВѢДЬ И МНИМО-НОВАЯ ВѢРА.

в) Графъ Толстой, отрицая въ Богѣ личность, отвергаетъ вѣру въ него, какъ Творца и Промыслителя вселенной. Для Л. Толстаго представляется не разумнымъ не только исповѣданіе Бога триничнымъ въ лицахъ, но и приписываніе Ему какого бы то ни было свойства, кромѣ безконечности. Сотвореніе Богомъ міра является въ глазахъ графа Толстаго неразумнымъ вѣрованіемъ. Нѣсколько разъ повторяетъ онъ и ту мысль, что нѣтъ вообще рациональныхъ основаній допускать въ мірѣ и въ судьбахъ человѣческой жизни дѣйствіе Промысла Божія и что говорить о какихъ-либо чудесныхъ событіяхъ въ исторіи міра и человѣчества значить говорить нечѣпости. Разсуждая такъ, Л. Н. Толстой видимо вдохновляется, какъ мы и замѣчали, Спенсеромъ. Спрашивается: какія же соображенія и доводы приводитъ этотъ англійскій мыслитель въ подтвержденіе своего ученія о томъ, что нельзя представлять Бога существомъ личнымъ и что невозможно мыслить Его Творцемъ и Промыслителемъ міра? Опровергая Спенсера, мы въ то же время будемъ опровергать и Л. Толстаго ⁶⁷⁾. Сперва обратимся къ тому, во имя чего Спенсеръ ратуетъ противъ признанія Бога личнымъ существомъ?

* См. октябрьскую кн. Правосл. Обозрѣнія за 1886-й годъ.

⁶⁷⁾ Нѣкоторыя независимыя отъ насъ обстоятельства доселѣ препятствовали

Въ основаніи высказываемыхъ Спенсеромъ соображеній протѣ личности Божества лежатъ извѣстныя со временъ Спинозы мысль о томъ, будтобы приписываніе Божеству какикъ бы то ни было опредѣленныхъ свойствъ и качествъ necessarily ограничиваетъ его и низводитъ въ рядъ конечныхъ и ограниченныхъ существъ и предметовъ. Усвояя Богу личность, мы будтобы тѣмъ самымъ и лишаемъ Его свойственной Ему абсолютности, а чрезъ то поставляемъ Его въ разрядъ существъ относительныхъ, ограниченныхъ. „Сознаніе, являющееся необходимымъ свойствомъ личности, понятно, говоритъ Спенсеръ словами Манселя, только какъ отношеніе: долженъ быть субъектъ сознающій и объектъ, который имъ сознается, субъектъ есть субъектъ объекта; объектъ есть объектъ субъекта; ни тотъ, ни другой не могутъ существовать сами по себѣ, какъ абсолютное. Можно на минуту забѣгнуть этого затрудненія, дѣлая различіе между абсолютнымъ по отношенію къ чему-либо другому и абсолютнымъ по отношенію только къ самому себѣ, можно сказать, что сознаніе возможно для абсолютнаго подъ тѣмъ условіемъ, что оно сознаетъ только само себя. Но и эта уловка при окончательномъ анализѣ не менѣе другихъ уничтожается сама собою, объектъ сознанія, будетъ-ли это видъ существованія субъекта или нѣтъ, во всякомъ случаѣ создается въ актѣ и посредствомъ акта сознанія или же существуетъ независимо отъ него. Въ первомъ случаѣ объектъ зависитъ отъ субъекта, и тогда только одинъ субъектъ есть истинно абсолютное. Во второмъ же случаѣ субъектъ зависитъ отъ объекта, и такимъ образомъ только одинъ объектъ есть истинно абсолютное⁶⁸). Тотъ же антагонизмъ мы встрѣчаемъ, продолжаетъ цитруемый Спенсеромъ Мансель, и въ частныхъ приложеніяхъ основныхъ понятій личности. Какимъ образомъ, напримѣръ, безконечная сила можетъ сдѣлать все, а между тѣмъ безконечная благость не въ состояніи сдѣлать зла? Какимъ образомъ безконечное правосудіе требуетъ строжайшаго наказанія за каждый грѣхъ, а между тѣмъ безконечное милосер-

намъ продолжать нашу рѣчь объ исповѣди графа Л. Толстаго, и мы лишь теперь получили нѣкоторую возможность исполнить лежащій на насъ долгъ предъ читателями «Православнаго Обзорнія».

⁶⁸) Стран. 43—44 въ сочиненіи: Основныя Начала.

діе прощаетъ грѣшника? Какимъ образомъ безконечная мудрость можетъ знать все, что должно случиться, а между тѣмъ безконечная свобода можетъ по произволу исполнить что-либо или удержаться отъ него? Какимъ образомъ можетъ быть совмѣщено существованіе зла съ бытіемъ существа безконечно-совершеннаго? Если это существо желаетъ зла, то значить въ немъ нѣтъ безконечной благодати, а воля скоро оно не желаетъ зла, то значить воля его встрѣчаетъ препятствіе и его сфера дѣйствія ограничена“⁶⁹⁾: „Абсолютное, какъ мы его понимаемъ,—говорить тотъ же авторъ, не только не можетъ имѣть необходимаго отношенія къ чему-либо другому, но по самой природѣ своей не въ состояніи заключать никакого существоваемаго отношенія въ себя самою, какъ, напримѣръ, дѣло, сложное изъ частей, какъ субстанція, состоящая изъ атрибутовъ, или какъ сознающій субъектъ въ противоположность объекту.... Единодушное мнѣніе епископей, предлагавшащей, что абсолютное есть вѣдѣть и единое и простое, должно быть принято, какъ голосъ разума, насколько разумъ можетъ имѣть голосъ касательно этого предмета⁷⁰⁾. Напрасно думаютъ, замѣчаетъ Спенсеръ, будтобы отказывать абсолютному въ личности значить обречь себя на признаніе абсолютнаго чѣмъ-то низшимъ, чѣмъ личность. Напротивъ, отрицающему въ абсолютномъ личность предстоитъ избрать нѣчто высшее, чѣмъ она. Развѣ невозможно, продолжаетъ Спенсеръ, чтобы существовалъ видъ бытія, который настолько же превосходитъ разумъ и волю, насколько эти послѣдніе превосходятъ механическое движеніе? Справедливо, что мы совершенно неспособны понять никакой-нибудь подобный высшій видъ бытія. Но это не дастъ основанія подвергать сомнѣнію его существованіе. Пора воздерживаться отъ приниженія абсолютному атрибутовъ, взятыхъ изъ нашей собственной природы: они не возвышаютъ, а унижаютъ его⁷¹⁾. Таковы соображенія и доводы, какіе приводитъ Спенсеръ противъ признанія Божества существомъ личнымъ. Разсмотримъ, насколько здѣсь

⁶⁹⁾ Ibid. стр. 45.

⁷⁰⁾ Ibid. стр. 44.

⁷¹⁾ Ibid. стр. 117 и 118.

возмещено и умственно, разумность и твердость этикъ, соображений и доводов.

Трудно придумать что-нибудь болѣе нелѣпое, чѣмъ мысль, будто бы приписывать абсолютному какому-либо определенному свойству и качеству значить ограничивать его и приводить въ рядъ конечныхъ существъ и предметовъ. Въ самомъ дѣлѣ, есть ли хотя малѣйшее основаніе рассматривать свойства и качества, усвоенныя намъ бы то ни было существу, неизмѣнно и всегда какъ границы его бытія, какъ ограниченіе его? Нѣтъ никакого основанія въ этому ни въ живой дѣйствительности, ни въ здоровой логикѣ. Свойства и качества, какія мы приписываемъ разнымъ вещамъ, указываютъ только на то, что составляетъ необходимую принадлежность ихъ природы, что есть въ нихъ существеннаго, специфическаго, что отличаетъ ихъ одну отъ другой. Когда же имѣется въ виду указать границы или ограниченія того или иного предмета, того или другаго существа, тогда обращается вниманіе уже на то, чего не достаетъ имъ, чего они лишены, что отсутствуетъ въ нихъ. Пояснимъ нашу мысль примѣромъ. Желая обозначить отличительныя принадлежности человѣческой природы, мы говоримъ о свойственныхъ ей разумѣ, свободной волѣ, нравственномъ чувствѣ. Напротивъ, ни въ виду указать на границы или ограниченіе природы животныхъ сравнительно съ людьми, мы говоримъ, что животные лишены разума въ его специфическомъ смыслѣ, лишены свободы воли, лишены нравственнаго чувства. Черезъ приписываніе человѣческой природѣ этихъ атрибутовъ или свойствъ мы не только отличаемъ ее отъ природы животныхъ, но и указываемъ на ея меньшую ограниченность сравнительно съ послѣднею, или, что одно и то же, на ея превосходство предъ природою животныхъ. Но если обладать известными свойствами качествами отнюдь не значить быть чрезъ это неизмѣнно ограничиваемымъ, а скорѣе наоборотъ, то и обиліе свойствъ, и качествъ, приписываемыхъ чему-либо предпочтительно предъ воѣмъ другимъ, указываетъ все на меньшія границы или ограниченія предмета и даже на отсутствіе ихъ въ данномъ отношеніи. Сравните какой бы то ни было минералъ съ человѣкомъ, Всякому очевидно, что послѣдній отличается гораздо большимъ числомъ разнообразныхъ свойствъ и качествъ, чѣмъ какими

обладаетъ первый. Но нужно утратить здравый смыслъ, чтобы утверждать, будто человекъ, какъ обладающій, сравнительно съ минераломъ, наибольшимъ количествомъ свойствъ и качествъ, является болѣе ограниченнымъ, чѣмъ минералъ. Напротивъ, всякій здравомыслящій согласится, что обиліе свойствъ и качествъ, присущихъ человеку, несомнѣнно возвышаетъ его надъ минераломъ и дѣлаетъ его въ несомнѣнной степени менѣе ограниченнымъ, чѣмъ минералъ. Обращаясь исключительно къ людямъ, мы видимъ, что среди нихъ тѣ наименѣе ограничены въ своемъ бытіи, которые обнаруживаютъ болѣе развитую и болѣе слѣдов. опредѣлившуюся жизнь. Недаромъ же мы называемъ прямо ограниченными людьми именно такихъ, неразвитость духовной жизни въ конкъ бросается въ глаза. А если все это не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, то не ясно ли, что абсолютное именно потому, что оно абсолютное, должно обладать не только опредѣленными свойствами и качествами, но всей полнотою самыхъ существенныхъ и опредѣляющихъ свойствъ и качествъ? Само собою разумѣется, что эти свойства и качества, какъ именно свойства и качества абсолютнаго бытія, и сами должны быть запечатлѣны характеромъ абсолютности, Такого неизбѣжнаго требованіе здравой логики.

Но разсмотримъ дѣло, и съ другой стороны. Допустимъ, что Спенсеръ съ указываемымъ имъ авторомъ правъ, исходя изъ той мысли, будто бы приписываніе абсолютному опредѣленныхъ свойствъ и качествъ непременно ведетъ къ ограниченію его и низведенію въ рядъ конечнаго бытія. Какое отсюда заключеніе слѣдуетъ само собою по отношенію къ абсолютному? Оно неизбѣжно должно превратиться въ какое-то безсодержательное и пустое бытіе, равное небытію, нулю своего рода. Въ самомъ дѣлѣ, мы можемъ сказать о чемъ бы то ни было, что оно такое и что оно существуетъ, тогда только, когда предметъ открывается намъ съ тѣмъ или инымъ содержаніемъ своимъ, т. е. съ тѣми или иными свойствами и качествами. Попробуйте отнять одно за другимъ свойства и качества, усматриваемыя въ предметѣ, и тогда мало по малу въ нашемъ представленіи исчезнетъ и самый предметъ. То же самое должно сказать и объ абсолютномъ. Устранивши изъ понятія о немъ всякое опредѣленное свойство и качество и лишивши его чрезъ это всякой содер-

жательности, мы превратили бы абсолютное собственно въ какое-то немислимое ничто. Но развѣ есть какой либо смыслъ въ такого рода представленіи объ абсолютномъ, по которому оно превращается во что-то даже немислимое? Такое абсолютное, лишенное всякаго содержанія, не только не можетъ быть источникомъ конечнаго бытія, но и само не можетъ существовать внѣ нашей мысли.

Такимъ образомъ представляется совершенно ложною и ведущею къ нелѣпнымъ выводамъ самая основная мысль, изъ коей выходитъ отрицаніе личности въ Богѣ, какъ всесовершенномъ личномъ духѣ.

Напрасно Спенсеръ видитъ торжество для своего взгляда въ томъ соображеніи Манселя, что, усвоивъ Богу самосознаніе, мы чрезъ то самое будтобы должны предположить вѣчное же бытіе чего-либо, противостоящаго Богу въ качествѣ объекта и такимъ образомъ служащаго ограниченіемъ его безконечности. На самомъ же дѣлѣ Богъ не нуждается въ существованіи чего-либо, внѣ его лежащаго, чтобы обладать самосознаніемъ. Какъ Существо абсолютное, Богъ долженъ имѣть и самосознаніе, независимое отъ чего бы то ни было. Допустимъ, что мы не въ состояніи объяснить себѣ, какъ возможно въ Богѣ самосознаніе при рѣшительномъ отсутствіи противолежащаго Ему объекта. Наше неумѣнье объяснить это отнюдь не можетъ и не должно служить основаніемъ ни для отрицанія самосознанія въ Богѣ, ни для допущенія совѣчно-противолежащаго Ему объекта, какъ условія появленія этого самосознанія. Между тѣмъ, мы до известной степени способны понять присутствіе въ Богѣ самосознанія, независимое отъ какаго бы то ни было, внѣ Его лежащаго, объекта. Известный германскій мыслитель Лотце совершенно резонно утверждаетъ, что даже въ насъ, въ существахъ ограниченныхъ, самосознаніе возникаетъ вовсе не вслѣдствіе только воздѣйствія на насъ внѣшняго міра. Всѣ попытки, какія только дѣлались для объясненія происхожденія въ насъ самосознанія этимъ путемъ, въ сущности нисколько не достигаютъ своей цѣли. При болѣе внимательномъ психологическомъ анализѣ дѣла, оказывается, что воздѣйствіе внѣшняго міра лишь способствуетъ пробужденію самосознанія въ насъ, но отнюдь не производитъ и не создаетъ его. Самосознаніе есть приращенная спо-

особность нашего духа, но не навязывается намъ отвѣтъ. Не будь въ насъ таковой способности къ самосознанію, и тогда никакія внѣшнія вліянія не вызвали бы его, какъ они не вызываютъ его въ животныхъ. Простое противопоставленіе того, что мы навываемъ нашимъ я, тому, что не есть это я, никакимъ образомъ не способно вести къ самосознанію, если для него нѣтъ основы въ нашемъ духѣ. Существованіе же этой основы не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. Въ самую раннюю пору человѣческой жизни она уже даетъ знать себя. Дитя еще не пришло къ представленію о противоположности между я и не-я, но свою самость видимо для всѣхъ обнаруживаетъ въ непосредственномъ самочувствѣ. На различныя воздѣйствія внѣшняго міра дитя отвѣчаетъ чувствами то удовольствія, то неудовольствія, то радости, то страданія. Въ этомъ, очевидно, обнаруживается уже я ребенка, сперва лишь чувствуемое имъ. Вотъ въ чемъ основа человѣческаго самосознанія и его первичный источникъ, а отнюдь не во внѣшнемъ мірѣ и его вліяніи. Внѣшній міръ лишь помогаетъ переходу чувства самости въ ясное и живое представленіе человѣка о себѣ, какъ я, въ противоположность всякому не-я, въ чемъ бы оно ни состояло. Но если поглубже вдуматься въ то, что такое для нашего я, для насъ вообще, внѣшній міръ, не-я, то увидимъ, что онъ не представляетъ собою чего-то такого, что только внѣ насъ лежитъ и насколько не коренится въ я нашемъ. Извѣстно, что всѣ наши представленія о внѣшнемъ мірѣ и его разнообразныхъ предметахъ и явленіяхъ запечатлѣны характеромъ нашей субъективности. Значитъ внѣшній міръ, какъ онъ представляется нами и мыслится, есть въ извѣстномъ смыслѣ произведеніе нашего я и внутренне связанъ съ послѣднимъ. А если такъ, то выходитъ, что и для человѣческаго самосознанія внѣшній міръ не представляетъ полной и безусловной противоположности, а слѣдовательно не служитъ полнымъ и безусловнымъ ограниченіемъ.

Изъ сказаннаго о человѣческомъ самосознаніи происходятъ весьма важные выводы по отношенію къ Божескому самосознанію. Во-первыхъ: коль скоро основа даже человѣческаго самосознанія коренится въ человѣческомъ же духѣ и его самознание лишь раскрывается при содѣйствіи внѣшняго міра, но не творится, то тѣмъ болѣе источникъ самосознанія долженъ-

лежать только въ самой природѣ Божества и Богъ долженъ сознавать себя уже безъ всякаго содѣйствія къ тому со стороны чего-либо, внѣ Его лежащаго. Въ томъ-то состоитъ и должно состоять отличие Божеской личности, какъ абсолютной, отъ человѣческой личности, какъ ограниченной, что Божеская личность предполагаетъ самосознаніе, не только вполне самобытное по своему источнику, но и не пугающееся для своего раскрытія въ какомъ-либо внѣшнемъ посредствѣ и содѣйствіи. Во-вторыхъ, если и для человѣка внѣшній міръ есть несполна противоположное ему бытіе, то тѣмъ болѣе не можетъ быть таковымъ міръ для Бога, который создалъ Его по Своимъ идеямъ и присущъ ему Своей мудростью и силою. Отношеніе Бога къ міру есть въ сущности отношеніе Его къ Своей же идѣ, но по Его волѣ ставшей до извѣстной степени самостоятельнымъ бытіемъ. Но, говорятъ, Богъ долженъ отличать же себя отъ чего-либо, чтобы имѣть самосознаніе, а слѣдовательно Богу должно изначала противостоять нѣчто внѣшнее. Это возраженіе жерво разрѣшается само собою. Если мы обратимся къ міру психической жизни человѣка, то увидимъ, что человѣкъ отличаетъ себя въ своемъ самосознаніи не только отъ внѣ его лежащихъ существъ, предметовъ и явленій, но и отъ внутреннихъ проявленій и движеній своего я. Такъ, человѣкъ свое я отличаетъ отъ присущихъ ему ума, воли, чувства. Очевидно, то же самое вполне мыслимо, когда идетъ рѣчь даже о Богѣ. Онъ также можетъ отличать свое я отъ всѣхъ своихъ свойствъ и дѣятельностей, въ коихъ это я проявляется. Значитъ, для Божія самосознанія нѣтъ никакой надобности во внѣшнемъ объектѣ. Манселъ считаетъ уловкою мысль о томъ, что Богъ сознаетъ себя таковымъ путемъ, если такъ можно выразиться. На самомъ же дѣлѣ здѣсь нѣтъ никакой уловки. Зависимость объекта, т.-е. ума, воли, чувства, отъ субъекта, т.-е. отъ я, есть не иное что, какъ выдумна самаго Манселя. Дѣло въ томъ, что въ Богѣ несравненно болѣе, чѣмъ въ человѣкѣ, простоты и несложности. Строго говоря, Богъ по Своей природѣ есть единственно — простое и несложное бытіе. Отсюда въ Его умѣ, волѣ, чувствѣ и во всѣхъ ихъ проявленіяхъ всецѣло выражается одно и то же простое и несложное я Божеское. А если такъ, то о какой же зависимости объекта отъ субъекта можетъ быть рѣчь, когда имѣется въ

виду природа Бога? Здѣсь можетъ быть только различіе я отъ его проявленій. Различіе же одного отъ другаго отнюдь не есть зависимость чья-либо изъ нихъ а между тѣмъ эти-то разнородныя вещи и смѣшиваетъ цитруемый Спенсеромъ Магсэль. Но недостаточно сказать что Божеское самосознаніе различаетъ свое я отъ присущихъ Богу разума, воли и чувства съ ихъ дѣятельностью. Коль скоро конечное бытіе обязано своимъ появленіемъ и существованіемъ абсолютному бытію, то этому послѣднему отъ вѣчности была присущею идея міра. Вотъ, если угодно, другой объектъ, отъ котораго и до сотворенія міра отличалъ Богъ свое я, Себя самого. Но существованіе таковой идеи въ Богѣ, вопреки мнѣнію Магсэля, отнюдь не служило, какъ не служитъ существованіе самого міра, какимъ-либо ограниченіемъ для абсолютнаго. Это очевидно изъ слѣдующихъ соображеній. Сознанію всякаго человѣка присуща въ томъ или иномъ видѣ идея абсолютнаго существа. Однако, благодаря этому, сознаніе человѣка все-таки остается не абсолютнымъ, а условнымъ. Точно также, будучи безусловнымъ по своей природѣ, самосознаніе Бога не становится чрезъ то условнымъ, ограниченнымъ, что ему присуща идея условнаго, ограниченаго бытія. Нельзя, затѣмъ, опускать изъ виду и то, что Богъ сознаетъ условное или ограниченное только Ему одному свойственнымъ образомъ: сознаетъ съ невообразимой для насъ точностью, полнотою и ясностью. Значить, странно и говорить о какомъ-нибудь ограниченіи абсолютнаго присущей ему идеею конечнаго или условнаго бытія.

Итакъ, вопреки мнѣнію Спенсера, нѣтъ никакого антагонизма между приписываемыми Богу свойствами: абсолютностью и самосознаніемъ. Напрасно онъ также усматриваетъ антагонизмъ и между другими свойствами, приписываемыми Богу общечеловѣческимъ религіознымъ сознаніемъ: въ дѣйствительности нѣтъ и быть не можетъ таковаго антагонизма между ними, какъ это мы постараемся, хотя и кратко, разъяснить здѣсь.

Какимъ образомъ, спрашиваетъ Спенсеръ, безконечная сила можетъ сдѣлать все, а между тѣмъ безконечная благость не въ состояніи сдѣлать зла? Въ самой постановкѣ вопроса нельзя не усматривать нѣкоторой странности. Спенсеръ съ Магселемъ, повидимому, представляютъ дѣло такъ, какъ будто бы разные

свойства въ Богѣ стоятъ отдѣльно другъ отъ друга, представляютъ разныя части какого-то механическаго цѣлаго и не объединяются въ единствѣ всесовершенной личности Божіей, которая является ихъ носителемъ, ихъ такъ-сказать, субстанціей. Такое представленіе весьма ошибочно. Богъ не есть какое-то цѣлое, сложенное изъ разнородныхъ частей, не есть субстанція, состоящая изъ разныхъ атрибутовъ, враждующихъ между собою. Богъ есть вмѣстѣ и единое, и простое. Тотъ фактъ, что мы приписываемъ Богу и умъ, и волю, и чувство съ ихъ особыми свойствами, отнюдь не противорѣчитъ мысли о Богѣ, какъ единомъ и простомъ. Вѣдь если нашъ духъ, наше человѣческое я, не перестаетъ быть простымъ и несложнымъ изъ-за того только, что онъ проявляется въ дѣятельности, которую мы называемъ то умственной, то волевою, то чувствительною, то тѣмъ болѣе Богъ не перестаетъ быть единымъ и простымъ по существу своему вслѣдствіе того, что Богъ имѣетъ умъ, волю и чувство и проявляетъ ихъ: умъ, воля и чувство въ Богѣ съ ихъ свойствами не существуютъ сами по себѣ и отдѣльно, какъ разнородныя силы, а существуетъ лишь личность Божія, которая есть вмѣстѣ и умъ, и воля, и чувство и проявляется всецѣло въ каждой изъ этихъ силъ. Поэтому не можетъ быть и рѣчи о какомъ-либо антагонизмѣ между приписываемыми Богу силами и свойствами⁷³). Это будетъ яснѣе видно на разборѣ приводимыхъ Спенсеромъ примѣровъ.

Несомнѣнно, что Богъ, и обладая всемогущею силою, не можетъ, какъ всеблагій, дѣлать зла. Богъ есть существо всесовершенное и не инымъ долженъ мыслиться нами по требованію нашего разума. Отсюда воля Божія должна и можетъ совершать все то, что предполагается всесовершенною природою Бога. Зло же не только не есть какое-либо совершенство, но величайшій изъ недостатковъ, безусловно противорѣчащій совершенству. Значитъ, воля Божія должна быть безусловно далека отъ малѣйшаго зла проявленія. Но, будучи не въ состояніи дѣлать зло, воля Божія отъ этого не только ничего не терять

⁷³) У человѣка, при его ограниченности и часто при неправильномъ развитіи его, еще можетъ быть своего рода антагонизмъ между умомъ, чувствомъ и волею, но не у Бога.

въ своей силѣ, но напротивъ отъ этого-то и становится всемогущею. Зло въ сущности служитъ признакомъ слабой волевой силы и вообще ограниченной природы. Не даромъ дѣлающіе злое такъ часто жалуются на свое безсиліе, на свою слабость. Они нѣрѣдко и хотѣли бы дѣлать доброе, но у нихъ не хватаетъ для этого силъ. Но скажутъ, вѣдь и зло можетъ быть грандіознымъ, а слѣдовательно требовать отъ своего виновника громадной силы. Во-первыхъ, громадность силы еще не есть ея безграничность. Во-вторыхъ, зло потому уже, что оно зло, неизбѣжно встрѣчаетъ ограниченіе въ себѣ же самомъ, какъ начало разрушающее, мертвящее, а не созидающее и не животворящее. Затѣмъ, всеобщая вѣра въ торжество добра надъ зломъ служитъ доказательствомъ могущества добра, а слѣдовательно могущества доброй воли. Итакъ, гдѣ же антагонизмъ между благостью Божіею и всемогуществомъ Божіимъ? Воля Божія, какъ воля всесовершеннаго Существа, всемогуща въ области благаго, а могущества во злѣ дико и предполагать въ ней, такъ какъ это значило бы волю Божію ограничивать, признавать ее несовершенною. Могущество воли Божіей въ отношеніи ко злу можетъ и должно состоять лишь въ обузданіи зла и въ наказаніи злыхъ, но это только ей одной *вполнѣ* и *всегда* свойственно. Значитъ, и въ этомъ отношеніи могущество воли Божіей, какъ святой, остается абсолютнымъ.

Какимъ образомъ, спрашиваетъ далѣе Спенсеръ, безконечное правосудіе требуетъ строжайшаго наказанія за каждый грѣхъ, а между тѣмъ безконечное милосердіе прощаетъ грѣшника? Вдумавшись поглубже въ дѣло, и самъ Спенсеръ не нашелъ бы антагонизма тамъ, гдѣ его нѣтъ. Въ данномъ случаѣ опять именно и нѣтъ никакого антагонизма. Безконечное правосудіе должно быть самымъ совершеннѣйшимъ правосудіемъ, а безконечное милосердіе — самымъ совершеннѣйшимъ милосердіемъ. Будучи принадлежностью единой всесвятой Божіей личности и проявленіемъ Его всесовершенной природы, правосудіе и милосердіе должны находиться въ совершенномъ согласіи одно съ другимъ. Еслибы мы даже не въ состояніи были уяснить себѣ достаточно, какъ это въ Богѣ совершенно примиряются и одно другимъ не нарушаются эти свойства, все-таки изъ этого не выходила бы для насъ необходимость представлять ихъ непре-

и́нно враждебными одно другому. Между тѣмъ, мы не рѣдко говоримъ даже относительно нѣкоторыхъ людей, что они умѣютъ быть когда и гдѣ нужно и справедливыми и милосердыми. Коль скоро даже людямъ доступно примиреніе требованій справедливости съ требованіями милосердія, то на какомъ же основаніи можно говорить объ антагонизмѣ этихъ требованій въ Богѣ? Вопреки мнѣнію Спенсера, и совершеннѣйшей справедливости не свойственно строжайше наказывать за каждый грѣхъ. Равнымъ образомъ, именно всесовершенному милосердію должно быть не свойственно мловать всякаго грѣшника. Если и по требованію человѣческой справедливости мы нерѣдко не вмѣняемъ нашимъ братьямъ явные проступки, совершенные ими, то тѣмъ болѣе всесовершенная правда можетъ именно потому что она всесовершенная, не вмѣнять человѣку того или другаго грѣха, смотря по условіямъ и обстоятельствамъ его совершенія. Равнымъ образомъ, если кто-либо изъ людей проявляетъ свое милосердіе къ людямъ, рѣшительно его незаслуживающимъ и только злоупотребляющимъ милостью къ нимъ, то мы не одобряемъ такого человѣка. Неужели же милосердіе даже въ Богѣ должно расточаться еще болѣе непохвальнымъ образомъ? Напротивъ въ Богѣ самымъ совершеннымъ образомъ правда должна проявляться милосердіемъ, а милосердіе—правдою. Въ дѣйствительности такъ это и есть. Возьмите во вниманіе хотя бы дѣло нашего искупленія, совершенное Господомъ Иисусомъ Христомъ. Здѣсь дѣйствительно, по пророчеству св. Давида, правда и милость встрѣтились и лобзаются (псал. 84, 11), т.-е. примиряются и сливаются самымъ гармоничнымъ образомъ. Прекрасно говорить объ этомъ іерархъ отечественной церкви, митрополитъ Филаретъ, въ слѣдующихъ своихъ словахъ: „приблизьтесь и рассмотрите грозное лицо правосудія Божія и вы точно узнаете въ Немъ кроткій взоръ любви Божіей. Человѣкъ своимъ грѣхомъ заградилъ отъ себя приснотекущій источникъ любви Божіей, и эта любовь вооружается правдою и судомъ, но—для того, чтобы разрушить этотъ оплотъ раздѣленія“⁷³⁾. Если же намъ иногда кажется, какъ будто бы въ событіяхъ и судьбахъ жизни отдѣльныхъ ли лицъ или цѣлыхъ народовъ сказывается напр.

⁷³⁾ Стран. 30, въ 1 части *Словъ и рѣчей* по 2 изданію.

одно лишь грозное правосудіе Божіе, то это кажется намъ только потому, что нашъ наблюдающій взоръ захватываетъ и не далеко и не глубоко и что мы оцѣниваемъ вещи большей частью слишкомъ субъективно и поспѣшно.

Какимъ образомъ, продолжаетъ спрашивать Спенсеръ, безконечная мудрость можетъ знать все, что должно случиться, а между тѣмъ безконечная свобода можетъ по произволу исполнить что либо или удержаться отъ него? И въ постановкѣ этого вопроса замѣчается недоразумѣніе, которое безъ особеннаго труда разрѣшается. Что Богъ обладаетъ всевѣдѣніемъ, по коему для него одинаково открыто все: и прошедшее, и настоящее, и будущее, это несомнѣнно и быть иначе не можетъ. Но совершенная воля, будто бы воля Божія, какъ воля всесовершеннаго Существа, можетъ *по произволу* исполнить что-либо или удержаться отъ чего-либо. Воля Божія хочетъ только того и совершаетъ только то, что предполагается премудростью и святостью Бога. О какомъ же произволѣ здѣсь можетъ быть рѣчь? Таковой произволъ возможенъ былъ-бы только въ томъ случаѣ, еслибы воля, какъ таковая, дѣйствовала подъ вліяніемъ случайно пришедшей мысли, подъ вліяніемъ случайно вспыхнувшего чувства и т. д. и еслибы обладатель воли былъ существомъ духовно неустановившимся и неопредѣлившимся. Но Богъ есть какъ разъ противоположное этому Существо. Слѣдовательно, въ Его хотѣніяхъ и дѣйствіяхъ быть не можетъ ничего похожего на произволъ, на случайность. Пусть даже какое-либо изъ дѣйствій или хотѣній Божіихъ намъ представляется какъ произвольное, какъ случайное: изъ этого, однако, отнюдь не слѣдуетъ, будто бы оно и на самомъ дѣлѣ таково. Вѣдь большинству людей кажется же случайнымъ многое изъ происходящаго въ природѣ, а между тѣмъ наука говоритъ иное. Точно также не казались бы и намъ произвольными или случайными тѣ или другія хотѣнія и дѣйствія Божіи, еслибы мы способны были проникать во внутреннюю жизнь Божію и еслибы предъ нами открыто было до очевидности происходившее, происходящее и имѣющее происходить въ мірѣ. Съ другой стороны, отнюдь не слѣдуетъ опускать изъ виду то, что дѣйствія Божіи, касающіяся существъ и предметовъ, находящихся въ условіяхъ пространства и времени, не могутъ не быть запечатлѣны характеромъ временности и пространствен-

ности. Однако, изъ этого никакъ не слѣдуетъ, чтобы эти дѣйствія были произвольны или случайны, а не отъ вѣчности вѣдомы Богу и предопредѣлены имъ. А если такъ, то для Бога и эти дѣйствія утрачиваютъ тотъ характеръ временности и пространственности, а слѣдовательно какъ бы произвольности и случайности, каковой характеръ они имѣютъ для существъ и предметовъ, живущихъ въ условіяхъ пространства и времени.

Какимъ образомъ, спрашиваютъ, можетъ быть совмѣщено существованіе зла съ бытіемъ существа безконечно-совершеннаго: если это существо желаетъ зла, то, значить въ немъ нѣтъ безконечной благодати, а если оно не желаетъ зла, то, значить, воля Его встрѣчаетъ препятствіе и сфера Его дѣйствія ограничена. Этотъ вопросъ разрѣшается также безъ малѣйшаго ущерба для представленія Бога Существомъ личнымъ и при томъ нравственно-совершеннымъ. Что Богъ не желаетъ зла, этого не нужно и развѣснять. Зло съ христіанско-теистической точки зрѣнія есть произвольное уклоненіе отъ добра со стороны разумно-свободныхъ существъ, созданныхъ Богомъ добрыми. Очевидно, Богъ никакимъ образомъ неповиненъ въ томъ, что эти существа злоупотребили дарованною имъ, для ихъ же блага, свободою. Создать же эти существа такъ, чтобы они никакъ не могли нравственно пасть, значило бы создать ихъ не свободными и слѣдовательно неспособными къ нравственной жизни. Паденіе таковыхъ разумно-свободныхъ существъ отъ вѣчности вѣдомо Богу и Имъ же допущено. Значить, осуществленіе своихъ намѣреній и плановъ касательно міра разумно свободныхъ существъ, Богъ самъ же поставилъ подъ извѣстныя условія. А коль скоро эти условія Богомъ же предопредѣлены, то не логично и говорить, будто бы воля Божія встрѣчаетъ препятствіе со стороны зла и будто бы сфера Ея дѣйствія имъ ограничена. Говорить это тѣмъ болѣе неразумно, что Богъ непрестанно дѣлалъ и дѣлаетъ все, чтобы злые люди вернулись на путь добра и сдѣлались чрезъ то блаженными здѣсь на землѣ, но особенно въ загробной жизни. Говорить это не разумно и потому, что неисправимое и закоренѣлое противленіе Божіей волѣ само жестоко наказываетъ себя особенно въ грядущей вѣчной жизни.

Итакъ, вопреки взгляду Спенсера, понятію объ абсолютномъ нисколько не противорѣчитъ представленіе его *личнымъ* Суще-

ствомъ, обладающимъ самосознаніемъ и другими свойствами личнаго бытія. Напрасно воображаетъ Спенсеръ, будто бы, приписывая Богу личность, каковая свойственна и нѣкоторымъ конечнымъ существамъ, мы чрезъ то унижаемъ абсолютное и уподобляемъ его конечному. Строго и неуклонно слѣдуя своеобразной логикѣ Спенсера, мы должны были бы отказать абсолютному въ самомъ бытіи. И дѣйствительно, если въ абсолютномъ не должно быть ничего сходнаго или аналогичнаго съ конечнымъ, то мы обязаны отказать абсолютному въ бытіи: бытіемъ вѣдь обладаютъ всѣ конечныя твари, а потому съ точки зрѣнія Спенсера странно приписывать его абсолютному. Но что же? Спенсеръ самъ защищаетъ реальное *бытіе* абсолютнаго и не видитъ въ этомъ ни униженія для него, ни уподобленія его чему бы то ни было условному. Но если такъ, то какимъ же образомъ унижается абсолютное и уподобляется условному, если абсолютному приписываются самосознаніе, разумъ, воля? Понять это не легко для непредубѣжденнаго человѣка. Всякій вѣдь знаетъ, что Богу приписывается не просто самосознаніе, а всесовершенное сознаніе, не просто разумъ, а разумъ всевѣдущій, не просто воля, но всемогущая и святая. Какое же въ этомъ униженіе для абсолютнаго и какое здѣсь приравниваніе его къ условнымъ существамъ и предметамъ? Или, быть-можетъ, самосознаніе, разумъ, воля по самому существу ихъ не могутъ быть таковыми, за каковыя мы принимаемъ ихъ въ Богѣ? Отнюдь нѣтъ. Возьмите, напримѣръ, разумъ. Даже въ человѣкѣ разуму свойственно стремленіе къ всезнанію. Но то, къ чему ограниченное существо лишь стремится и чего оно не можетъ достигнуть, не должно ли реализироваться въ существѣ абсолютномъ? Противъ этого спорить значить обрекать себя на неизбѣжное и полное пораженіе.

Но недостаточно сказать, что понятію объ абсолютномъ непротиворѣчить понятіе о немъ, какъ Существомъ личномъ: абсолютное только тогда правильно мыслится и остается абсолютнымъ, когда оно разсматривается нами и въ дѣйствительности есть иначе, какъ *личный* всесовершенный духъ. Спенсеръ только по легкомыслію въ данномъ случаѣ могъ сказать, будто бы можетъ быть что либо высшее, чѣмъ разумно свободная всесовершенная личность. Напротивъ, мы въ правѣ сказать, что выше таковой личности нѣтъ и быть ничего не можетъ. Въ са-

можно думать, что же может быть выше всевышнѣя, совершеннѣйшаго добра, всемошной благой воли? Между тѣмъ, все это *есть* самосознающей личности не можетъ мыслиться и существовать...

Итакъ, признаніе личности въ Богъ не только не противорѣчитъ нашему разуму, но прямо требуется имъ, если этотъ разумъ не хочетъ похляпать законовъ логики. Но и троицность лицъ въ Богъ, кажущаяся Л. Н. Толстому столь противоразумнымъ ученіемъ, на самомъ дѣлѣ тоже не только не противорѣчитъ разуму, но предполагается болѣе здравымъ и глубокимъ мышленіемъ объ абсолютномъ. Не даромъ многіе замѣчательнѣйшіе мыслители, сравнительно съ коими графъ Толстой, какъ мыслитель, является пожалуй не болѣе, какъ пигмеемъ, не только признавали троицность лицъ въ Богъ, но и предлагали то тѣ, то другія рациональныя основанія для вѣры въ троицность лицъ въ Богъ. Изъ таковыхъ мыслителей для примѣра укажу хотя бы на Лессинга. Само собою разумѣется, при всемъ напряженіи и при всей изобрѣтательности мысли человѣческой троицность лицъ въ Богъ всегда будетъ представлять и таинственный элементъ въ себѣ, проникновеніе въ который и полное уясненіе котораго навсегда останется невозможнымъ для человѣка ⁷⁴). Тѣмъ не менѣе, уясняя основанія вѣры въ троицность лицъ въ Богъ, разумъ въ состояніи выполнить то, чего отъ него въ этомъ случаѣ требуетъ графъ Толстой въ слѣдующихъ его словахъ: „я не ищу объясненія всего: знаю, что объясненіе всего должно скрываться, какъ начало всего, въ безконечности. Я хочу понять такъ, чтобы быть приведеннымъ къ неизбежно необъяснимому. Я хочу, чтобы все то, что необъяснимо, было таковымъ не потому, что требованія моего ума неправильны (они правильны, и въ ихъ я понять ничего не могу), но потому, что я вижу предѣлы своего ума. Я хочу понять такъ, чтобы всякое необъяснимое положеніе представлялось мнѣ какъ необходимость разума же“ ⁷⁵). Вотъ этому то „хотѣнію“ Л. Толстаго и отвѣчаетъ то, что давно уже предлагалось для рациональнаго обоснованія вѣры въ троицность лицъ въ Богъ и что

⁷⁴) Мы уже имѣли случай замѣтить, что для человѣка даже окружающее его конечное бытіе представляетъ много загадокъ и таинствъ.

⁷⁵) Стран. 49, въ его «Исповѣди».

мы здѣсь можемъ изложить лишь въ главныхъ и общихъ чертахъ.

Съ какой бы стороны мы ни рассматривали абсолютное бытіе, единство его мы не въ правѣ поставлять въ его одиночности или единоличности. Безконечность, которую мы ему усвоаемъ, предполагаетъ безграничную полноту бытія и безпредѣльную сферу дѣятельности, не замкнутыя только въ немъ самомъ, а простирающіяся и во внѣ. Что касается этой полноты бытія и безпредѣльной дѣятельности, то проявленіе ихъ во внѣ представляется недостаточнымъ для безконечнаго, если этимъ *емь* будутъ лишь существа и предметы, образующіе собою тварный міръ. Этотъ послѣдній, какъ бы съ нашей точки зрѣнія ни былъ необъятенъ и разнообразенъ, все-таки есть міръ ограниченности и конечности. А если это такъ, то полнота бытія безконечнаго и его безграничная дѣятельность, обращенныя ко внѣ, требуютъ объектовъ, запечатлѣнныхъ характеромъ безконечности же. Но если, выходя только изъ понятія о безконечности или безпредѣльности, какъ свойствъ абсолютнаго, мысль наша нудится признать не единоличность абсолютнаго, то къ такому же заключенію неизбежно придемъ, остановившись въ особенности на спеціально нравственныхъ свойствахъ абсолютнаго. Всѣ эти свойства концентрируются въ любви, почему св. апостолъ Іоаннъ и въ правѣ былъ сказать, что Богъ есть любовь (1 посл. 4, 8). Но что же можетъ быть *вполнѣ* достойнымъ любви Божіей? Само собою разумѣется, не ограниченныя же существа и предметы міра, а нѣчто иное. Вполнѣ достойный предметъ Божіей любви, какъ всесовершенной, самъ долженъ быть всесовершеннымъ. Но таковымъ предметомъ можетъ быть только личность съ чисто божескими свойствами. Конечно, Богъ самъ для себя есть вполнѣ достойный предметъ любви и Онъ несомнѣнно любитъ себя самого. Между тѣмъ, всякой личности свойственно стремленіе любить, кромѣ себя, другую соответственную личность. Такое стремленіе должно быть свойственно и Богу, какъ обладающему любовію. Любовь съ таковымъ присущимъ ей стремленіемъ и находитъ свое удовлетвореніе въ томъ, что Богъ одинъ по существу, но троиченъ въ лицахъ. Не утрачивая своихъ личныхъ свойствъ, лица Пресвятой Троицы взаимно любятъ одно другое и представляютъ между собою единое не только по сво-

имъ мыслямъ, чувствованіямъ и хотѣніямъ, но и по характеру своей жизни вообще и по своей сущности. Намъ, вѣроятно, замѣтить, что основываясь на изложенныхъ сейчасъ соображеніяхъ, можетъ быть рѣчь только о томъ, что Богъ долженъ мыслиться не единоличнымъ, а не о томъ, что въ Богѣ должны быть непременно три, а не менѣе и не болѣе лицъ. Замѣчаніе въ логическомъ отношеніи совершенно разумное, и мы обязаны, насколько возможно, уяснить, почему въ Богѣ должны быть мыслимы именно три лица при единствѣ существа, а не менѣе и не болѣе. Ключъ къ уясненію этой стороны дѣла даютъ намъ до известной степени коренныя свойства, характеризующія собою въ особенности любовь. Любовь, во первыхъ, требуетъ объекта, на которомъ бы она почивала и въ коемъ нашла бы соответственный отзывъ себя, а во-вторыхъ, любовь стремится произвести жизнь. Это общій законъ, повсюду наблюдаемый Любовь Бога Отца отъ вѣчности и производить Сына изъ своего Существа, какъ свой совершеннѣйшій образъ и какъ сіяніе Своей славы (Кол. 1, 15 и др.), и низводитъ Духа Святаго, котораго церковь столь точно именуетъ Животворящимъ. Вотъ почему лицъ Божества должно быть не менѣе и не болѣе трехъ. Существенно необходимыя свойства любви не нашли бы полнаго своего выраженія и осуществленія, еслибы было лишь два лица Божества. Но коль скоро ихъ было бы болѣе трехъ, тогда одни изъ нихъ необходимо должны были бы являться не инымъ чѣмъ, какъ простымъ повтореніемъ другихъ. Еще Лейбницъ достаточно выяснилъ и доказалъ, что нѣтъ и быть не можетъ даже двухъ вещей, которыя представляли бы собою полное тожество. Это и неоспоримо: откуда взяться не только личности, но даже и индивидуальности, коль скоро какія-либо существа были бы во всемъ тожественными? Бытіе трехъ лицъ въ Богѣ только потому возможно и существуетъ, что каждое изъ нихъ, какъ *личность*, выражаетъ свою особую идею, какъ это видно изъ ученія православно-христіанской церкви.

Но если Богъ есть личный несовершенный Духъ, то и вопросъ о происхожденіи міра несоизмѣримо легче разрѣшается и разрѣшеніе его представляется несравненно рациональнѣе, чѣмъ при противоположномъ этому воззрѣнію на Бога. Абсолютное, представляемое лишеннымъ всякихъ опредѣленныхъ

свойствъ, будучи само какою-то бессодержательною пустотою, не только не можетъ дать міру того, чего само не имѣетъ, но не можетъ имѣть даже и мотивовъ къ созданію міра. Напротивъ, Божество, мыслимое какъ безпредѣльно-совершенный личный Духъ, самъ обладая полнотою бытія и жизни, имѣетъ какъ достаточныя побужденія къ сотворенію міра, такъ и неистощимыя средства въ тому, чтобы осуществить свои желанія. Что происхожденіе міра неизъяснимо съ пантеистической точки зрѣнія, это впрочемъ сознаетъ и Спенсеръ. Равнымъ образомъ, онъ благоразумно не допускаетъ ни того, что міръ имѣетъ самостоятельное бытіе, ни того, что онъ образованъ Богомъ изъ совѣчной Емъ матеріи. Но, весьма резонно опровергая атеистическую, пантеистическую и дуалистическую точку зрѣнія на происхожденіе міра, Спенсеръ находитъ несостоятельнымъ и теистическое ученіе о происхожденіи вселенной. Но какія же основанія приводитъ онъ противъ теистическаго взгляда на происхожденіе міра? Кромѣ обычныхъ указаній на непонятность того, какъ изъ ничего происходитъ что-либо, какъ абсолютное можетъ стать причиной и т. под., Спенсеръ приводитъ доказательства, представляющіяся просто странными и неожиданными. Предположивши даже, говоритъ онъ, что генезисъ вселенной дѣйствительно можно представить въ мысли, какъ результатъ внѣшняго дѣйствія, тайна попрежнему будетъ все такъ же велика, потому что опять возникаетъ вопросъ: какъ могъ явиться внѣшний дѣятель? Для объясненія этого возможны только три гипотезы: самосуществованія, самосотворенія и сотворенія внѣшнимъ дѣтелемъ. Но послѣдняя изъ нихъ бесполезна: она ведетъ насъ къ безконечному ряду такихъ дѣтелей и все-таки оставляетъ насъ тамъ, гдѣ мы были. Вторая гипотеза ставитъ насъ въ такое же положеніе, потому что самосотвореніе предполагаетъ безконечный рядъ потенциальныхъ существованій. Такимъ образомъ мы принуждены ограничиться первой гипотезою, которую обыкновенно принимаютъ и считаютъ удовлетворительною... Но самосуществованіе безусловно немислимо независимо отъ природы существа, которому приписывается самосуществованіе⁷⁵⁾. Таково странное основаніе, на которое въ концѣ

⁷⁵⁾ Стран. 38 въ цитованномъ сочиненіи.

концовъ опирается критика телстической теоріи у Спенсера. Прежде всего укажемъ всю фальшь такого основанія.

Спенсеръ совершенно должно утверждаетъ, будто бы самосуществованіе Бога не мыслимо. Напротивъ, и общечеловѣческое, и философское сознаніе всегда признавало и доселѣ признаетъ самосуществованіе Бога такою истиною, въ коей не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія. Замѣчательно, что въ какія бы формы ни облекали разные народы и люди идею абсолютнаго, они всегда приписывали ему самобытное существованіе. Если же въ нѣкоторыхъ языческихъ мѣологіяхъ, какъ напр. въ греческой, говорится и о происхожденіи боговъ, то, какъ извѣстно, при этомъ имѣются въ виду только второстепенные и вообще низшіе боги. Но коль скоро все это представляется несомнѣннымъ фактомъ, то откуда же взялъ Спенсеръ, будто бы немислимо самосуществованіе Бога? Напротивъ, самосуществованіе Бога не только всегда мыслилось и доселѣ мыслится людьми, непопирающими законовъ логики и здраваго смысла, но и должно непремѣнно мыслиться. Зависимое существованіе, т.-е. существованіе, получившее начало и непрестанно нуждающееся въ сторонней мощной поддержкѣ, свойственно лишь ограниченному или условному бытію. Но то, что положило начало этому бытію и что служить опорю его, не можетъ мыслиться ничѣмъ другимъ, какъ только самобытнымъ, т.-е. имѣющимъ источникъ бытія и жизни лишь въ себѣ самомъ. Разсуждая въ данномъ случаѣ иначе, Спенсеръ противорѣчитъ самъ себѣ и чрезъ то опровергаетъ самъ себя. Онъ не разъ повторяетъ, какъ мы знаемъ, въ сочиненіи своемъ: *Основныя начала*, что условное бытіе предполагаетъ безусловное и что послѣднее безмѣрно отличается отъ перваго. Въ одномъ же мѣстѣ этого сочиненія Спенсеръ говоритъ слѣдующее: „наше понятіе объ ограниченномъ составлено, во-первыхъ, изъ сознанія о бытіи нѣкотораго рода, а во-вторыхъ—изъ сознанія о предѣлахъ, въ какихъ извѣстно намъ его существованіе. Въ противоположномъ же понятіи—въ понятіи о неограниченномъ—*сознаніе о предѣлахъ уничтожено*, но не уничтожено сознаніе о бытіи нѣкотораго рода“⁷⁴). Но самосуществованіе и есть отсутствіе одного изъ

⁷⁴) Стран. 98 здѣсь же.

предѣловъ, несомнѣстныхъ, по взгляду Спенсера же, съ понятіемъ объ абсолютномъ бытіи. Значить, Спенсеръ здѣсь самъ допускаетъ *самосуществованіе* абсолютнаго. И прекрасно: намъ, поэтому, нѣтъ надобности распутывать софизмы ⁷⁷⁾ Спенсера и усиливаться доказывать ясное до очевидности. Обратимся къ другимъ возраженіямъ Спенсера противъ теистическаго ученія о происхожденіи міра, возраженіямъ, хотя и не сполна самостоятельнымъ, но все-таки болѣе осмысленнымъ.

Абсолютное, говоритъ Спенсеръ словами Манселя — уже потому самому, что оно абсолютно, не можетъ быть причиною. Причина существуетъ только по отношенію къ ея дѣйствию, причина есть причина дѣйствія; дѣвствіе есть дѣйствіе причины. Съ другой стороны, понятіе объ абсолютномъ предполагаетъ возможное бытіе въ всякаго отношенія. Мы пытаемся избѣгнуть этого очевиднаго противорѣчія, вводя идею о послѣдовательности во времени. Абсолютное существуетъ-де сначала само по себѣ, а потомъ становится причиною. Но здѣсь мы сталкиваемся съ понятіемъ о безконечномъ. Какимъ образомъ безконечное можетъ сдѣлаться тѣмъ, чѣмъ оно не было сначала? Если причинность представляетъ возможный видъ бытія: тогда то, что существуетъ, не будучи причиною, не есть безконечное, а то, что дѣлается причиною, выходитъ за прежніе свои предѣлы... Кромѣ того, если состояніе причинной дѣятельности выше, чѣмъ состояніе покоя, то абсолютное, создавши міръ, перешло къ состоянію совершеннѣйшему. Если же состояніе дѣятельности ниже, нежели состояніе покоя, то абсолютное, сдѣлавшись причиною, потеряло прежнее совершенство. Одинаково неизбѣженъ, продолжаетъ уже самъ Спенсеръ, еще одинъ выводъ относительно первой причины. Она должна быть независима. *Если она зависима, то не можетъ быть первой причиною, ибо въ такомъ случаѣ должна быть первая причина, отъ которой она зависитъ* ⁷⁸⁾... Но мыслить о первой причинѣ, какъ

⁷⁷⁾ Таковымъ софизмомъ представляется напр. слѣдующая его мысль: еслина допустимъ, говоритъ онъ, что можетъ существовать нѣчто безпричинное, то нѣтъ основаній предполагать причину и для всего другаго. Забавное разсужденіе, опускающее изъ виду *безмѣрную* разницу между абсолютнымъ и условнымъ...

⁷⁸⁾ Обращаемъ вниманіе читателей на слова Спенсера, напечатанныя нами курсивомъ: этими словами явно допускается самосуществованіе абсолютнаго, от-

вполнѣ независимой, значить мыслить о ней, какъ о чемъ-то существующемъ въ отсутствіи всякаго другаго бытія, потому что, если для ней необходимо присутствіе другаго бытія, то она отчасти зависитъ отъ него и такимъ образомъ не можетъ считаться первой причиною. Первая причина не только должна представлять собою форму бытія, не стоящаго въ необходимомъ отношеніи къ какой бы то ни было другой формѣ бытія, но не можетъ даже имѣть ничего необходимаго въ самой себѣ... Если она заключаетъ въ себѣ нѣчто, налагающее подобную *необходимость* или ограниченіе, то такое нѣчто будетъ тогда причиною высшею, нежели первая причина, а это — нелѣпость... Съ другой стороны, продолжаетъ Спенсеръ словами Манселя, какъ изъ абсолютнаго можетъ возникнуть относительное, изъ безконечнаго — конечное?... Далѣе, нельзя вообще понять *появленіе* относительнаго. Если относительное есть реальность, отличная отъ абсолютнаго, то его слѣдуетъ понимать такъ, что оно переходитъ отъ небытія къ бытію. Но мыслить о предметѣ, какъ несуществующемъ, противорѣчитъ само себѣ, ибо что понимается, то существуетъ, какъ объектъ мышленія, въ самомъ понятіи и посредствомъ него. Наконецъ, говоритъ Спенсеръ, никакъ нельзя понять происхожденіе матеріи изъ ничего и возникновеніе самаго пространства, небытіе котораго мы не можемъ вообразить себѣ никакимъ усиленіемъ ума ¹⁹⁾.

Требуется не многое сказать, чтобы разъяснить съ одной стороны ненужность, а съ другой, — слабость сгруппированныхъ здѣсь возраженій. Еслибы Спенсеръ съ Манселемъ не были христіанскаго ученія о Богѣ, какъ всесовершенномъ существѣ, притомъ тринномъ въ лицахъ, тогда они оставили-бы большую часть изъ этихъ возраженій, какъ неумѣстную, какъ находящую себѣ достаточное разъясненіе въ этомъ единственно-истинномъ ученіи. Упрекая вѣрующихъ въ *мнимомъ* переенесеніи на абсолютное свойствъ и качествъ условнаго бытія, Спенсеръ *на самомъ дѣлѣ* самъ-то и приравниваетъ въ свѣдѣхъ возраженій абсолютное къ условному, а не возвышаетъ без-

вергнутое Спенсеромъ въ другомъ мѣстѣ его сочиненія, богатаго самопротиворѣчіями...

¹⁹⁾ Стран. 37—46 въ цитованномъ сочиненіи.

мѣрно надъ послѣднимъ первое, какъ это дѣлаетъ истинно-христіанское міровозрѣніе. Все это мы увидимъ при возможномъ здѣсь краткомъ анализѣ возраженій Спенсера.

Говоря, будтобы абсолютное, ставши въ извѣстное время причиною бытія условнаго, потеряло несвойственное ему измѣненіе и вступило въ противорѣчіе съ самимъ собою, Спенсеръ видимо обнаруживаетъ смѣшеніе того, что требуется понятіями объ а) абсолютномъ и б) условномъ. Въ противномъ случаѣ онъ не ставилъ бы вопросовъ въ родѣ слѣдующаго: какимъ образомъ абсолютное можетъ сдѣлаться тѣмъ, чѣмъ оно не было сначала? Абсолютное потому и абсолютное, отвѣтимъ мы, что для него, какъ вѣчнаго, не существуетъ ни прошедшаго, ни будущаго. Не только идея о мірѣ, но и самый міръ во всей его полнотѣ бытія и во всѣхъ его измѣненіяхъ *существовала всегда одинаково* въ мысли Божества и до творенія міра, и послѣ творенія. Нѣкоторые аналогичные факты даже изъ сферы человѣческой жизни могутъ отчасти объяснить намъ это. Возьмите живописца или архитектора. Художникъ — живописецъ за много лѣтъ до появленія его картины не только можетъ имѣть ясную идею о ней, но и въ состояніи живо представлять ее себѣ во всѣхъ ея малѣйшихъ деталяхъ и штрихахъ. Тоже самое должно сказать и объ архитекторѣ. За десятки лѣтъ до построенія какого-либо замѣчательнаго памятника онъ можетъ носить въ своей душѣ ясный его образъ и предначертать планъ его во всѣхъ подробностяхъ. Но что возможно для человѣка, то уже необходимо должно мыслиться въ Богѣ, какъ это ему одному, вѣчному и всевѣдущему, свойственно. Но какъ даже съ живописцемъ и архитекторомъ не произошло никакой въ сущности перемѣны, когда обдуманное и созданное ихъ творческимъ гениемъ перешло въ осязательную для всякаго дѣйствительность, такъ еще несоизмѣримо менѣе можно говорить о какой-либо перемѣнѣ въ бытіи и жизни Божества, когда вѣчно присущая ему идея міра осуществилась въ сотвореніи вселенной. Богъ остался тѣмъ же вѣчнымъ и всесовершеннымъ, какимъ былъ и до появленія міра. А что міръ произошелъ не отъ вѣчности, что онъ созданъ Богомъ въ опредѣленное время, это иначе и не должно быть. Причина этого заключается единственно въ природѣ міра, а не въ Богѣ. Самая природа міра такова, что

требуетъ неизбежно происхожденія своего во времени. Мѣръ, какъ конечное бытіе, необходимо подлежить процессу развитія: онъ долженъ въ опредѣленное время возникнуть, опредѣленное время продолжать свое развитіе, въ опредѣленное время завершить его. Даже въ человѣческихъ произведеніяхъ мы находимъ нѣкоторое уясненіе того, почему мѣръ долженъ быть сотвореннымъ не иначе, какъ въ опредѣленное время, по требованію самой природы міра. Возьмите опять хотя бы картину или какой-либо архитектурный памятникъ. Дать обществу картину или поставить и открыть архитектурный памятникъ художникъ *самъ по себѣ* имѣлъ бы возможность несравненно раньше, чѣмъ онъ это дѣлаетъ. И это зависитъ не отъ художника, но отъ свойствъ матеріала, имъ употребляемаго: напримѣръ краски могутъ быть приготовлены и затѣмъ высохнуть только въ опредѣленное время... Богъ же, какъ вѣчный и всемогущій могъ бы создать мѣръ изначала и въ одно мгновеніе, но это не вязалось бы съ понятіемъ о мѣрѣ и самый мѣръ сдѣлался бы инымъ. Въ самомъ дѣлѣ мѣръ вѣченъ не только по идеѣ своей, но и по своему появленію, онъ самъ сталъ бы своего рода абсолютнымъ и тогда было бы два абсолютныхъ бытія, а это — дуализмъ, недопускаемый здоровой человѣческой мыслью. Это-то все и опущено изъ виду Спенсеромъ и цитуемымъ имъ Манселемъ. Разсуждая о томъ, что Богъ сталъ причиною въ извѣстное лишь время и что въ актѣ сотворенія міра онъ будто-бы перешелъ изъ одного состоянія въ другое, противоположное состояніе, Спенсеръ опустилъ изъ виду и христіанское ученіе о трехъ лицахъ Божества, съ новой стороны разрѣшающее недоумѣнія и возраженія, высказываемыя по вопросу о мнимой измѣняемости Бога вслѣдствіе творенія. Отъ вѣчности рождая Сына и изводя святаго Духа, Богъ отъ вѣчности же является причинно-дѣятельною силою....

Безъ затрудненій же разрѣшаются и остальные возраженія Спенсера и цитуемаго имъ писателя. Такъ, что касается мысли, будто бы актъ творенія міра ограничиваетъ независимость абсолютнаго, то относительно ея замѣтимъ слѣдующее. На какомъ логическомъ основаніи утверждаетъ Спенсеръ, будтобы мыслить о первой причинѣ, какъ вполне независимой, значитъ мыслить о ней какъ о чемъ-то, существующемъ въ отсутствіи всякаго

другаго бытія? Понять это трудно. Коль скоро Богъ полагаетъ силою своей премудрости и своего всемогущества начало конечному бытію, то, очевидно, не Богъ зависить отъ послѣдняго, а послѣднее отъ Бога. Даже въ области человѣческихъ отношеній странно говорить о томъ, что такой-то повѣтъ зависить отъ своего поэтическаго произведенія. Если я посажу зерно растенія въ землю и всячески помогаю его нормальному всходу и росту, то развѣ сумасшедшій человѣкъ станетъ утверждать, будтобы я завишу отъ посаженнаго и дѣлѣмаго мною растенія. Не безмѣрно-ли болѣе дико говорить о зависимости Бога отъ его ничтожнаго самого по себѣ творенія? Но Спенсеръ говоритъ, что, если для Бога *необходимо* присутствіе другаго бытія, то Онъ отчасти зависить отъ него. Но откуда же взялъ этотъ англійскій мыслитель, будтобы для Бога *необходимо* конечное бытіе. Эта необходимость не слѣдуетъ ни вообще изъ правильнаго понятія объ абсолютномъ, ни изъ христіанскаго ученія о Богѣ. Богъ, творя міръ, чрезъ то выполняетъ не какую-либо роковую необходимость, а реализируетъ лишь свое желаніе даровать разныя блага творимъ. Что желаніе это и его исполненіе не суть акты необходимыя, а плоды свободы, видно уже изъ самаго сотворенія міра во времени. Пантеизмъ, уничтожающій въ Богѣ и свободу воли, не даромъ не отдѣляетъ бытіе Бога отъ бытія міра и по времени....

Опряметливо спрашиваетъ Спенсеръ и о томъ, какъ изъ абсолютнаго можетъ возникнуть относительное, изъ безконечнаго—конечное? Еслибы этотъ вопросъ былъ обращенъ не къ теистамъ, а къ пантеистамъ, тогда онъ былъ бы умѣстенъ и основателенъ: по пантеистическому воззрѣнію дѣйствительно выходитъ такая нелѣпица, что абсолютное проявляется и раскрывается въ конечномъ, производя послѣднее изъ себя, изъ своей сущности. Теизмъ же училъ и учитъ какъ разъ противоположному, говоря, что Богъ произвелъ конечное не изъ Своего существа, а вызвалъ его къ бытію Своей всемогущею волею. А что всемогущая воля можетъ дать бытіе конечному, въ этомъ не заключается ни самопротиворѣчія, ни чего-либо страннаго и противнаго здравымъ соображеніямъ разума. Напротивъ, для Бога, какъ всесовершеннаго, вполне естественно произвести несравненно низшее Себя бытіе актомъ Своей всемогущей силы.

Если своего рода творчество свойственно даже людямъ въ сферѣ искусства, то полное творчество должно быть *необходимымъ* свойствомъ абсолютнаго Существа. Напрасно при этомъ увѣряеть Спенсеръ съ своимъ единомышленникомъ Манселемъ, будто бы нельзя вообще понять появленіе относительнаго. Напротивъ, ничего нѣтъ сроднѣ нашей мысли и яснѣ для ней, какъ то, что относительное возникаетъ, получаетъ начало бытія. Человѣкъ постоянно убѣждается тысячью разнородныхъ фактовъ въ этой истинѣ. Не было на свѣтѣ такого-то растенія, такого-то животнаго, такого-то человѣка, и вотъ они возникаютъ или рождаются. Но сдѣлаемъ уступку Спенсеру: допустимъ, что мы вове не въ состояніи *понять* ⁸⁰⁾ появленія относительнаго. Невозможность понять процессъ перехода отъ небытія къ бытію ничего не говоритъ ни противъ возможности, ни противъ дѣйствительности такового перехода. Не распространяюсь уже о томъ, что Спенсеръ, обязанный говорить о *реальномъ небытіи* относительнаго, какъ о чемъ то, немирящемся съ разумомъ, приводитъ доказательство, свидѣтельствующее о *бытіи относительно въ нашемъ мышленіи*, а это уже совсемъ иное дѣло и противъ возможности появленія относительнаго, которое раньше не существовало, ничего не говорить да и говорить никакъ не можетъ.

Наконецъ, и высказываемое Спенсеромъ возраженіе противъ сотворенія матеріи и пространства изъ ничего не только слишкомъ устарѣло, но и нисколько неопасно для теистическаго ученія о происхожденіи міра. Посмотримъ на дѣло сперва съ отрицательной стороны. Лица, непоставляющія абсолютное въ матеріи, но въ то же время не допускающія сотворенія ея изъ ничего, неизбѣжно должны стать если не на пантеистическую, то на дуалистическую точку зрѣнія, т.-е. должны признать, что рядомъ съ абсолютнымъ отъ вѣчности существовала матерія. Представляя же матерію безначальною и вѣчною, мы неизбѣжно переносимъ и должны перенести на нее свойства исключительно принадлежащія божеству. А если такъ, то допускается уже два божества или два абсолютныя бытія. Очевидно, это допущеніе

⁸⁰⁾ Полное пониманіе не дается намъ даже относительно самыхъ простыхъ вещей, окружающихъ насъ, а потому здѣсь должна быть рѣчь объ относительномъ пониманіи.

двухъ абсолютныхъ не разумно: одному изъ нихъ не за чѣмъ существовать, такъ какъ по самой сущности дѣла одно изъ нихъ должно лишь *повторять* другое, а существованіе мыслимо на логическомъ основаніи только при различіи. Но коль скоро допускается различіе между матеріею и абсолютнымъ, то матерія не должна обладать какими-либо свойствами, исключительно принадлежащими абсолютному, а слѣдовательно должна мыслиться, какъ относительное или условное, которому самобытность или вѣчность не можетъ принадлежать. Съ другой стороны, если допустить, что для произведенія міра абсолютное нуждалось въ отвѣтѣ данной матеріи, то значить оно имѣетъ ограниченное могущество, а слѣдовательно не есть и, подлинно абсолютное. Не допускающіе творенія изъ ничего неизбѣжно должны запутаться въ этихъ несообразностяхъ и противорѣчійхъ и лишаютъ себя всякой возможности обойти или устранить ихъ. Говоря это, мы можемъ опереться и сослаться на Спенсера же. Вѣдь самъ онъ десятки разъ повторяетъ ту мысль, что абсолютное должно быть только одно и что рядомъ съ нимъ не должно стоять ничто, сколько-нибудь ограничивающее его или одинаковое съ нимъ. Значить, если онъ не хочетъ впасть въ противорѣчіе съ собою и сдѣлаться сторонникомъ столь несостоятельнаго ученія, какъ дуализмъ, то долженъ признать твореніе изъ ничего, тѣмъ болѣе, что самъ же онъ хорошо показалъ неудовлетворительность другой возможной точки зрѣнія—пантеистической. Такимъ образомъ, за сотвореніе міра изъ ничего сильно говоритъ уже то обстоятельство, что въ противномъ случаѣ дѣло окончательно запутывается и затемняется. Но говорятъ: изъ ничего не бываетъ ничего. Фраза эта издавна и назойливо повторяется противниками христіанскаго ученія о творенія міра, но повторяющіе не обременяютъ себя столь въ этомъ случаѣ необходимымъ вопросомъ: откуда и какимъ образомъ извѣстно имъ, что изъ ничего всегда не бываетъ ничего? Ссылка на *узкій* и *поверхностный* опытъ, обыкновенно дѣлаемая ими, ничего окончательно рѣшающаго, въ себѣ не заключаетъ. По этому вопросу мы нарочито приведемъ взглядъ одного изъ выдающихся современныхъ мыслителей и ученыхъ. „Творится ли, говоритъ Навиль, въ настоящее время матерія? Химическіе анализы показали, что въ предѣлахъ нашего опыта никакой элементъ матеріи ни

появляется вновь, ни исчезаетъ. Желудь не творить вещества дуба, которое заимствуется полностью изъ элементовъ почвы и атмосферы. Когда дубовое дерево исчезаетъ въ жару костра или очага, вѣсь этого дерева отыскивается сполна весь въ золѣ и въ элементахъ пламени и дыма. Отъ этого факта, хорошо установленнаго въ предѣлахъ нашего опыта, не имѣютъ однако права заключать, что никакой *новой* матеріи не приходится во вселенной ⁸¹⁾. Совершенно резонное мнѣніе. Изъ того, что въ предѣлахъ *нашего* узкаго и поверхностнаго опыта не возникаетъ вновь матеріи, не логично заключать вообще въ невозможности творенія матеріи и теперь. Скажутъ, что съ возникновеніемъ новыхъ элементовъ матеріи измѣнилось бы движеніе вселенной. Но развѣ намъ извѣстно во *всей* полнотѣ это движеніе? Но если даже касательно матеріи не логично, на основаніи лишь *нашего* опыта, утверждать невозможность появленія *новыхъ* элементовъ матеріи и теперь, то къ области духовной жизни человѣка еще *меньше* приложимо положеніе: *изъ ничего не бываетъ ничего*, выдаваемое почему-то за аксіому. Духу человѣческому свойственно творчество, хотя бы и относительное. Еслибы мы поглубже и побезпристрастнѣе обсудили, откуда и какъ берутся и формируются въ человѣкѣ если не всѣ, то по крайней мѣрѣ многія представленія и идеи, то должны бы были придти къ той мысли, что они въ извѣстной степени творятся нашимъ духомъ не изъ чего-либо ⁸²⁾. Какъ видимъ, возраженіе Спенсера противъ догмата о твореніи изъ ничего опирается на такое основаніе, которое по меньшей мѣрѣ подвержено сильному сомнѣнію. Но допустимъ, что безусловно вѣрно свидѣтельство *нашего* опыта, что изъ ничего не бываетъ ничего. Развѣ рѣчь идетъ о томъ, что *теперь* происходитъ въ предѣлахъ *нашего* опыта? Дѣло касается *первичнаго* возникновенія матеріи. При чемъ же тутъ ссылка на *теперешній* порядокъ вещей? Если нельзя допустить, чтобы ограниченное бытіе *всегда* существовало или *само себя* произвело, то не остается *ничего другаго*, какъ признать созданіе

⁸¹⁾ Стран. 101 въ сочиненіи: *Логика итотсы* (Спб. 1882 г.).

⁸²⁾ Если кому-либо покажется наша мысль невѣрною, просимъ опровергнуть ее *серьезно*, и мы тогда откажемся отъ ней, когда увидимъ, что опроверженію насъ мы не въ состояніи противопоставить *contri-опроверженія*...

его Богомъ изъ ничего. Богу и вполнѣ прилично сдѣлать это. При своемъ всемогуществѣ Онъ есть полнота *всякихъ*, непротивныхъ Его мудрости и святости, возможностей. Слѣдовательно, Ему *должно* принадлежать именно твореніе изъ ничего въ полномъ и исключительномъ смыслѣ этого слова. Нашему разуму противорѣчило бы ученіе о происхожденіи міра изъ ничего только въ томъ случаѣ, еслибы при этомъ не допускался Нѣкто, по своей природѣ безусловно способный къ произведенію міра изъ ничего.

Къ разсмотрѣннымъ недоумѣніямъ по вопросу о происхожденіи міра графъ Толстой прибавляетъ мысль о невозможности сотворенія міра въ шесть дней ^{*)}. Сколько мы знаемъ, православная церковь *никогда* не объявляла догматомъ то, будто міръ сотворенъ въ шесть *нашихъ* дней. Анализируя библейское повѣствованіе о твореніи міра, мы также не видимъ *надлежащихъ* основаній къ тому, чтобы всѣ дни творенія понимать такъ, какъ теперь мы понимаемъ дни. Значитъ, съ этой стороны недоумѣніе графа Толстаго само собою падаетъ. Что же касается отношенія библейскаго сказанія о твореніи міра къ естественно научнымъ *доказкамъ* о происхожденіи міра, то мы обращаемъ вниманіе графа Толстаго и его единомышленниковъ на слѣдующій знаменательный фактъ. Весьма многіе первоклассные натуралисты, какъ *напр.* Коперникъ, Ньютонъ, Кеплеръ, Галлеръ, Эйзеръ, Шубертъ, Вагнеръ, Мюллеръ, Гершель, Кювье, Агассисъ, Бэръ, Уоллесъ и другіе, то сполна раздѣляли библейское ученіе о происхожденіи міра, удивляясь высотѣ и вѣрности этого ученія, то по частямъ признавали его, питая надежду на то, что съ дальнѣйшими успѣхами естествознанія и остальные части этого ученія найдутъ полное подтвержденіе въ открытіяхъ естествознанія. Съ своей стороны замѣтимъ, что въ настоящее время общая и главная сторона библейскаго повѣствованія о твореніи находитъ себѣ поразительное подтвержденіе въ естествознаніи ^{**)}. Но графу

^{*)} Удивительно, какъ это опускаетъ и графъ Толстой изъ виду, что сотвореніе міра въ шесть, положимъ, дней приписывается *всемоущему* Богу, а не кому-либо иному...

^{**)} Любопытныхъ отсылаемъ къ нашей статьѣ: *Мухаммеданская космогонія*, напечатанной въ 7—8 кн. *Православнаго Обозрѣнія* за 1889 годъ; и изъ этой статьи можно видѣть многое по этому вопросу...

Толстому представляется неразумнымъ не только сотвореніе міра Богомъ изъ ничего, при томъ въ теченіе шести дней, но и существованіе духовъ, именуемыхъ ангелами. Чтобы отвергать бытіе послѣднихъ на *достаточномъ* основаніи, графъ Толстой долженъ бы сперва *узнать*, что они несомнѣнно не существуютъ, что они нигдѣ не обитаютъ и никогда и никакъ не заявляли о своемъ существованіи. Но какъ бы онъ могъ бы это узнать? Для этого требуются *непосредственное* знакомство со *всѣми* областями вселенной, даже недоступными человѣческому наблюденію, *самое точное* знаніе всего, что происходило съ людьми и для людей съ нервныхъ моментовъ появленія ихъ и до настоящей минуты, и *осязательныя* доказательства ложности библейско-церковныхъ сказаній о явленіяхъ и дѣйствіяхъ ангеловъ. Думаемъ, что даже и Левъ Толстой не отважится признать за собою хотя бы только способность и возможность къ этому. А если такъ, то во имя чего же онъ отвергаетъ бытіе ангеловъ? Очевидно, только во имя *предвзятой и ложной* идеи. Имѣй онъ болѣе трезвое и здоровое понятіе о Богѣ, и тогда онъ понялъ бы по крайней мѣрѣ то, что коль скоро Богъ создалъ а) чувственный и б) духовно-чувственный міръ, то онъ могъ создать и в) специально-духовный міръ, что изъ представителей этого міра, какъ разумно-свободныхъ существъ, нѣкоторые могли нравственно пасть и что какъ оставшимся добрыми, такъ и ставшимъ злыми должно быть свойственно стремленіе вліять на людей, для каковаго вліянія возможны и своеобразные пути и способы. Все это и графъ Толстой нашелъ бы согласнымъ съ разумомъ, какъ находятъ это вполне согласнымъ съ разумомъ миллионы людей, изъ коихъ многіе несравненно больше знаютъ и гораздо основательнѣе разсуждаютъ, чѣмъ онъ.

Легко догадаться, какъ относится Л. Н. Толстой съ своимъ главнымъ руководителемъ и къ общечеловѣческой вѣрѣ въ Промыслъ Божій. Человѣчество всегда вѣровало и вѣруетъ, что Богъ, создавши вселенную, не относится къ происходящему въ ней въ качествѣ безучастнаго зрителя, ничѣмъ и никакъ не воздѣйствующаго на ходъ вещей, а напротивъ хранитъ свое созданіе и руководитъ судьбами міра и въ особенности человѣка. Для Спенсера съ Л. Толстымъ мысль о Промыслѣ Божіемъ есть не иное что, какъ порожденіе невѣжества. Съ этой точки зрѣнія, кото-

рая теперь такъ распространена благодаря Спенсеру и его единомышленникамъ, все въ мірѣ и въ человеческой жизни происходитъ по необходимымъ естественнымъ законамъ и изъясняется изъ естественной связи причинъ и дѣйствій. Отсюда не только для какого-либо чудеснаго событія въ мірѣ, но и для какого бы то ни было „вмѣшательства“ Бога въ ходъ событій въ окружающей человѣка природѣ и въ его собственной жизни не было и нѣтъ мѣста. Обстоятельно опровергать такую антипровиденціальную точку зрѣнія здѣсь не мѣсто, а потому мы скажемъ лишь нѣсколько словъ.

Все заставляетъ насъ сказать, что вѣра въ Промыслъ Божій, даже независимо отъ неизмѣримо благотворнаго воздѣйствія и вліянія ея на весь строй нашей жизни, представляется несравненно разумнѣе, чѣмъ отрицаніе промысла Божія о мірѣ. Это отрицаніе Промысла Божія исходитъ непременно изъ односторонняго и ложнаго взгляда на Бога и міръ. Правильное же понятіе о нихъ непременно требуетъ вѣры въ промыслъ Божій о мірѣ. Если Богъ есть всесовершенный личный духъ и если міръ есть созданіе Его,—а это, какъ мы видѣли необходимо признать,—то Богъ долженъ и можетъ находиться въ самыхъ живыхъ и непосредственныхъ отношеніяхъ къ міру и человѣку. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ мыслимо на какихъ-либо серьезныхъ основаніяхъ, чтобы премудрая, всеблагая и всемогущая сила, развѣ обнаружившись въ созданіи конечныхъ существъ и предметовъ, затѣмъ навсегда совершенно ушла въ себя и лишь равнодушно взирала на то, что съ ними и въ нихъ происходитъ? Въдѣ не истощилась же эта премудрая, благая и мощная сила въ актѣ творенія и вообще не потерпѣла какого-либо измѣненія. Напротивъ, и по созданіи міра Она осталась такою же, какою была до сотворенія міра. А если это внѣ всякаго сомнѣнія, то значить Богъ, создавши міръ и человѣка, не можетъ предоставить ихъ собственной судьбѣ, если не хочетъ ограничивать своей премудрости, благодати и могущества. Къ такому же ограниченію дѣятельнаго проявленія своей премудрости, своей благодати и своего могущества Богъ не имѣетъ ни малѣйшахъ побужденій не только въ себѣ самомъ, но и въ созданныхъ Имъ мірѣ и человѣкѣ. Всякій знаетъ, что какъ бы ни былъ прекрасенъ міръ, вышедшій, такъ-сказать, изъ рукъ Творца своего, онъ не могъ и не мо-

жеть быть вполне совершенней: условность и ограниченность есть неизбежный уделъ всего тварнаго. Но какъ же можетъ условное и ограниченное существовать, развиваться и достигать предположенныхъ ему цѣлей безъ поддержки, безъ содѣйствія и безъ руководства со стороны самобытнаго всесовершеннаго существа? Понять это невозможно, если смотрѣть на дѣло серьезно. Эта невозможность станетъ еще большею, если мы возьмемъ во вниманіе, что въ составъ вселенной входятъ неизмѣримое множество разумно-свободныхъ существъ, способныхъ по собственной инициативѣ, намѣренно и къ великому своему несчастію уклоняться отъ выполненія возложенныхъ на нихъ долга и задачи и чрезъ то могущихъ вносить разстройство и беспорядокъ и въ окружающую ихъ область условнаго и ограниченнаго бытія. Такимъ образомъ, не только понятіе о Богѣ, но и понятіе о мірѣ необходимо требуютъ признанія промыслительной дѣятельности Бога во вселенной. Но промышленіе Бога о мірѣ не только требуетъ правильнаго понятія о немъ, но и свидѣтельствуется самымъ фактомъ существованія міра и царствующимъ въ немъ порядкомъ, поддерживаемымъ высшею силою, несмотря на разнородность дѣйствующихъ въ мірѣ силъ и на взаимный антагонизмъ нѣкоторыхъ изъ нихъ. Мы не забываемъ, что люди, не хотящіе признавать дѣйствія промысла Божія въ мірѣ, издавна изнемогали и изнемогаютъ въ усиліяхъ показать, будтобы міръ полонъ всякаго нестроенія и зла. Но мы не забываемъ и того знаменательнаго факта, что другіе изъ ожесточенныхъ противниковъ провиденціализма съ неменьшею настойчивостью и обстоятельностью говорятъ о томъ, будтобы въ мірѣ все само собою идетъ наилучшимъ образомъ и будтобы нестроенія и зло не только составляютъ случайныя и единичныя явленія, но и служатъ переходной ступенью къ большому и большому совершенствованію міра. Очевидно, эти противоположные взгляды ослабляютъ и даже уничтожаютъ одинъ другаго, и потому намъ здѣсь нѣтъ нужды опровергать ихъ. Мы въ правѣ сказать даже: каждое изъ этихъ возрѣвій, очищенное отъ присущей ему односторонности и согласенное съ другимъ, говоритъ скорѣе не противъ промышленія Бога о мірѣ, а за дѣйствительность этого промышленія....

Что во вселенной и въ частности въ судьбахъ людей дѣйствуетъ, на ряду съ обычными естественными силами и законами, промыслительная сила Божія, этого не въ состояніи осперить представители такъ называемаго механическаго міровоззрѣнія и съ Спенсеромъ во главѣ. Чтобы сдѣлать это на достаточномъ основаніи, представители механическаго міровоззрѣнія должны показать и доказать, что не только въ области природы, но и въ человѣческой жизни *всегда* и во *всѣхъ* безъ исключенія явленіяхъ дѣйствовали и дѣйствуютъ *одни* естественные и именно такіе-то и такіе-то дѣятели. Но кто-же и какимъ-же образомъ можетъ *узнать* это? Никто изъ представителей естествознанія не можетъ отвѣтить даже на такой вопросъ: почему именно тогда-то и тамъ-то выпалъ дождь или снѣгъ или почему именно въ такомъ-то году преобладали лѣтомъ необычныя жары, а зимою свирѣпствовали чрезвычайные морозы. Даже на эти вопросы не въ состояніи давать *точно* и *доказательно* отвѣта естествознаніе. Если же нѣкоторые натуралисты и вичатся тѣмъ, будто бы они изъяснили изъ однихъ естественныхъ дѣателей даже развитіе всего растительнаго и животнаго царства, то вѣдь это не болѣе, какъ чисто-ребяческое самообольщеніе. На самомъ же дѣлѣ они большей частью лишь запутали, чѣмъ изъяснили трактованнаго ими дѣло. Что касается до судебъ человѣчества, отдѣльныхъ народовъ и частныхъ лицъ, то точно также никому историку не удавалось и никогда не удастся изъяснить эти судьбы лишь изъ необходимой натуральной связи причинъ и дѣйствій. Въ этой области даже еще менѣе, чѣмъ въ области природы, возможно такое изъясненіе. Гдѣ дѣйствуютъ существа, одаренныя свободою воли, тамъ, строго говоря, нельзя даже говорить о существованіи какихъ-либо необходимыхъ законовъ, которыми-бы подчинялась жизнедѣятельность ихъ.... Не имѣя основаній вообще отвергать дѣйствіе промысла Божія въ мірѣ, представители механическаго міровоззрѣнія не имѣютъ достаточныхъ основаній враждовать и противъ допущенія чудесныхъ или чрезвычайныхъ проявленій промысла Божія о мірѣ. Если человѣкъ разными путями и способами воздѣйствуетъ на природу, измѣняетъ ея предметы и разнообразно утилизируетъ ее для своихъ цѣлей, пользуясь законами же и силами природы, то не тѣмъ болѣе ли Богъ, Творецъ природы и виновникъ ея силъ

ти законовъ, можетъ, въ виду важныхъ религіозно-нравственныхъ цѣлей, совершать въ мірѣ необычайныя дѣйствія своимъ, привнося въ что новое, но пользуясь этими же силами и законами, хотя и недоступнымъ нашему знанію образомъ⁸⁵⁾. Между тѣмъ, люди въ родѣ графа Л. Толстаго признають за человѣкомъ возможность самаго широкаго и глубокаго воздѣйствія на природу, но отказываютъ Богу въ особомъ воздѣйствіи на природу и человѣка! Еще болѣе странно это потому, что весьма многія чудесныя явленія въ исторіи составляютъ неоспоримый фактъ. Отрицая воскресеніе Иисуса Христа и другія подобныя чудеса, Л. Толстой не сообразилъ того, что самъ Иисусъ Христосъ есть несомнѣнное чудо своего рода, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ даже враги чудеснаго. Бауръ, Штраусъ, Шварцъ, Ренанъ, Теренціо-Маміани и др., употребивши массу усилій изъяснить личность, ученіе и жизнь Иисуса Христа изъ естественныхъ причинъ и условій, вынуждены были въ концѣ концовъ честно признаться, что Онъ выше этихъ причинъ и условій и неизъяснимъ изъ нихъ.... А если такъ, то на какомъ же вполнѣ разумномъ основаніи вообще отвергается возможность и дѣйствительность чудесныхъ событій въ мірѣ для блага человѣчества и міра? Такихъ основаній мы не знаемъ, сколько ни старались узнать ихъ отъ противниковъ чуда.... Но,—говорять,—если Богъ промышляетъ о мірѣ и человѣкѣ, то почему же самыя горячія мольбы людей, обращенныя къ Богу, не исполняются? Графъ Толстой приводитъ въ примѣръ даже себя самого: онъ-де искренно и пламенно молился нѣкогда, но Богъ не услышалъ и не исполнилъ его мольбы. На это мы отвѣтимъ слѣдующее. Во-первыхъ, было и есть много лицъ, которыя заслуживаютъ полнаго довѣрія и которыя свидѣтельствуютъ сами, что именно вслѣдствіе искренней молитвы даровано было имъ Богомъ то или иное просимое благо. Не даромъ же человѣчество издавна молится. Не будь исполненія молитвъ, изсякла бы и потребность въ нихъ. Во-вторыхъ, многіе ли научились молиться такъ, какъ должно? Въ-третьихъ, почему мы можемъ быть увѣрены, что въ своихъ молитвахъ мы

⁸⁵⁾ Болѣе обстоятельное разсужденіе о чудесахъ вообще и о дѣйствительности воскресенія Иисуса Христа смотри въ нашей статьѣ, напечатанной въ 3 и 4 книгѣ «Православнаго Обзорія» за 1885-й годъ.

просимъ именно о томъ, что несомнѣнно служить къ нашему духовному благу или къ истинному благу другихъ людей? Наконецъ, имѣемъ ли мы основаніе утверждать будтобы наша горячая молитва вообще не сопровождается благими послѣдствіями для насъ-ли или для другихъ, за кого мы молимся? Богъ, зная лучше насъ, что наиболѣе благотворно для насъ и для нашихъ ближнихъ, можетъ даровать намъ и, конечно, даруетъ иное, чѣмъ что мы просили. Что касается до молитвы графа Дьва Толстаго, о которой онъ говоритъ въ своей исповѣди⁸⁶⁾, то пусть самъ читатель рѣшитъ, взявши во вниманіе весь разсказъ автора не была ли эта молитва скорѣе богохульною.... Закончу рѣчь о молитвѣ словами Джевонса: „есть ученые люди, которые утверждаютъ, что провидѣніе невозможно и молитва безцѣльна, потому что законы природы неизмѣнны. Отрицательныя заключенія относительно стремленій и надеждъ человѣка выводятся не столько изъ частныхъ наукъ, сколько изъ логической природы самой науки. Но я могу сказать, что мои собственныя занятія логикою поколебали мою увѣренность въ этихъ отрицательныхъ выводахъ. Законы природы суть единообразія, существованіе которыхъ мы наблюдали въ дѣйствіи извѣстныхъ матеріальныхъ агентовъ, но логически невозможно доказать, что и всѣ другіе агенты должны дѣйствовать такъ-же, какъ эти“⁸⁷⁾.

А. Гусевъ.

(До слѣдующей книжки).

⁸⁶⁾ Страница 39—40.

⁸⁷⁾ Стран. 685 въ сочиненіи „Основы Науки“ (СПб 1881 г.).

ЧТО БУДЕТЪ СЪ ЗЕМЛЕЮ?

(Эсхатологическій опытъ)

...«Земля и всѣ дѣла на ней сгорятъ..
воспламененныя небеса разрушатся, и
разгорѣвшіяся стихіи растаютъ... Ожи-
даемъ новаго неба и новой земли»...
(2 П. III, 10. 12. 13).

Задача этого очерка: показать правильное и осмысленное отношеніе христіанскаго ума къ философскимъ и естественно-научнымъ гипотезамъ о судьбѣ земли, появляющимся массами въ разныхъ изданіяхъ заграничной печати. Лучшее средство къ этому не столько изложеніе и критическій разборъ всѣхъ этихъ гипотезъ, сколько обстоятельное по возможности раскрытіе и выясненіе христіанскаго ученія о концѣ земли, занимающаго далеко не случайное и не послѣднее мѣсто въ системѣ христіанскаго міровоззрѣнія; а это обстоятельство, а также и другія соображенія даютъ основанія думать, что христіанское ученіе о послѣдней судьбѣ земли можетъ представлять интересъ для всѣхъ образованныхъ, интересующихся богословскими вопросами.

I.

Обзоръ и характеристика главнѣйшихъ философскихъ и научныхъ гипотезъ о концѣ земли.

Важность эсхатологіи вообще и вопроса о судьбѣ земли въ частности. — Три типа гипотезъ. — Механическія гипотезы. — Кантъ, Селки и нептунисты. — Эволюціонизмъ и позитивизмъ: Герб. Спенсеръ, Литтре и Кантъ. — Мнѣнія древнихъ о концѣ земли. — Э. Гартманъ.

Въ изысканіяхъ, относящихся къ будущему, къ послѣднимъ судьбамъ міра и человѣка, Св. Писаніе не видитъ простой праздно-пытливости, напротивъ, тамъ и сямъ оно поощряетъ эти изысканія, приглашаетъ къ занятію пророческимъ словомъ; такъ ап. Петръ говоритъ: „...вы хорошо дѣлаете, что обращаетесь къ пророческому слову, какъ къ свѣтильнику, сіяющему въ темномъ мѣстѣ“ (2 П. 1, 19), а св. Іоаннъ Богословъ считаетъ счастливыми читающихъ и слушающихъ написанный имъ Апокалипсисъ, т.-е. откровеніе о судьбахъ церкви и міра: *блаженъ, говоритъ онъ, читающій и слушающій слова пророчества сего* (Апк. 1, 3). Отцы церкви никогда не чуждались эсхатологическихъ изслѣдованій; они всегда признавали за ними важное практическое значеніе, такъ какъ эсхатологическія убѣжденія непремѣнно дѣйствуютъ опредѣляющимъ образомъ на наше нравственное поведеніе. Неудивительна послѣ этого та настойчивость у нѣкоторыхъ св. отцевъ, съ какою они рекомендуютъ эсхатологическія занятія, такъ напр. св. *Ефремъ Сиринъ* говоритъ: „не преставай испытывать Божественныя Писанія, не преставай вопрошать мать свою—церковь, когда прійдетъ желанный Женихъ; разспрашивай и развѣдывай о знаменіи Его пришествія.. Не преставай вопрошать, пока въ точности не узнаешь; не преставай прибѣгать къ помощи знающихъ о семъ въ точности“¹⁾. По практической важности вопросъ о судьбѣ этого видимаго міра, нашей планеты стоитъ наряду почти съ вопросомъ о безсмертіи. Въ самомъ дѣлѣ, кому не важно знать, что будетъ съ землею? Неужели она когда-нибудь прекратитъ свое существо-

¹⁾ Тв. св. о. въ русск. перев., изд. при М. Д. А. т. XV, стр. 133.

ваніе? Неужели какая-нибудь случайно натолкнувшаяся на землю комета положитъ конецъ всему... *всему*? Легко сказать! Всему, чѣмъ жило, чѣмъ дышало, къ чему стремилось столько-тысячелѣтій бѣдное человѣчество?! Тогда всемірная исторія — только пустая всемірная трагикомедія; цивилизація, прогрессъ, всякія высшія культурныя стремленія — жалкая дребедень, жизнь на землѣ теряетъ смыслъ и привлекательность, надо всѣмъ стоять мертвящее, убійственное „къ чему?“. Мѣсто энергіи заступаютъ апатія и квіетизмъ, жизнь превращается въ скучный и печальный сонъ. Съ другой стороны, такихъ же результатовъ для жизни можно ожидать и отъ противоположнаго убѣжденія, что земля наша будетъ существовать вѣчно, неизмѣнно пребывая такою же, какою она была искони и продолжаетъ быть, будетъ существовать вѣчно со своимъ бесплодіемъ, со своими громадными ледяными и знойными пустынями, бездождіемъ, засухой, голодомъ, наводненіями, землетрясеніями, изверженіями вулканическими, болѣзнями, губительными эпидеміями и проч.; вѣчно будетъ ареною кровопролитныхъ войнъ, вѣчной взаимной борьбы населяющихъ ее людей, „борьбы за существованіе“ со всѣми ея отвратительными атрибутами — несправедливостью, жестокостью, вѣроломствомъ и проч.; вѣчно будетъ свидѣтельницею до приторности однообразной сутолоки человѣческихъ надеждъ и разочарованій, лѣни и труда, разныхъ порывовъ и страстей, смѣха и слезъ и т. п.; словомъ — постояннаго круговорота тѣхъ до безконечности разнообразныхъ явленій, изъ которыхъ слагается такъ-называемая всемірная исторія. Земля въ ея настоящемъ видѣ непривлекательна, она не можетъ быть названа удобнымъ для человѣка жилищемъ. Человѣкъ не можетъ выполнить своего человѣческаго призванія при тѣхъ условіяхъ существованія, какія предлагаетъ ему земля: съ него слишкомъ много требуется и почти ничего не дается; трудъ, постоянный трудъ нуженъ ему, но трудъ этотъ не можетъ быть благодарнымъ: зломъ, нестроеніемъ, которыми заражены природа и люди, отравляется этотъ трудъ. Тошно жить на землѣ при такихъ условіяхъ и безъ всякой надежды на лучшее будущее, на радикальное измѣненіе природы; тогда и рѣчи не можетъ быть о какомъ-нибудь прогрессѣ. Прогрессъ — пустое слово, когда самая жизнь становится для насъ бременемъ. „Самое лучшее — это

вовсе не рождаться и не видѣть солнечнаго свѣта, а родившемуся самое лучшее пройти двери смерти и ада и лечь въ могилу“ (Феогнисъ). „О, смерть! послѣдшій къ намъ, вѣрнѣйшій врачъ нашихъ болѣзней, лучшее пристанище въ буряхъ нашихъ скорбей“! (Плутархъ) — вотъ какъ должны чувствовать себя и говорить всѣ, лишенные, подобно Феогнису и Плутарху, всякой надежды на лучшее будущее! Наука, искусства, политика... какое удовольствіе во всемъ этомъ могутъ находить люди въ родѣ этихъ мудрецовъ? Вообще, что хорошаго можно ждать для цивилизации, для успѣховъ социально-культурнаго существованія отъ убѣжденія, что „что пользы человѣку отъ всѣхъ трудовъ его, какими онъ трудится подъ солнцемъ?... Что было, то и будетъ; и что дѣлалось, то и будетъ дѣлаться, и нѣтъ ничего новаго подъ солнцемъ... Суета суеть, все—суета“! (Евкл. I, 2. 3. 9)? Все это ведетъ насъ къ признанію громадной важности за вопросомъ о судьбѣ земли. Лишне, кажется, и говорить, что умъ человѣческій съ давнихъ поръ стремился, какъ говорятъ, приподнять хоть маленькій край таинственной завѣсы будущаго, пробовалъ и продолжаетъ пробовать свои силы и на этомъ вопросѣ и, кажется, исчерпалъ уже всѣ возможныя рѣшенія по этому вопросу. Всѣ существующія рѣшенія и гаданія о судьбѣ земли можно свести къ тремъ видамъ или группамъ. Въ однихъ общають въ будущемъ полное прекращеніе міровой жизни, совершенное уничтоженіе земли (по однимъ оно совершится при помощи какой-нибудь астрономической или геологической катастрофы случайно и внезапно, а по другимъ это уничтоженіе будетъ подготовлено постепенно, неустанно работою цѣлыхъ вѣковъ и даже тысячелѣтій въ исторіи природы и человѣчества); другіе предсказываютъ лучшее будущее для земли, видя въ исторіи постоянный и непрерывный прогрессъ, постоянную и постепенную побѣду хорошаго надъ дурнымъ, добра надъ зломъ, совершающуюся тихо и мирно по основному закону всякой жизни и развитія, закону эволюціи. Наконецъ мы находимъ и среднее между этими двумя рѣшеніе о послѣдней судьбѣ міра: оно признаетъ и истребленіе земли, предполагаетъ въ концѣ міровой жизни великую катастрофу, и въ то же время оставляетъ мѣсто надеждѣ на обновленіе, улучшеніе земли, признавая за катастрофой, очевидно, лишь очистительное значеніе

(для новаго, лучшаго нужно истребленіе стараго, дурнаго; отсюда понятнымъ становится, почему по послѣднему мнѣнію главную и существенную роль въ катастрофѣ играетъ огонь: только ему принадлежить, предпочтительно передъ прочими стихіями, истребляющая и очистительная сила). Мысль о случайномъ, внезапномъ и неразумномъ прекращеніи міровой жизни должна бы, собственно, принадлежать только тѣмъ, которые раздѣляютъ механическое воззрѣніе матеріалистовъ на вселенную, по которому все во вселенной и сама вселенная въ цѣломъ обязана своимъ происхожденіемъ и образованіемъ слѣпому случаю и счастливой игрѣ силъ природы, случайно удачной комбинаціи атомовъ, матеріальныхъ элементовъ, по которому, слѣдовательно, не представляется ничего неестественнаго въ мысли о случайномъ концѣ вселенной отъ какой-нибудь механической причины, возникшей совершенно случайно, или отъ другихъ случайныхъ обстоятельствъ (не вѣчно же игра силъ въ природѣ можетъ быть счастливою: шансы равны и за и противъ такой игры...); но эту мысль раздѣляютъ и нѣкоторые изъ астрономовъ и естествоиспытателей, не держащихся матеріалистическаго міровоззрѣнія. Въ основѣ всѣхъ (а ихъ много) гипотезъ такого рода о концѣ міра лежитъ та вѣрная мысль, что для человѣка, выдающаго во вселенной лишь слѣпую игру одного случая и какой-то судьбы, не признающаго надъ вселенной властной и мудро правящей руки Всемогущаго, ничто не можетъ поручиться за цѣлость и безопасность вселенной. Кто можетъ поручиться намъ, что пути, по которымъ движутся планеты и другія тѣла небесныя, въ самомъ дѣлѣ такъ математически строго рассчитаны, соразмѣрены? Можно ли, не будетъ ли много чести для случая возлагать на него такія большія надежды въ разсужденіи прочности устройства вселенной? Масса астероидовъ, которые, говорятъ, суть обломки разрушившихся планетъ, эта громадная масса обломковъ, можетъ-быть цѣлыхъ міровъ, наполняющая пространство между Марсомъ и Юпитеромъ, можетъ ли поселить въ насъ слишкомъ большую увѣренность въ безопасности? Пути кометъ могутъ быть безконечно громадны, земля наша, нѣтъ ничего невѣроятнаго, не всѣ ихъ видѣла; до сихъ поръ ей сходили хорошо эти посвѣщенія хвостатыхъ свѣтилъ. А что, если вдругъ когда-нибудь ей собственнымъ тяжелымъ опытомъ придется дознать,

что въ этомъ стройномъ теченіи свѣтилъ небесныхъ, въ этомъ гармоническомъ, искусномъ распорядкѣ, размѣщеніи ихъ, которыми мы такъ любуемся, на самомъ-то дѣлѣ не все такъ ладно и складно?... Раздѣляющіе матеріалистически-механическое міровоззрѣніе правы съ своей точки зрѣнія; другіе выводы и соображенія насчетъ конца міра для нихъ были бы невозможны, неправильны. Гипотезъ о механическомъ, случайномъ концѣ вселенной много—столь же много, сколько много можетъ быть для нея опасностей въ природѣ. По Канту, послѣ можетъ-быть милліоновъ лѣтъ, надобно ждать паденія земли, а также и другихъ планетъ нашей солнечной системы на солнце вслѣдствіе постепеннаго, микроскопически-нарастающаго ослабленія центробѣжной силы (замѣчено, что черезъ 1000 лѣтъ происходитъ замедленіе въ осевомъ движеніи земли на $\frac{1}{1000}$ секунды); отъ механическаго столкновенія тѣлъ произойдетъ сразу температура той степени, при которой возможно лишь газообразное существованіе тѣлъ: вся солнечная система превращается такимъ образомъ въ одно громадное раскаленное тѣло. Возможно предположить и такой конецъ для нашей земли послѣ милліоновъ лѣтъ: заоченіе, превращеніе въ мертвое, лишенное жизни тѣло—безъ воздуха, воды, свѣта, тепла, растений, животныхъ, словомъ—безъ всякой жизни (образецъ—луна, которая нѣкогда, можетъ-быть, подобно нашей землѣ пользовалась жизнью; это своего рода естественная, обычная, говорятъ, смерть для всѣхъ небесныхъ тѣлъ); произойдетъ это отъ совершеннаго недостатка свѣта и тепла на землѣ ^{*)}, который непремѣнно послѣдуетъ въ будущемъ: солнце со временемъ потухнетъ (Секки въ качествѣ доказательства уменьшенія солнечнаго свѣта указываетъ на солнечныя пятна, которыя по его мнѣнію ничто иное, какъ разрывы въ огненной оболочкѣ твердаго ядра солнца, черезъ которые это ядро и сквозитъ черными, темными пятнами), а земля, внутри которой теперь развивается громадной высоты температура, совершенно охладится тоже чрезъ милліоны лѣтъ. Эти двѣ гипотезы представляютъ тѣ выгоды, что онѣ не совсѣмъ

^{*)} По нѣкоторымъ отъ механическаго и химическаго поглощенія земною корою кислорода, углекислоты и воды, см. Zittel «Aus der Urzeit» München 1878, p. 18 (перевед. на русск. яз. проф. Иностранцевымъ).

механичны, допускають даже возможность вычислений, математики, случайное въ нихъ не такъ рѣзко выступаетъ, какъ въ другихъ; но неудобство ихъ въ милліонахъ лѣтъ, которыми конецъ какъ-то отодвигается въ неопредѣленную безконечность, самая возможность и реальность конца, завершительнаго акта міровой жизни дѣлается чѣмъ-то неосязаемымъ, не реальнымъ, чувствуется такъ, какъ будто и не будетъ этого конца. Представимъ гипотезы безъ этого неудобства. Случай выступаетъ въ нихъ грубо и рѣзко. Вотъ примѣръ. До сихъ поръ по одной счастливой случайности всегда выходило такъ, что огнедышашія горы поднимались гораздо выше уровня воды, хотя подобныхъ горъ много, напр. въ Тихомъ и Восточномъ Океанѣ; земля, по увѣренію одного англійскаго ученаго ³⁾, непременно погибнетъ отъ взрыва, когда кратеръ какого-нибудь вулкана придется ниже уровня воды (взрывъ вслѣдствіе соединенія лавы и воды) ⁴⁾. Въ этомъ же родѣ убѣжденіе многихъ ученыхъ и неученыхъ, что земля погибнетъ отъ лавы, которая когда-нибудь выступитъ изнутри наружу (а для этого непременно нужно случиться такъ, чтобы кратеры у нынѣ дѣйствующихъ и потухшихъ вулкановъ засорились и чтобы въ дѣятельности подземнаго огня наступилъ болѣе или менѣе продолжительный періодъ затишья; тогда отъ громаднаго накопленія внутренняго огня и напора его земля сразу въ нѣсколькихъ мѣстахъ разорвется; хлынетъ огонь на поверхность земли черезъ эти скважины и естественныя, прежнія отверстія (кратеры вулкановъ) — и земля погибнетъ въ этомъ огненномъ потоцѣ). Что касается оцѣнки этого рода гипотезъ, то должно замѣтить, что онѣ ничто болѣе, какъ игра ученой фантазіи въ случай и даже не могутъ быть названы въ точномъ смыслѣ научными гипотезами, всегда имѣющими дѣло съ неизмѣнными фактами и законами природы, а не со случаемъ: здѣсь все построено на „если“ (если обстоятельства сложатся такъ-то, то будетъ вотъ то-то), но дѣйтельность и необходимость этихъ „если“ нисколько не доказывается.

Типъ теорій, утверждающихъ медленную и постепенную под-

³⁾ Взрывъ земли пророчить въ недалекомъ будущемъ и французскій ученый Викторъ Герольтъ (Hergault). См. «Конецъ земли» въ Нивѣ 1879 г. № 13.

⁴⁾ Проф. въ Лондонѣ Лумисъ. См. «Воскресн. Досугъ» 1870 г. № 30.

готовку міровой гибели въ самомъ процессѣ міровой жизни, можно видѣть въ ученіи Э. Гартмана о концѣ міра. По своему направленію Гартманъ принадлежитъ къ школѣ такъ называемыхъ пантеистовъ, т.-е. философовъ, отрицающихъ независимое, отдѣльное отъ міра существованіе Бога и представляющихъ себѣ Его не личнымъ Существомъ, а какою-то таинственною сущностью, загадочнымъ принципомъ, душою міровой жизни, развивающейся изъ него, точнѣе — выдающихъ въ самой міровой жизни-то жизнь этого таинственнаго существа, которое у Гартмана называется: „безсознательное“. Міръ или жизнь этого безсознательнаго воннѣ есть слѣдствіе случайно возникшей въ безсознательномъ, прежде бывшемъ въ себѣ, жившемъ внутреннею жизнью, жажды жить, т.-е. обнаружить внѣшнимъ образомъ себя; міръ — продуктъ инстинктивнаго, слѣпаго и неразумнаго (такъ какъ въ безсознательномъ желаніе не могло быть актомъ сознательнымъ) порыва безсознательнаго къ жизни, оттого-то онъ такъ и вышелъ плохъ. Только впоследствии, когда безсознательное мало-помалу стало приходить къ сознанию самого себя (а оно сознаетъ самого себя преимущественно въ людяхъ), оно стало замѣчать неразумность жизни; выражаясь образно, безсознательное сначала сдѣлало, а потомъ подумало, какъ говорится. Но сознаніе неразумія жизни въ безсознательномъ (или въ человѣчествѣ) еще борется съ жаждою жизни, вся исторія человѣчества зиждется на этой глухой, неустанной борьбѣ разума съ инстинктомъ, съ безотчетнымъ стремленіемъ къ жизни. Знаніе и жизнь, разумокъ и воля жить — непримиримые враги: зло и неразуміе жизни слишкомъ очевидны, чтобы они не могли быть замѣчены разумомъ; оттого, по мѣрѣ все большаго и большаго увеличенія сознанія, знанія, интеллигенціи въ безсознательномъ (человѣчествѣ) все болѣе и болѣе ослабѣваетъ желаніе жизни. Вся задача, весь смыслъ и суть міроваго процесса, міровой исторіи состоитъ въ накопленіи знаній, развитіи интеллекта въ ущербъ жадѣ къ жизни, чтобы въ концѣ концовъ получились полная эмансипація разсудка отъ воли, полное отращеніе къ жизни, полная рѣшимость и нехотѣніе болѣе жить. Міръ обязанъ своимъ бытіемъ хотѣнію безсознательнаго (человѣчества) жить и наоборотъ, онъ безусловно исчезнетъ, когда исчезнетъ въ безсознательномъ (человѣчествѣ) хотѣніе жить.

Хотѣніе жить, бессознательно присутствующее во всѣхъ тваряхъ — даже неодушевленныхъ, совершенной, полной и самой интенсивной формы достигаетъ лишь въ человѣкѣ, въ человѣчествѣ. Отъ неразумныхъ и неодушевленныхъ тварей нельзя ждать нежеланія жить (ибо у нихъ нѣтъ сознанія), нельзя ждать отъ нихъ спасенія міру, т.-е. содѣйствія къ его прекращенію нехотѣніемъ жить. Остается, слѣдовательно, человѣчество: откажись оно отъ жизни—и міру конецъ, ибо въ немъ главнымъ образомъ бьется пульсъ мировой жизни, въ немъ сконцентрирована жажда жизни, хотѣніе жить, по своей интенсивности безконечно превышающее силу хотѣнія жить, заключающуюся въ природѣ. Жизнь когда-нибудь такъ опротивѣетъ людямъ, что они сразу рѣшатся покончить съ нею, насильственнымъ образомъ, всѣ вдругъ по взаимному согласію; съ этимъ универсальнымъ актомъ самоубійства наступитъ окончательное прекращеніе мировой жизни: отъ міра не останется никакого слѣда.

Перейдемъ къ теоріямъ второй категоріи, утверждающимъ въ будущемъ обновленіе земли, по крайней мѣрѣ измѣненіе порядка вещей теперь существующаго къ лучшему, но отрицающимъ при этомъ надобность въ какихъ-нибудь чрезвычайныхъ событіяхъ, — катастрофахъ и т. п. Теоріи эти теперь находятъ свою естественную защиту и основаніе въ получившей широкое примѣненіе къ наукѣ и популярности (распространенности) въ образованномъ обществѣ идеѣ эволюціи, прогресса, блестящимъ представителемъ которой является теперь извѣстный всему образованному міру Гербертъ Спенсеръ. Сущность теоріи эволюціи какъ въ природѣ, такъ и въ исторіи заключается въ признаніи постепеннаго и естественнаго перехода вещей отъ низшаго состоянія къ высшему, отъ несовершеннаго къ болѣе совершенному и т. п. Земля идетъ къ лучшему порядку вещей сама собою, совокупнымъ дѣйствіемъ силъ природы, безъ всякой посторонней помощи, человѣческаго вмѣшательства. Этотъ прогрессъ и это законосообразное усовершенствованіе, эволюція находятъ себѣ мѣсто не въ одной какой-нибудь области явленій, но рѣшительно во всѣхъ: эволюціи подчинены не только явленія астрономическія (теорія Лапласа о происхожденіи вселенной), зоологическія (теорія Дарвина о происхожденіи видовъ) и т. п., но и нравственная. Нравственность постоянно улучшается, лю-

бовъ и справедливость берутъ перевѣсъ надъ эгоизмомъ и неправдою, право силы во взаимныхъ отношеніяхъ все болѣе и болѣе вытѣсняется гуманностію — и наступитъ когда-нибудь пора полного торжества альтруизма надъ эгоизмомъ, добра надъ зломъ; пора эта наступитъ въ свое время и такъ же естественно, какъ приходитъ весна, лѣто, старость и т. п. „Мы полюбимъ тогда человечество такъ же, какъ любимъ теперь цвѣты, свѣтъ солнца, пищу“, по Спенсеру⁵⁾. Позитивизмъ, выходя изъ идеи прогресса, тоже рассчитываетъ на лучшее будущее; горячимъ убѣжденіемъ Литтре всегда было, что непременно когда-нибудь наступитъ время всеобщаго братства, альтруизма, такъ какъ альтруизмъ развивается въ исторіи будто-бы гораздо сильнѣе эгоизма. Много въ этомъ отношеніи надеждъ возлагаютъ позитивисты на науку, просвѣщеніе, будто-бы имѣющія свойство нравственно-облагораживающее, помогающія будто-бы будущему торжеству любви надъ эгоизмомъ. Въ общемъ міровоззрѣніе позитивизма носить оптимистическій отпечатокъ: исторія есть непрерывное движеніе впередъ, постоянное улучшеніе. „Два вопроса“, говоритъ Миль⁶⁾, встрѣчаютъ насъ въ самомъ началѣ“ (соціальной динамике Ог. Конта): „существуетъ ли естественное развитіе въ дѣлахъ человечества и представляетъ ли это развитіе усовершенствованіе? Оба эти вопроса Контъ рѣшаетъ утвердительно однимъ и тѣмъ же отвѣтомъ. Естественный прогрессъ общества состоитъ въ развитіи нашихъ человѣческихъ свойствъ, преимущественно передъ животными и часто органическими атрибутами нашей природы; причемъ прогрессъ нашей человѣчности къ преобладанію надъ животностью подвигается все ближе и ближе къ цѣли, хотя и не въ состояніи вполне осуществиться. Таковъ характеръ и направленіе человѣческаго развитія или того, что называется цивилизаціей... На взглядъ Конта главнымъ дѣятелемъ въ прогрессѣ человечества представляется его умственное развитіе“. Наука должна создать счастье человѣческое на землѣ: открытія и изобрѣтенія, постоянныя усовершенствованія въ области техники помогутъ чело-

⁵⁾ Изъ реценз. въ Русск. Мысли 1884. III на кн. Фулье: «Critique des systemes de morale contemporaine» Paris 1883.

⁶⁾ «Дж. ст. Миль. Огюсть Контъ и позитивизмъ», перев. Неклюдова и Тиблена, изд. 1867 г. С.-Петербургъ, стр. 90—91.

вѣку окончательно забрать въ свои руки и покорить своей волѣ эту упрямую, теперь пока непокорную природу ⁷⁾). Въ будущемъ теперь беззащитный земледѣлецъ вполне можетъ быть спокоенъ насчетъ того, что трудъ его не пропадетъ: онъ можетъ опереться на агрономію съ ея помощницами — метеорологію, органическую химию и др. Болѣзней тоже нечего будетъ особенно страшиться: будетъ настоящая медицина (развѣ только вотъ отъ смерти не отдѣлаться)... и т. д. Общее наше заключеніе о теоріяхъ, выходящихъ изъ идеи прогресса, таково, что въ нихъ дается слишкомъ широкое и притомъ не оправдываемое дѣйствительностью примѣненіе идеи прогресса: этими теоріями природѣ обязательно навязывается то, чего въ ней нѣтъ (откуда видно, напримѣръ, что любовь беретъ перевѣсъ надъ эгоизмомъ?). Все, что говорить намъ теоріи прогресса, прекрасно, какъ *ria desideria* — и только. Этихъ *ria desideria* и не могло-бы быть, еслибы носители ихъ глубже и яснѣе понимали силу господствующаго въ природѣ зла и безпорядка, передъ которыми ничтожна всякая наука (прошлое холерное лѣто во Франціи, самой позитивной странѣ міра, хорошо показало, много-ли можно ждать отъ науки). Необходимо что-нибудь радикальное, что-нибудь необычайное, что съ корнемъ могло бы вырвать зло; природа требуетъ обновленія, а не мелкихъ палліативовъ ⁸⁾). Необходимость какой-

⁷⁾ См. какъ интересныя иллюстраціи къ этимъ *ria desideria* ст. «Прогрессъ въ природѣ» Бюхнера и «Что такое прогрессъ?» (Ст. 394—395) въ февр. кн. «Русск. Богатства» 1885 г.

⁸⁾ Правда, мы не можемъ знать, какъ чрезъ какую бы то ни было катастрофу (напр. огненный потопъ) возможно очищеніе и обновленіе земли (ясное представленіе въ этомъ случаѣ требовало бы совершеннѣйшаго ученаго всевѣдѣнія невозможнаго для человѣка); но это нисколько не должно служить сильнымъ возраженіемъ противъ необходимости обновительной и очистительной катастрофы: можно понимать необходимость сильной мѣры, можно и не знать способа приложенія ея къ дѣлу, разъ она будетъ дана намъ. Поэтому нельзя считать особенно нужными попытки нѣкоторыхъ довести до послѣдней степени ясности, почему именно огонь нуженъ и какъ земля можетъ обновиться огнемъ? Въ эсхатологическихъ брошюрахъ нѣкоего Цопова проводится мысль, что главная причина разстройства въ природѣ злыя дѣла, оставляющія послѣ себя въ атмосферѣ специфически — матеріальныя, газовидныя осадки (по его мнѣнію добрыхъ и злыхъ людей всегда окружаютъ соотвѣтственныя дѣламъ атмосферы): недоброкачественныя эти осадки и долженъ сжечь огонь (такъ понимается: «всѣ дѣла на землѣ сгорятъ!») «Какъ

нибудь міровой катастрофы для начала лучшаго порядка вещей признавали еще древніе, при чемъ охотно раздѣлялось больше то мнѣніе, что земля погибнетъ, истреблена будетъ огнемъ; *св. Іустинъ философъ* свидѣтельствуетъ:... „Сивилла и Истаспъ говорили, что тѣнное будетъ добычею огня. А такъ называемые стоическіе философы утверждаютъ, что и самъ Богъ разрѣшится въ огонь и, по измѣненіи, говорятъ, будетъ снова міръ“⁹⁾. Извѣстный нѣмецкій эсхатологъ Шплиттгерберъ (Splittgerber) находитъ слѣды подобнаго ученія у древняго греческаго философа Гераклита и у Сенеки¹⁰⁾. Особенно обращаетъ на себя его вниманіе нѣмецкая миеологія заключающимися въ ней эсхатологическими указаніями, которыя очень сходны съ Библейскими. „Замѣчательнѣйшія параллели“, говоритъ онъ¹¹⁾, „къ Библейскому предсказанію о кончинѣ міра и его обновленіи представляеть намъ нѣмецкая миеологія. По ней „когда-нибудь міръ погибнетъ въ огнѣ... и изъ пепла возникнетъ новый міръ“. Всѣ эти древнія гаданія о міровомъ концѣ получаютъ себѣ подтвержденіе въ христіанствѣ, ученіе котораго о концѣ міра принадлежитъ къ этому послѣднему разряду эсхатологическихъ гипотезъ. Какъ же учить о концѣ міра христіанство?

II.

Христіанское ученіе о концѣ міра.

Изложеніе этого ученія въ общихъ чертахъ на основаніи данныхъ Св. Писанія Нового и Ветхаго Завѣта. — Сущность этого ученія. — Мнѣнія святыхъ отцевъ о концѣ міра.

Христіанство предсказываетъ міру гибель отъ огня, но не въ смыслѣ окончательнаго истребленія этого міра, а въ смыслѣ его измѣненія, обновленія, возвращенія къ прежнему неповреж-

будетъ (измѣненіе земли), сіе должно быть изъято изъ предметовъ нашего любопытства» говорить на этотъ случай св. Григорій Нисскій (Тв-ій св. отцевъ томъ XXXVII страница 170).

⁹⁾ Сочиненія св. Іустина въ русск. переводѣ *прот. Преображенскаго*.

¹⁰⁾ «Tod, Fortleben und Auferstehung» Halle, 19. 1869. S. 176.

¹¹⁾ Ibid. S. 175.

денному міру: міровая катастрофа только реставрація, преобразование. Это предсказаніе о конечной міровой катастрофѣ заключается въ книгахъ и Ветхаго и Новаго Завѣта. Полюте, шире и яснѣе, чѣмъ гдѣ-либо, оно выражено во 2 Птр. 3, 7, 10, 12, 13. Сомнѣніе въ возможности конца міра, міровой катастрофы, которая не только нарушила бы обычный, твердо установленный порядокъ явленій на землѣ, но и уничтожила бы эту послѣднюю, по апостолу не должно и не можетъ искать себѣ опоры въ этомъ самомъ неизмѣнномъ порядкѣ, круговоротѣ и обычномъ теченіи міровой жизни: и передъ потопомъ люди могли бы говорить:... „съ тѣхъ поръ, какъ стали умирать отцы, отъ начала творенія, все остается также“ (ст. 4) но, какъ и оказалось тогда, правильность въ порядкѣ явленій не есть еще ручательство за его неизмѣнность и вѣчность. Значить, міровой конецъ наступитъ внезапно; по времени онъ совершенно совпадетъ со вторымъ пришествіемъ Спасителя на землю, — катастрофа разразится надъ міромъ, лишь только явится Славный Судья его — Господь Иисусъ Христосъ. Земля и небо вдругъ будутъ объаты огнемъ ¹³⁾; и небо, и земля разрушатся, но не окончательно, а только для того, чтобы появиться снова — лучшими, обновленными, словно какъ-бы очищенными въ огнѣ: будутъ *новое* небо и *новая* земля, на которыхъ, въ отличіе отъ прежнихъ, будетъ жить правда. Для большаго удостовѣренія во всемъ этомъ ап. Петръ ссылается на обѣтованіе самого Спасителя объ этихъ новомъ небѣ и новой землѣ. Правда, въ евангеліяхъ мы не находимъ записи этого обѣтованія — именно о *новомъ* мірѣ, но зато есть прямые слова Спасителя о концѣ міра. Мысль о концѣ міра Онъ высказывалъ часто и всегда почти въ одной формѣ, такъ въ Мѣ. XXIV, 35: „Небо и земля прейдутъ, но слова мои не прейдутъ“ (ср. Лѣ. XXI, 33), Лѣ. XVI: „Скорѣе небо и земля прейдутъ, нежели одна черта изъ закона пропадетъ“ (ср. Мѣ. V, 18). Смыслъ этихъ изреченій „небо и

¹³⁾ Св. Ефремъ представляетъ себѣ этотъ огонь въ видѣ рѣки, наполненной огненною жидкостью, на основаніи Дан. VII, 9, 10:... «Какъ снесемъ это, братія», говоритъ св. Ефремъ Сиринъ, «когда увидимъ огненную рѣку, текущую съ яростью, подобно свирѣпому морю; поодающую горы и дебри, пожигающую всю землю и *дѣла яже на ней?*» т. XIII, стр. 381 тв. св. отк.

земля прейдуть“ (т. е. уничтожатся, измѣнятся), „скорѣе небо и земля прейдуть“ яснѣе и лучше можно опредѣлить по срвн. съ Іерем. XXIII, 20—21: „Если можете разрушить завѣтъ мой о днѣ и завѣтъ мой о ночи, чтобы день и ночь не приходили въ свое время; то можетъ быть разрушенъ и завѣтъ мой съ рабомъ Моимъ Давидомъ“ (такъ же ст. 25—26). Правильно повторяющаяся смѣна, неизмѣнный порядокъ и теченіе явленій на небѣ и землѣ могутъ быть признаны образцемъ неизмѣнности и устойчивости (ср. Евкл. I, 4—9); отсюда, чтобы рельефнѣе, рѣзче выразить неизмѣнность какой-нибудь вещи, ей въ этомъ отношеніи дается преимущество даже надъ образцемъ неизмѣняемости — небомъ и землею, — и тогда получаются гиперболическія сравненія, смыслъ которыхъ всегда одинъ и тотъ же: то-то и то-то несомнѣнно, вѣрно, даже болѣе вѣрно, чѣмъ та истина, что небо и земля не прейдуть (скорѣе $2 \times 2 = 5$, чѣмъ это невѣрно). Очевидно, такимъ образомъ, приведенныя мѣста не даютъ мысли объ измѣненіи, уничтоженіи земли, дается мысль даже какъ-будто обратная: устойчивость и неизмѣняемость земли признается даже мѣриломъ, единицею мѣры неизмѣняемости всѣхъ другихъ вещей. Но въ устахъ Спасителя, пользовавшагося этою еврейскою поговоркою въ подтвержденіи неизмѣнности Божіихъ обѣтованій и опредѣленій, о вѣрности Божіей, выраженіе „небо и земля прейдуть“ и др. можетъ имѣть и буквальный смыслъ, ярче выставляя истину неизмѣняемости Божіей. Тогда подобныя выраженія будутъ значить: небо и земля, считающіяся образцомъ неизмѣняемости, и тѣ измѣнятся, ибо они не обладаютъ по себѣ свойствомъ вѣчности, неизмѣняемости: неизмѣнно одно лишь Божество (смыслъ тотъ же, что и въ Ис. 102, 26—27). Въ двухъ другихъ мѣстахъ Новаго Завѣта не дается мысли о катастрофѣ, но прямо обращается вниманіе на результатъ ея (новыя небо и земля) или на обновленіе земли: такъ св. Іоаннъ Богословъ созерцаетъ уже новое небо и новую землю (Ап. XXI, 1). Классическое мѣсто изъ Рм. VIII, гдѣ обѣщается измѣненіе твари въ новое лучшее состояніе, ея освобожденіе отъ настоящихъ страданій, приведемъ здѣсь пока цѣликомъ, безъ особенныхъ объясненій, каковыя будутъ даны ниже въ своемъ мѣстѣ. „Тварь съ надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ; потому что тварь покорила суетъ не добровольно, но

по волю покорившаго ее, въ надеждѣ, что и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣннѣю въ свободу славы дѣтей Божіихъ. Ибо знаемъ, что вся тварь совокупно стенаетъ и мучится дониндѣ; И не только она но и мы сами, имѣя начатокъ Духа, и мы въ себѣ стенаемъ, ожидая усыновленія, искупленія тѣла нашего. Ибо мы спасены въ надеждѣ“. (Ст. 19—24). Обращаемся къ Вѣтхо-Завѣтнымъ пророчествамъ. Въ 102 пс. ст. 26—27 утверждается невѣчность и будущая гибель міра. Мысль о непрочности міра выражена здѣсь картинно, конкретно, языкомъ ходячей, народной еврейской астрономіи. „Въ началѣ Ты (Господи) основалъ землю и небеса дѣло рукъ Твоихъ. Они погибнуть, а Ты пребудешь; и всѣ они какъ риза обветшаютъ и, какъ одежду, Ты переменяешь ихъ, и измѣнятся. Но ты — тотъ же, и лѣта Твои не кончатся“. Одинъ Богъ вѣченъ и неизмѣненъ; все, получившее бытіе во времени, невѣчно, начавшееся должно и окончиться (а таковы небо и земля). Небо и земля въ сравненіи съ Богомъ то же, что одежда, которая изнашивается и замѣняется новою; земля и небо тоже старѣются и клонятся къ разрушенію, — и наступить со временемъ нужда въ замѣнѣ ихъ новыми, что и сдѣлаетъ Господь. Здѣсь дается, какъ видимъ, мысль о естественномъ одряхлѣніи земли, постепенной подготовкѣ катастрофы, возможность которой заключается уже въ самой сущности земли, какъ бытія тварнаго, конечнаго. Точно то же говорится и у пр. Исаіи въ 51, 6: „Поднимите глаза ваши къ небесамъ, и посмотрите на землю внизъ, ибо небеса исчезнутъ какъ дымъ, и земля обветшаетъ какъ одежда, и жители ея также вымрутъ“...

Въ этомъ мѣстѣ нѣтъ только указанія на обновленіе земли. Самыя яснѣйшія въ Вѣтхомъ Завѣтѣ пророчества о созданіи новаго міра чрезъ истребленіе стараго находятся въ двухъ мѣстахъ пр. Исаіи. Классическое мѣсто—65, 17: „вотъ Я творю новое небо и новую землю, и прежнія уже не будутъ воспоминаемы, и не придутъ на сердца“; также: „какъ новое небо и новая земля, которыя Я сотворю, всегда будутъ предъ лицемъ Моимъ, говорятъ Господь, такъ будетъ и сѣмя ваше“ (66, 22). Можно видѣть указаніе на будущую катастрофу и въ 66, 15—16 Ис., также въ Пс. 45, 7: „Всевышній дасть гласъ Свой и растаяла земля“, въ Пс. 49, 3: „грядетъ Богъ нашъ, и не въ без-

молвіи: предъ Нимъ огонь поѣдающій, и вокругъ Его сильная буря“; довольно ясный намекъ на конецъ заключается еще въ слѣдующихъ словахъ Іова XIV, 12: „человѣкъ ляжетъ и не встанетъ; до скончанія неба онъ не пробудится, и не воспрянетъ отъ сна своего“. Нѣкоторые ¹³⁾ видятъ предсказаніе о послѣдней катастрофѣ въ Ис. 34, 4 и въ томъ мѣстѣ пророческой рѣчи Господа о кончинѣ міра ¹⁴⁾, гдѣ говорится о великихъ знаменіяхъ на небѣ, послѣ которыхъ явится на землю І. Христосъ судить живыхъ и мертвыхъ (Мѡ. XXIV, 29; Мр. XIII, 24—25; Лк. XXI, 25 — 26). Но кажется, что эти мѣста говорятъ не о послѣдней катастрофѣ, а о явленіяхъ на небѣ и землѣ, о знаменіяхъ предъ этой катастрофою (указаній на нихъ много въ Библии, напр. Іоиль 2, 10; Агг. 2, 6. 21; Ис. 13, 10. 13; 24, 23; ез. 32, 7; Іоиль 3, 15; Дѣян. 2, 20 и др.). Впрочемъ то и другое по времени, можетъ быть, не будетъ очень много раздѣлено и во всякомъ случаѣ тѣ явленія или знаменія на небѣ и землѣ, о которыхъ говорится въ Ис. 34, 4 и Мѡ. 24, 29 и др., какъ бы ихъ ни понимать (а объ этомъ будетъ рѣчь въ своемъ мѣстѣ), сами по себѣ уже представляютъ начало катастрофы, они—начало разрушенія земли и неба, первые знаки того, что разложившемуся и устарѣвшему міру приходитъ конецъ („*все воинство небесъ, т.-е. звѣзды падетъ, какъ спадаютъ... увядшій листъ со смоковницы*“, читаемъ у пр. Исаи въ 34, 4). Что въ Мѡ. 24, 29 и Мр. 13, 24—25 не имѣется въ виду послѣдняя рѣшительная катастрофа, видно изъ Лк. 21, 11. 25 — 26, гдѣ тѣ же явленія на небѣ и землѣ называются только *знаменіями* (а знаменіе—нѣчто меньшее, чѣмъ фактъ) и изъ сопоставленія съ Ап. VI, 12—15, относящагося къ тѣмъ же явленіямъ: здѣсь, въ ст. 15, говорится, что послѣ того, какъ „*произошло великое землетря-*

¹³⁾ Напр. Лотардъ въ «Die Lehre von den letzten Dingen».

¹⁴⁾ Напр. Эрстъ въ «Die Ewigkeit», Berlin 1870; также между прочимъ и св. Ефремъ Сиринъ знаменія на небѣ, преобразование земли чрезъ огонь и пришествіе Господа сливаетъ въ одно событіе: «вотъ постигнетъ насъ... день, въ который омрачится свѣтъ солнечный, и спадутъ звѣзды, въ который небо свѣтится какъ свитокъ,... въ который явится Христосъ»... (XV, 125, Тв. Св. Отц.); еще яснѣе: «отъ огня сего (огненной рѣки) рѣки оскудѣютъ,... звѣзды спадутъ, солище померкнутъ, луна мимо идетъ, небо, по написанному, *свѣтится какъ свитокъ*» (Ис. 34, 4) [Тв. Св. О. т. XIII, 381].

сеніе, и солнце стало мрачно, какъ власяница, и луна сдѣлалась, какъ кровь. И звѣзды небесныя пали на землю, какъ смоковница, потрясаемая сильнымъ вѣтромъ, роняетъ незрѣлыя смоквы свои. И небо скрылось, свившись какъ свитокъ; и всякая гора и островъ двинулись съ мѣстъ своихъ“ (ст. 12 — 14), — послѣ всего этого или при всемъ этомъ люди еще имѣли возможность скрываться въ пещерахъ и ущеліяхъ горъ: „и цари земные, и вельможи, и богатые, и тысяченачальники, и сильные, и всякій рабъ, и всякій свободный скрылись въ пещеры и въ ущелія горъ“... Ст. 13 и 14 представляютъ свободный перифразъ Ис. 34, 4¹⁵⁾. Богѣ ясныхъ, чѣмъ всѣ эти, предсказаній о преобразованіи настоящихъ неба и земли, въ Библии не находится. Четыре мѣста особенно сильно удостовѣряютъ насъ въ томъ, что нынѣшнія небо и земля не будутъ истреблены огнемъ совсѣмъ, но что они будутъ только измѣнены на лучшія — новыя; это — 2 П. 3, 13 („ожидаемъ новаго неба и новой земли“), Ап. XXI, 1 („и увидѣлъ я новое небо и новую землю; ибо прежнія небо и земля миновали“), Ис. 65, 17 („вотъ Я творю новое небо и новую землю“); 66, 22 („новое небо и новая земля, которыя Я сотворю“). Такъ. Но не будутъ-ли эти новое небо и новая земля совершенно новыми, не имѣющими никакого отношенія къ старымъ, — вновь созданными? Нѣтъ — и на этотъ отвѣтъ уполномочиваетъ насъ не только мысль о премудрости Божіей, съ которой несомнѣнимо было бы истребленіе того, что разъ уже сотворено, но и текстъ самыхъ пророчествъ, выше нами приведенныхъ. Обратимся же къ нему. Въ 102 пс. 26 — 27 послѣ слова „погибнуть“¹⁶⁾ прибавлено „измѣнится“; значить, погиб-

¹⁵⁾ Различіе, повидимому даже противорѣчивое, между Ис. 34, 4 и Ап. VI 13—14 заключается въ представленіи о томъ, какъ падаютъ звѣзды съ неба. По Исаи онѣ спадаютъ, какъ падаетъ *увядшій* листъ со смоковницы, по Иоанну — какъ падаютъ *незрѣлыя* плоды смоковницы. Но Исаи имѣетъ въ виду одну сторону дѣла, а Иоаннъ — другую: первый обращаетъ вниманіе на естественную необходимость переворота и разрушительныхъ явленій въ мірѣ вслѣдствіе его естественной дряхлости, застарѣлости, а второй — на быстроту, разрушительную силу, съ какой эти явленія совершаются.

¹⁶⁾ И слово это въ подлинномъ еврейскомъ текстѣ выражено глаголомъ авада, который не означаетъ совершенной гибели, истребленія, какъ напр. шамадъ, (первое значеніе *блуждать*) относится къ бытію измѣнчивому, неустойчивому, преходящему. Точно также думаетъ касательно παρήχθου во 2 П. 3, 10 и др., Эрнстъ въ «Die Ewigkeit» S. 87.

нетъ только внѣшній видъ, прежняя форма неба и земли. Въ Ис. 51, 6 выраженіе „исчезнуть, какъ дымъ“ не значить истребленія и дѣйствительнаго уничтоженія: по-еврейски это выражено черезъ *маллахъ*, *нималлаху*, что правильнѣе передать: разложатся на составные элементы (перв. знач. *разорвать*), развѣются, разсѣются какъ прахъ и т. п. Въ Ис. 65, 17 и 66, 22 слово *новый* выражено чрезъ *хадашиъ*, которое не значить: иной, другой, совершенно новый, не имѣющій отношенія къ старому (эти понятія потребовали бы для себя скорѣе сл. *ахеръ*, а означаетъ обновленіе стараго и употребляется часто въ значеніи: молодой или помолодѣвшій, свѣжій, напр. Лев. 26, 10; Иов. 29, 20; также въ смыслѣ „неслыханный“, напр. Еккл. 1, 9. 10; Исх. 1, 8; Ис. 33, 3. Въ Ис. 65, 17 слово *творить* выражено черезъ *бара* которое не всегда значить *твореніе изъ ничего*, оно часто употребляется въ создаваніи чего-либо особеннаго, новаго, напр. Іер. XXXI, 22; при томъ же въ 66, 22 пр. Исаии это же слово творить передано черезъ *аса*, которое значить дѣлать что-либо изъ готоваго матеріала и синонимъ глагола *лааръ*, т.-е. образовывать (ср. Бт. 1, 1. 27; V, 1, 2 съ Бт. 3, 21; VIII, 6; 1 Цр. VIII, 12; Б. 1, 7. 16; 2, 2 и др.). Главное основаніе нашей надежды на новое небо и новую землю—вѣрованіе всей церкви, издревле сохраняемое въ ней и ясно выраженное на V вселенскомъ соборѣ, осудившемъ мнѣніе Оригена, что нынѣшнія небо и земля совершенно уничтожатся и новыя будутъ вновь созданы изъ ничего. Мысль о будущей міровой катастрофѣ вообще и о сущности ея, какъ обновленія міра, встрѣчается у всѣхъ отцовъ и учителей церкви. Укажемъ, какъ она выражена у нѣкоторыхъ изъ нихъ. *Св. Іустинъ Философъ*: ...„Утверждаемъ, что міръ сгоритъ“¹⁷⁾. *Св. Иринея*: „не сущность и не вещество творенія упраздняется (ибо истиненъ и силенъ Тотъ, Кто устроилъ его), но преходитъ образъ міра сего, т.-е. то, въ чемъ произошло разстройство... Когда же пройдетъ этотъ образъ и человѣкъ обновится и возстанетъ отъ мертвоты, тогда явятся новое небо и новая земля“¹⁸⁾. *Св. Василій Великій*: ...„Міру необхо-

¹⁷⁾ Апологія. См. соч. Іустина въ р. пер. *Преображенскаго*.

¹⁸⁾ Противъ ересей (Adv. haer.), сочиненіе св. Иринея, въ р. пер. *Преображенскаго*, V, 36.

димо измѣниться, если и состояніе душъ перейдетъ въ другой родъ жизни. Ибо какъ настоящая жизнь имѣетъ качества сродныя сему міру: такъ и будущее существованіе нашихъ душъ получить жребій, свойственный своему состоянію¹⁹⁾. *Св. Макарій Великій*: „Предопредѣлено Богомъ разрушиться сему видимому творенію и перейти небу и землѣ“²⁰⁾. *Св. Кириллъ Герусалимскій*: „Будетъ скончаніе міра сего и отворенный міръ обновится. Поелику развратъ, татѣба и любодѣнія и всякій родъ грѣховъ разліяся на земли, кровь съ кровью (Ос. IV, 2) смѣсилась въ мірѣ: то, чтобы сіе чудное обиталище тварей не осталось навсегда исполненнымъ беззаконія, перейдетъ міръ сей, дабы снова явиться лучшимъ... Свѣтъ Господь небеса не для того, чтобы истребить ихъ, но чтобы опять явить ихъ въ лучшемъ видѣ“²¹⁾. *Св. Ефремъ Сириизъ*: „Въ тотъ день, когда воскреснутъ праведники, обновится небо и земля“²²⁾. Онъ же въ другомъ мѣствѣ говоритъ: „И небо, и землю обновитъ Господь при нашемъ восресеніи, и тварь освободитъ и возвеселитъ вмѣствѣ съ нами. Земля, мать наша, потерпѣла поруганіе вмѣствѣ съ нами, подверзлась проклятію за грѣшниковъ; но за праведниковъ Бодій благословитъ нашу питательницу, вмѣствѣ съ чадами ея обновитъ и ее“²³⁾. *Блаж. Иеронимъ*: „Ясно показывается, что кончина и погибель міра означаетъ не обращеніе его въ ничто, но измѣненіе въ лучшее. Равнымъ образомъ, и то, что написано въ другомъ мѣствѣ: *будетъ свѣтъ луны, аки свѣтъ солнца* (Ис. 30, 26) значить не погибель прежняго, но измѣненіе въ лучшее. Размыслимъ о сказанномъ: переходитъ образъ, а не существа. Тоже выражаетъ и св. Петръ (2 П. 3, 13).. Не сказалъ: узришь *иная* небеса и *иную* землю, но прежнія и древнія измѣнятся на лучшія“²⁴⁾. *Св. Григорій Нисскій*, признавая конецъ міра слѣдствіемъ его тварности и считая такъ же непостижимымъ конецъ, какъ непостижимо и начало міра (Евр. XI, 3), говоритъ: ...„вѣрою руководиться будемъ и слыша глаголь

¹⁹⁾ Бес. на Шестоид. I.

²⁰⁾ Хр. Чт. 1821 г., IV, 36.

²¹⁾ XV Огл. поуч.—іе.

²²⁾ Тв.—ій Св. Отцевъ т. XVIII, стр. 105.

²³⁾ Ibid. т. XX, стр. 89, 90.

²⁴⁾ Толк. на Ис. LXV.

Божій, возвѣщающій необходимую остановку существъ. А какъ она будетъ, сіе должно быть изъято изъ предметовъ нашего любопытства“²⁵⁾; однако же: ...„какъ признаешь силу Божіей воли достаточною для созданія существъ изъ несуществовавшего; такъ, преобразование созданнаго возводя къ той же силѣ, вѣримъ, не чему-либо невѣроятному“²⁶⁾. Еще: вѣрую „принимаемъ, что вселенная сотворена изъ ничего, и изученные Писаніемъ, не сомнѣваемъ, что снова будетъ преобразована въ иное нѣкое состояніе“²⁷⁾. Этотъ сонмъ свидѣтелей можно считать достаточноымъ²⁸⁾.

III.

Связь христіанскаго ученія о концѣ міра съ основными началами христіанства и очеркъ христіанской философіи исторіи.

Отличіе христіанскаго ученія о концѣ міра отъ всѣхъ другихъ вытекаетъ изъ сущности христіанскаго міровоззрѣнія, которое есть синтезъ пессимизма и оптимизма. — Мрачная сторона христіанскаго вѣрованія на міръ, стоящая въ связи съ догматомъ о грѣхопадѣніи: взглядъ на міръ и исторію на основаніи слова Божія и отцевъ церкви. — Свѣтлая сторона христіанской философіи, стоящая въ связи съ догматомъ объ искупленіи. — Цѣль и смыслъ исторіи. — Евангельскія чудеса и ихъ значеніе. — Важность возстановленія земли. — Связь его съ воскресеніемъ мертвыхъ. — Естественность конца міра. Св. Григорій Нисскій. Гипотеза Опцеля. — Когда міръ кончится? — Вѣкъ нынѣшній и будущій.

Строго говоря, христіанское ученіе о будущей участи земли не особенно нуждается во внѣшнихъ свидѣтельствахъ: оно сразу располагаетъ къ себѣ внутренне-присущими ему свойствами истинности, — оно разумно, ибо отвѣчаемъ разумной и не случайной жаждѣ въ человѣчествѣ²⁹⁾ лучшаго будущаго; оно такъ

²⁵⁾ Сл. «Объ устроеніи чловѣка» гл. XXIII, Тв—ій Св. Отцевъ т. XXXVII, стр. 170.

²⁶⁾ Ibid. стр. 173.

²⁷⁾ Ibid. стр. 175.

²⁸⁾ Что есть еще у другихъ отцевъ, см. Православное Догматическое Богословіе пр. Макарія, т. II, изд. 3, 1868 г., стр. 646.

²⁹⁾ Нѣмецкій ученый Шплитгерберъ одно изъ доказательствъ будущаго очн-

необходимо въ системѣ христіанскаго вѣроученія и связь его съ существеннѣйшими чаяніями и вѣрованіями такъ очевидна, что еслибы даже не было внѣшнихъ указаній на это ученіе въ Библии, то и тогда христіане рѣшали бы вопросъ о будущей судьбѣ міра не иначе, чѣмъ какъ велить это ученіе. Попробуемъ показать разумную необходимость этого ученія, дать ему разумное освѣщеніе съ точки зрѣнія основныхъ началъ христіанскаго міровоззрѣнія и основныхъ чаяній христіанскихъ.

Въ концѣ міровой драмы, разыгрывавшейся въ продолженіе тысячелѣтій, разражается надъ міромъ грозная разрушительная катастрофа и изъ обломковъ и пепла стараго, негоднаго міръ возникаетъ въ блескѣ неслыханной красоты міръ новый—таково христіанское ученіе о послѣднихъ судьбахъ міра, и въ этомъ ученіи, какъ нельзя лучше, выражается истинный характеръ, сущность христіанскаго міровоззрѣнія вообще, которому совершенно чужды узкія крайности и односторонность философскихъ системъ. Христіанство—ни оптимизмъ, ни пессимизмъ—въ томъ смыслѣ, какъ ихъ понимаютъ: оно выше того и другого въ отдѣльности, въ тоже время оно включаетъ въ себя, миритъ обѣ

шенія и обновленія міра (die Weltverklärung) видитъ въ поэзій и искусствѣ, которыя, по его мнѣнію, необходимо предполагаютъ, какъ свою основу, потребность человѣчества въ иное, лучшемъ мірѣ, иной—вышей и лучшей реальности (дѣйствительности), чѣмъ эта настоящая. Поэзія—инстинктивное предчувствіе лучшаго міра, она своего рода пророчество, только *скрытое* («die stille Prophetie», выражается Шплиттгерберъ), неясное. «Идеальныя созданія живописи и ваенія... какъ и поразительныя картины природы въ поэзій едва-ли бы такъ сильно могли дѣйствовать на наше сердце, еслибы въ нихъ, въ существѣ дѣла, не было бы истины, не содержалось пророчесвеннаго указанія на высшую дѣйствительность, нѣкогда имѣющую открыться намъ. Когда художнику творческою кистью удастся набросать на полотнѣ ландшафтъ, полный красоты, гармоніи и совершенства, какихъ не найдешь въ цѣломъ мірѣ, тогда развѣ не похоже на первый лучъ утренней зари изъ того міра, то нѣчто идеальное, чѣмъ вѣетъ отъ этого художественнаго созданія (der ideale Hauch)? Или въ тѣхъ созданіяхъ скульптурныхъ античнаго міра, матеріаломъ которымъ были грубый камень и руда и которымъ не смотря на то мы и теперь еще удивляемся, видя въ нихъ выраженіе идеальной человѣческой красоты,—развѣ можно видѣть что-нибудь иное, кромѣ пророчесвеннаго намеча на высшую реальность, на просвѣтленную матеріальность (verklärte Leiblichkeit), доступная искусству только именно въ этой формѣ образа (Bild), внѣшности (Schein)». Указанное сочиненіе, стр. 226—227.

эти крайности, — оно есть органической синтезъ ихъ. Такимъ христіанство является и въ отношеніи даннаго вопроса: съ одной стороны оно заставляетъ видѣть въ перспективѣ историческаго существованія человѣчества всеобщую грозную катастрофу и такимъ образомъ не позволяетъ мечтать и убаюкивать себя грезами о будущемъ счастьи на землѣ, о имѣющей нѣкогда наступить всеобщей гармоніи, о постоянномъ прогрессѣ — и мало ли еще о чемъ мечтаютъ? Съ другой стороны, признавая возможность возрожденія міра къ лучшему, христіанство этимъ самымъ заявляетъ о несостоятельности пессимистическаго міровоззрѣнія. Міръ не настолько дуренъ и не такъ плохо устроенъ (какъ утверждаетъ механическими теоріями и Э. Гартманомъ), чтобы желать и ожидать лишь только его разрушенія, совершеннаго и окончательнаго истребленія; вмѣстѣ съ тѣмъ не все въ немъ такъ исправно, чтобы не оставалось возможности разрушенія и чтобы лишне было желаніе его исправленія, — таково по существу своему христіанское ученіе о судьбѣ видимаго міра, таково воззрѣніе христіанства на міръ, на исторію. Оно заставляетъ трезво и просто смотрѣть на вещи, не допуская ни преувеличенно розовыхъ, ни преувеличенно темныхъ очковъ и не позволяя увлеченій ни въ сторону исключительно надежды, ни въ сторону исключительно разочарованій и уныло-апатичнаго фатализма.

Міръ долженъ разрушиться, въ настоящемъ своемъ состояніи онъ не можетъ быть ареною человѣческой исторіи, не годится для этого — такова первая половина христіанскаго ученія о судьбѣ видимаго міра, звучащая строгимъ приговоромъ надо всѣмъ, что совершается подъ солнцемъ, — надъ природою и исторіею. Христіанство глубже, шире и яснѣе, чѣмъ какая-либо философія раскрываетъ намъ силу господствующаго въ природѣ и человѣчествѣ зла и нестроенія, и никакой пессимистической философіи не удавалось такъ сильно и глубоко-прочувствованно понять зло. Нѣтъ, христіанство не позволяетъ сердцу человѣческому мириться съ данною дѣйствительностью: этотъ міръ для него *юдоль плача, темница*, скучное и грязное временное жилище, въ которомъ все — „похоть плоти, похоть очесъ и гордость житейская“ (1 Ио. 2, 16), въ которомъ ничего нельзя и не слѣдуетъ любить („не любите міра, ни того, что въ мірѣ“ ст. 15).

Оно заставляетъ насъ смотрѣть на землю какъ на постоянный дворъ, гостиницу, а на себя какъ на *странниковъ и пришельцевъ*, которые случайно и мимоходомъ забрели сюда и спѣшатъ въ свое настоящее отечество, которое у нихъ не здѣсь, на землѣ а на небѣ (Евр. XIII, 13 — 14; 1 Петр. 2, 11). И въ самомъ дѣлѣ, что привлекательнаго можетъ быть для человѣка въ этомъ мѣрѣ? Въместо счастья не даетъ ли онъ ему безконечную цѣпь страданій — самыхъ разнообразныхъ? Удовлетворяется ли вполнѣ на землѣ хоть одно самое законное, разумное стремленіе духа человѣческаго? Жизнь — одно сплошное разочарованіе, одна скорбь. „Человѣкъ рождается на страданіе, какъ искры, чтобы устремляться вверхъ“ (Іов. V, 7). „Человѣкъ, рожденный женою враткодневенъ и пресыщенъ печалами: какъ цвѣтокъ, выходитъ и опадаетъ; убѣгаетъ какъ тѣнь, и не останавливается“ (Іов. XIV, 1—2). „Всѣ дни его — скорби, и его труды — безпокойство; даже и ночью сердце его не знаетъ покоя“ (Еккл. 2, 23). „Дней лѣтъ нашихъ семьдесятъ лѣтъ; и самая лучшая пора ихъ — трудъ и болѣзнь, ибо проходятъ быстро и мы летимъ“ (Пс. 90, 10). Вся жизнь проходитъ въ борьбѣ и погонѣ за призраками счастья, но на землѣ — все миражъ: и радости мірснія (Еккл. 2, 3, 10. 11; 11, 8), и богатство (Еккл. 2, 4—11); всѣ затѣи, всѣ проекты и мысли человѣка о будущемъ лучшемъ — миражъ: „Господь знаетъ мысли человѣческія, что онѣ суетны“ (Пс. 93, 11); ничего новаго для счастья онъ не придумаетъ, и всякій трудъ его въ этомъ отношеніи бесполезенъ (Еккл. 1, 3; 2, 11. 18—23. 26); все въ жизни — суета (Еккл. 1, 14. 2; 2, 17; 12, 10), Ни матеріальныя, ни высшія духовныя потребности здѣсь неудовлетворяются. Человѣкъ долженъ считать себя счастливымъ, если онъ досыта наѣдается и пьетъ, — и это не всегда бываетъ: „не во власти человѣка и то благо, чтобы ѣсть и пить“ (Еккл. 2, 24). Не удовлетворяется и интеллектуальная потребность знанія; она приноситъ болѣе горя, чѣмъ радости человѣку, „потому что во многой мудрости много печали; и кто умножаетъ познанія, умножаетъ и скорбь“ (Еккл. 1, 18) — между прочимъ потому, что жажда знанія только раздражается, а не удовлетворяется; человѣку всегда суждено бродить въ потемкахъ. „Какое же преимущество мудраго передъ глупымъ, бѣдняка, умѣющаго ходить, передъ живущими. Лучше видѣть глазами, нежели бродить душею“

(Еккл. VI, 8—9). Нравственные потребности тѣмъ менѣе удовлетворяются: міръ полонъ неправды и нечестія, зло здѣсь торжествуетъ, а правда принижена. „У сиротъ уводятъ осла, у вдовы берутъ въ залогъ вола. Бѣдныхъ сталкиваютъ съ дороги... Нагіе ночуютъ безъ крова... Отъ горныхъ дождей мокнуть и жмутся къ скалѣ... Отторгаютъ отъ сосцевъ сироту и съ нищаго берутъ залогъ... Заставляютъ ходить нагими и голодныхъ кормятъ колосьями. Въ городѣ люди стонутъ, и душа убиваемыхъ вопіетъ“ (Іов. XXIV). „Всему и всѣмъ—одно: одна участь доброду и злуду“ (Еккл. VI, 2); „и обратился я, и видѣлъ подъ солнцемъ, что не проворнымъ достается успѣшнй бѣгъ, не храбрымъ—побѣда, не мудрымъ—хлѣбъ, и не у разумныхъ богатство, и не искуснымъ благорасположеніе, но время и случай для всѣхъ“ (ст. 11). „И обратился я, и увидѣлъ всякія угнетенія, какія дѣлаются подъ солнцемъ: и вотъ слезы угнетенныхъ, а утѣшителя у нихъ нѣтъ; и въ рукѣ угнетающихъ ихъ—сила, а утѣшителя у нихъ нѣтъ. И ублажилъ я мертвыхъ, которые давно умерли, болѣе живыхъ, которые живутъ доселѣ; а блаженнѣе ихъ обоихъ тѣ, кто еще не существовалъ, кто не видалъ злыхъ дѣлъ, какія дѣлаются подъ солнцемъ. Видѣлъ я также, что всякій трудъ и всякій успѣхъ въ дѣлѣ производитъ взаимную между людьми зависть“ (Еккл. 4, 1—4). При такихъ условіяхъ нечего и думать объ удовлетвореніи нравственныхъ потребностей; вообще, душа человѣческая не можетъ чувствовать себя здѣсь удовлетворенною,—что бы она ни предпринимала, никогда не подавить ей скуки и тоски недовольства и разочарованія, ѣдкое, гложущее ощущеніе горечи бытія. Этой земли и всего, что въ ней есть, стало бы, пожалуй, на животнаго, но человѣка все то не удовлетворить. Съ горькою ироніею Екклезіастъ замѣчаетъ: „всѣ труды человѣка для рта его, а душа его не насыщается“ (6, 7; тоже въ I, 8). Не темница ли для человѣка послѣ этого земля, которую онъ такъ любитъ, на которой онъ не прочь бы жить вѣчно? Не въ правѣ ли былъ Псалмопѣвецъ видѣть въ этой копошащейся на землѣ жизни одинъ лишь *стонъ узниковъ* (Пс. 101, 21)? Да, міръ въ настоящемъ его видѣ жалокъ, онъ жалокъ, онъ полонъ скорбей и неустройства, „ибо знаемъ, что вся тварь совокупно стонаетъ и мучится... и не только она, но и мы сами... и мы въ себѣ стонаемъ“ (Рим.

VIII, 22. 23). Этимъ убѣжденіемъ въ испорченности всего существующаго, въ непригодности міра для человѣка проникнуты всѣ истинные христіане. „Въ мірѣ нѣтъ ничего твердаго и постояннаго“, говоритъ Антоній Великій, „потому что нѣтъ ничего добраго... Вездѣ видны коварство и злоба, вездѣ господствуетъ обманъ... Изсякла любовь... Искренность почитается за ничто... Смиреніе сдѣлалось постыднымъ... Истина изгнана и ложь царствуетъ на землѣ“³⁰). „По моему мнѣнію“, говоритъ Григорій Богословъ, „мы ничего незначашія однодневныя твари... У всѣхъ (животныхъ) готовая пища, всѣмъ пиръ даетъ земля... Жизнь ихъ не обременена трудами... Они здоровы, сильны, красивы... Безтрепетно теряютъ жизнь... Звѣрь, умирая, не боится никакого зла. Посмотри же на жалкій родъ человѣческій; тогда и самъ скажешь со стихотворцемъ: „нѣтъ ничего немощиѣ человѣка.. Если вѣрно уставить вѣсы и взвѣсить все, что въ жизни пріятнаго и что непріятнаго, то одна чаша, до верха нагруженная зломъ, пойдетъ къ землѣ, а другая, напротивъ, съ благами жизни, побѣжитъ вверху. Война, море, воздѣлыванье земли, трудъ, разбойники, пріобрѣтеніе имущества, описи имѣній, сборщики податей, ходатаи по дѣламъ, записи, судьи, неправдивый начальникъ—все это еще дѣтскія игрушки въ многотрудной жизни человѣка. Посмотри и на пріятность жизни: пресыщеніе, обремененіе, пѣніе, смѣхъ, гробъ, всегда наполненный сотлѣвшими мертвецами; брачныя дары, бракъ, бракъ второй, если расторгся прежній, прелюбодѣи, поимка прелюбодѣевъ; дѣти—тревожная скорбь; красота—невѣрная приманка.. все это какъ шаръ летающій изъ рукъ въ руки у молодыхъ людей... Все здѣшнее—смѣхъ, пухъ, тѣнь, призракъ, роса, дуновеніе, перо, паръ, сонъ, волна, потокъ, слѣдъ корабля, вѣтеръ, прахъ, кругъ вѣчно кружащійся, возобновляющій все подобное прежнему, и неподвижный, и вертящійся, и разрушающійся, и непремѣнный—во временахъ года, дняхъ, ночахъ, трудахъ, смертяхъ, заботахъ, забавахъ, болѣзняхъ, паденіяхъ, успѣхахъ... Такова здѣшняя участь“³¹)... Но что говорить о людяхъ?... Все имѣетъ свои го-

³⁰) Хр. Чт. XX, 1825 г., стр. 181, 182.

³¹) Сл. «О малоцѣнности вѣшняго человѣка и суетѣ настоящаго», т. IV, стр. 246, 265, 266, 267, 268.

рести. И земля не непоколебима; и ее приводить въ содроганіе-вѣтръ. Времена года стремительно уступаютъ мѣсто одно другому. Ночь гонить день; буря помрачаетъ воздухъ, солнце затмѣваетъ красоту звѣздъ, а облако—красоту солнца. Луна возраждается вновь. Звѣздное небо видно лишь вполонину²²⁾ О, какъ продолжительною сдѣлали жизнь бѣдствія! Долго-ли мнѣ сидѣть у гноища?... Ничего нѣтъ для меня новаго, всѣмъ я пресыщенъ. (Царь мой)! другую даруй мнѣ жизнь и другой даруй мѣръ, для котораго охотно несу всѣ тяжести трудовъ²³⁾. Такова одна сторона христіанскаго воззрѣнія на мѣръ, сторона мрачная, пессимистическая, если можно такъ выразиться; но другою свѣтлою стороною, можно сказать, заслоняется эта темная: зло въ мѣръ, не смотря на всю свою силу, случайно и поправимо, оно можетъ и будетъ исправлено, болѣе: оно уже исправляется—постепенно, правда, невдвугъ, но вѣрно; совершенное искорененіе зла—вотъ конечная цѣль міроваго процесса и исторіи, цѣль, въ которой съ каждымъ шагомъ мы подвигаемся все ближе и ближе, хотя время совершеннаго ея осуществленія отъ насъ скрыто. Зло случайно въ мѣръ и не заключается въ первоначальной природѣ вещей, оно — слѣдствіе грѣха: не было бы грѣха, не было бы и нестроенія ни во вѣшней природѣ, ни во внутренней природѣ духа человѣческаго. Любовь Божія совершенно истребляетъ грѣхъ; освобожденіе отъ грѣха начинается съ самаго момента грѣхопаденія и идетъ черезъ всю исторію человечества, употребляя для этого различныя средства (Евр. 1, 1). Но разъ грѣхъ уничтоженъ—уничтожены и всѣ слѣдствія его: ухудшеніе духовной природы человѣка, болѣзни, смерть и т. д., словомъ—все то нестроеніе, которое со грѣхомъ вошло въ мѣръ. Все возвращается человѣку (и съ избыткомъ) что онъ потерялъ черезъ грѣхъ: и добрая совѣсть, и знаніе, и красота, и здоровье, и безсмертіе; ему возвращается во всей красѣ прежній, а можетъ-быть и лучший, мѣръ (Бт. 1, 31 и Экл. 3, 11), мѣръ, въ которомъ небеса дѣйствительно могутъ повѣдать славу Божию (Пс. 18, 1 и 88, 5), могущество Его

²²⁾ Сл. 10 «О человѣческой природѣ», ib. 262.

²³⁾ Ibid. 269. Во всѣхъ этихъ выдержкахъ очень сильно и полно выражается христіанское настроеніе; оттого-то мы и не поскупились на нихъ.

(Ис. 67, 34; Ис. 40, 26), правду (Ис. 49, 6 и 96, 6) и мудрость (Ис. 135, 6; Иер. 10, 12; 51, 15; и Прт. 3, 19); возвращается земля, которая не раститъ уже ему одни „тернія и волчцы“ (Б. 3, 18); на которой человекъ опять можетъ быть полнымъ господиномъ (Б. 1, 28) и пр. Но это въ дѣйствительности пока еще не совершилось: полное уничтоженіе слѣдствій грѣха возможно только съ полнымъ уничтоженіемъ самого грѣха и несовершенства нравственнаго, а эти не могутъ уничтожиться совсѣмъ, пока человекъ во плоти. Обновленіе и возстановленіе міра, такимъ образомъ, поставляется съ необходимою, тѣсною связью съ воскресеніемъ мертвыхъ: то и другое заканчиваютъ этотъ міръ. Полное спасеніе въ будущемъ, „ибо мы спасены въ надеждѣ“ (Рм. 8, 24). Впрочемъ, начало обновленія міра (хотя только начало) можно видѣть уже въ чудесахъ, которыя совершалъ Господь І. Христосъ во время Своей земной жизни, въ чудесахъ, возвращавшихъ природу на путь ея нормальной дѣятельности; эти чудеса — начало и залогъ освобожденія человека отъ неразумной природы, свободы отъ *рабства тлѣннѣю* (Рм. 8, 21). Безчисленныя исцѣленія, совершенныя Спасителемъ показываютъ, что болѣзнь не должна существовать; не будетъ ни слѣпыхъ (Мѣ. IX, 27—31; Ио. IX, 1—7), ни прокаженныхъ (Лк. V, 12—23), ни разслабленныхъ (Мѣ. IX, 2—7), ни глухонѣмыхъ (VII, 32—35), не будетъ ни горячки (Мр. 1, 30—31) ни водянки (Лк. 14, 2—4), ни какихъ-либо другихъ болѣзней не будетъ, наконецъ, смерти (Мѣ. IX, Лк. VIII, Мр. V; Лк. VII 12—15; Ио. XI, 11—14). Стихія будутъ послушны человеку и безвредны для него; не будетъ разрушительныхъ бурь (Мѣ. 14, 32—33; Мр. VI, 51; Ио. VI, 18. 21), голода (Мѣ. 14; Мр. 8; Лк. 9; Ио. 6), и т. п. Все это залогъ будущаго полнаго возстановленія природы. Хотя еще не совершилось *de facto* это возстановленіе, но мы въ немъ совершенно увѣрены. Если грѣхъ истребленъ, то будутъ истреблены и слѣдствія его; если человекъ возстановленъ и исцуженъ, если съ него снято проклятіе (Гал. 3, 13), то и земля и вся тварь будетъ возстановлена, и съ нею, неповинной, будетъ снято проклятіе, „ибо тварь покорилась суетѣ не добровольно, но по волѣ покорившаго ее“ (Рм. 8, 20), она „съ надеждою ожидаетъ отвроченія сыновъ Божіихъ“ (ст. 21). Пусть человекъ освобожденъ отъ язвъ грѣха и

смерти—этого было бы еще мало, искупленіе представлялось бы незаконченнымъ, чувствовался бы въ немъ пробѣлъ, еслибы міръ не былъ исправленъ и обновленъ. Въ самомъ дѣлѣ, что-стало бы въ противномъ случаѣ съ опредѣленіемъ Божиимъ, даннымъ человѣку: „раститесь, множитесь и *наполняйте землю*“ (Б. 1, 28)? Между тѣмъ, слово Божіе должно быть неизмѣннымъ и *дѣйствительнымъ*.. Съ другой стороны, не была ли бы эта земля темнымъ пятномъ на свѣтломъ фонѣ мірозданія, не нарушала ли бы она своимъ бесполезнымъ и безцѣльнымъ существованіемъ мировой гармоніи? Несомнѣнно такъ. Нѣтъ, человѣкъ далеко не все получить, если не будетъ возвращена ему его земля, омоченная слезами тысячеклѣтныхъ страданій и потомъ трудовъ его, земля, съ которою у него существуетъ тѣсная, органическая и совсѣмъ уже не случайная связь: человѣкъ в вышелъ-то изъ земли, земля—въ полномъ смыслѣ его мать, для земнаго существованія онъ и созданъ, ибо только на *этой* землѣ опредѣлено человѣку жить и совершенствоваться, зрѣть и раскрывать полноту жизни своего духа. Прекрасно замѣчаніе Шплиттгербера: „земля ²⁴⁾ создана по первоначальному Божию плану для человѣка, а человѣкъ для земли, вѣдь человѣкъ не есть какой-нибудь случайный членъ въ земной твари, но ея глава и ея вѣнецъ“. Человѣкъ долженъ жить на землѣ. Правда, „въ домъ Божіемъ обитателей мною (Іо. XIV, 2), но земля-то ужъ непременно должна предъявить свои законныя права на своего законнаго обитателя, на своего законнаго царя и хозяина—человѣка, „ибо такъ говоритъ Господь, сотворившій небеса: Онъ, Богъ, образовавшій землю и создавшій ее; не напрасно сотворилъ ее: Онъ образовалъ ее для жительства: Я Господь и нѣтъ никого“... (Ис. 45, 18). Но, чтобы стать жилищемъ для людей, которые воскреснутъ съ прославленными тѣлами, земля должна совершенно измѣнить свой внѣшній видъ соотвѣтственно этому измѣненію въ людяхъ, она должна превратиться въ рай ²⁵⁾. Такимъ образомъ, преобразование земли находится въ тѣсной

²⁴⁾ Цитов. — соч. — S. 239.

²⁵⁾ Будетъ ли кромѣ земли еще гдѣ-нибудь рай, не знаемъ; знаемъ только, что земля будетъ мѣстою рая: таковою она изображается во многихъ мѣстахъ Св. Писанія, напр. въ Ис. 60, 19—21; 65, 17—25; Мф. V, 5 и особ. Апок. XXI г.

связи и въ зависимости по отношенію къ воскресенію мертвыхъ: отъ воскресенія зависитъ не только время, когда должно совершиться преобразование, но и самая его необходимость: преобразование міра должно быть, потому что будетъ воскресеніе мертвыхъ; въ отношеніи же ко времени связь эту можно выразить такъ: преобразование земли будетъ не прежде воскресенія, то и другое должно совершиться совмѣстно. Когда наступитъ полное возстановленіе міра — вопросъ праздный и не по силамъ намъ: „*мѣсть наше вразумити времена и лѣта*“ (Д. А. 1, 7). Одно съ несомнѣнностью должно утверждать, что исторія шагъ за шагомъ идетъ къ развязкѣ и что эта послѣдняя постепенно и естественнымъ путемъ подготавливается въ ней, кончина міра наступитъ какъ зрѣлый плодъ тысячелѣтней исторіи его, а не *ex abrupto*, она будетъ въ истинно-библейскомъ смыслѣ *полнотою времени*, какъ было явленіе Бога въ міръ, Сына Божія во плоти. Кончина міра называется въ Св. Писаніи жатвою — словомъ, которое какъ нельзя лучше выражаетъ естественность, натуральность конца (Мѣ. XIII, 30, 39); ничего насильственнаго, внезапнаго нѣтъ въ концѣ, міръ самъ идетъ къ нему, онъ зрѣетъ для конца, какъ созрѣваетъ хлѣбъ на полѣ для жатвы, онъ наступитъ такъ же, какъ наступаютъ весна, старость и т. п. „И сказалъ (Господь ученикамъ Своимъ) притчу: посмотрите на смоковницу и на всѣ деревья. Когда они уже распускаются, то, видя это, знайте, что близко Царствіе Божіе“ (Лк. XXI, 29—31 ср. Мѣ. XXIV, 31—32) *Св. Григорій Нисскій* представляетъ кончину и разрушеніе міра не внѣшнимъ какимъ-либо по отношенію къ міровой жизни, не насильственно относящимся къ ней событіемъ, но событіемъ законосообразнымъ, разумнымъ, плотно входящимъ въ контекстъ міровой жизни; онъ видитъ „законъ, по которому не вдругъ совершается переходъ отъ жизни скорбной къ вождѣльному состоянію, но опредѣленное нѣкое время продолжавшаяся тяжкая и тѣлесная эта жизнь ждетъ конца, исполненія всего“³⁶). „Поэтому и намъ надлежитъ не скорбѣть о кратковременномъ замедленіи уповаемаго... Если кто предскажетъ какому-либо опытному человѣку,

³⁶) Св. «Объ устройствѣи чловѣка» XXII гл. Тв—ій св. отцевъ т. XXXVII, стр. 164.

что во время лѣта будетъ собраніе плодовъ, наполнятся хранилища, и трапеза будетъ полна снѣдой во время сего обліія: то суетенъ будетъ онъ, если поспѣшить желать наступленія этого времени, когда еще должно съять .. Время, хочеть ли, не хочеть ли кто, непременно наступитъ въ опредѣленный срокъ⁴⁷⁾. Это время наступитъ, когда христіанство исполнитъ свою миссію на землѣ, когда закваска закваситъ все тѣсто (Мѡ. 13, 33). когда вѣтви древа христіанскаго покроютъ собою всю землю (ср. Мѡ. 13, 31—32 съ Мѡ. 24, 14). Для этого прежде всего христіанство должно быть проповѣдано всему міру, а потомъ еще должно назначить неопредѣленно—продолжительный періодъ времени для его усвоенія, для переживанія христіанскихъ началъ. Христіанство должно быть съ внутренней стороны выжито, прочувствовано во всей глубинѣ и по всѣмъ направленіямъ. Міръ будетъ стоять, пока человѣчество еще будетъ способно къ духовному броженію, пока еще въ немъ бьется жизнь; когда оно уже все рѣшится и ему ничего не останется переживать и потому лѣнь и апатія заступятъ мѣсто духовной энергіи—человѣчеству конецъ, а съ нимъ и міру: все созрѣло и перезрѣло, все одряхлѣло и сдѣлалось неспособнымъ въ жизни; закваска стала излишнею: нечего заквашивать, ибо броженіе, жизнь невозможны. Къ концу міра ясно обозначится одряхлѣніе всего, что въ немъ есть: и природы, и человѣчества. Все будетъ тогда представлять самую жалкую и печальную картину старости, ни къ чему не-

⁴⁷⁾ Ibid. 169. По мнѣнію Григорія Нисскаго кончина міра наступитъ тогда, когда прекратится въ немъ «распространеніе рода человѣческаго» обычнымъ путемъ, который все-таки не можетъ считаться для человѣка естественнымъ и приличнымъ, а это прекращеніе будетъ, когда исполнится Богомъ «опредѣленное число душъ»; «когда полнота человѣческаго естества въ предузданной мѣрѣ достигнетъ конца потому—что не потребуетъ уже никакого приращенія къ числу душъ»... Ibid 166. 167. Это нѣсколько напоминаетъ новѣйшую гипотезу о концѣ земли современнаго ученаго Оппеля, который въ недавно прочитанной имъ въ Бременѣ лекціи рядомъ вычисленій доказалъ, что нынѣшнее населеніе земли 1453 мил. можетъ со временемъ дойти до 18000 мил.—и тогда конецъ міру: совершенно изъ эксплуатируемая и истощенная земля совѣмъ откажется питать человѣчество и наступитъ общая смерть людей и природы». «Еженед. Обзор». 1885 г. № 64. О концѣ исторіи подобнымъ же образомъ думаетъ и А. Брандтъ въ ст. «Численное равновѣсіе животныхъ въ борьбѣ за существованіе». См. «Нива» 1879 г. № 21, стр. 414.

тодной, разложенія и разрушенія; вездѣ все отцвѣло, одряхлѣло, неспособно къ дальнѣйшему движенію. Понажемъ эту картину— въ томъ видѣ, какъ рисуется ея само слово Божіе. Въ государственномъ и социальномъ порядкѣ всюду неустройство, перевороты, колебанія. Въ международныхъ отношеніяхъ будетъ господствовать не тотъ вождѣльный миръ, о которомъ мечтаетъ нынѣшняя цивилизація, а самая свирѣпая вражда, какой миръ не видалъ еще отъ самаго начала своего: „возстанетъ народъ на народъ и царство на царство“ (Мр. XIII, 8); внутри же государствъ—смѣтенія (ст. 8). Такимъ образомъ социальнo-политическій строй представляется въ основѣ поколебленнымъ. Развращеніе нравственное достигнетъ крайнихъ предѣловъ: вмѣсто любви „умножатся беззаконія“ (Мѡ. 24, 13) и люди будутъ успѣвать во всевозможныхъ порокахъ (2 Тмѡ. III, 1—9); религиозное чувство оскудѣетъ (1 Тѡ. IV, 1—2 и 2 Тѡ. III, 8); наука будетъ пропѣвѣвать, и много будутъ трудиться для нея, но въ познаніи истины успѣха не будетъ (2 Тмѡ. 3, 7). Вообще, послѣднее время будетъ временемъ крайняго измельчанія духа человѣческаго, который сведетъ свои потребности на *minimum*, да и въ этомъ минимумѣ (нравственность, религія и наука) онажется бесплоднымъ; люди будутъ неспособны и недостойны жить, ибо они перестанутъ быть и людьми-то и унизятся до животныхъ, которымъ ничего не нужно, кромѣ удовлетворенія органическихъ, животныхъ потребностей (Мѡ. 24, 37—39). Если обратиться отъ людей къ природѣ, то и въ ней замѣтимъ слѣды явнаго разложенія и разрушенія. Законы природы перестанутъ дѣйствовать съ прежнею силою и правильностью, производительная сила ея ослабѣваетъ: оскудѣніе почвы и вслѣдствіе этого повсемѣстный голодъ, заразные эпидеміи, землетрясенія „ужасныя явленія“ на землѣ и небѣ—метеорологическія и астрономическія—все это знаки того, что механизмъ природы разстроился и отказывается работать. Все въ немъ развинтилось, расклевилось, поломалось, и оттого все выходитъ не такъ, какъ слѣдовало бы: то слишкомъ изобильный дождь, то засуха, то бури, то затишье; земледѣльцу уже нечего дѣлать на полѣ, моряку—на морѣ, и „люди будутъ издыхать отъ страха и ожиданія бѣдствій, грядущихъ на вселенную“ (Мѡ. 24, 7; Мр. 13, 8; Лк. 21, 11. 25). Вотъ какую картину рисуется св. *Ефремъ Сиринъ*

для времени передъ вторымъ прішествіемъ: „...Будутъ... тяжкіе глады, продолжительныя язвы, непрестанныя землетрясенія, повсюду оскудѣніе пищи, великая скорбь, повсюду тѣснота, непрестанныя смерти, великій страхъ, внезапный трепеть. Тогда небеса не дадутъ дождя, земля не будетъ приносить плодовъ, источники иссякнутъ, рѣки иссохнутъ. Трава не будетъ расти, не покажется на землѣ зелени; деревья померзнутъ въ корняхъ и не дадутъ отпрысковъ; рыбы и киты въ морѣ изомрутъ. И море издастъ такое заразительное зловоніе и такой страшный шумъ, что люди будутъ падать безъ чувствъ и умирать со страха“³⁹⁾. Отъ этого одряхлѣнія и разложенія природы одинъ только шагъ къ ея полной смерти, разрушенію. Такимъ образомъ, конецъ является естественнымъ и необходимымъ звѣномъ въ цѣли міровыхъ явленій, завершительнымъ моментомъ міроваго процесса, органически входящимъ въ этотъ послѣдній; новый міръ и будущій вѣкъ (αἰὼν μελλων) естественнымъ плодомъ міра этого вѣка настоящаго (αἰὼν οὐτος). По замѣчанію Э. Гюдера, міръ настоящій и будущій такъ органически связаны между собою, что „только окончаніе одного дѣлаетъ возможнымъ возникновеніе другаго, и съ началомъ одного становится возможенъ конецъ другаго... Поэтому отношеніе ихъ другъ къ другу то же, что въ отношенія сѣянія и роста къ жатвѣ и уборкѣ, собиранію плодовъ (Einsammlung)“⁴⁰⁾. Для новаго міра нужно разрушеніе стараго, какъ тлѣніе зерна—для растенія, какъ смерть—для воскресенія: „то, что ты сѣешь, не оживетъ, если не умретъ“ (1 Кор. XV, 36) и: „истинно, истинно говорю вамъ: если пшеничное зерно, падши въ землю, не умретъ, то останется одно; а если умретъ, то принесетъ много плода“ (Іоан. XII, 24). „Эта земля“, говоритъ Шплиттгерберъ⁴⁰⁾, „должна обновиться въ огненной могилѣ“ (Feuerggrab) и, хотя въ пной формѣ „по все-таки пережить тотъ же процессъ разложенія и гніенія, какому подвергается наше тѣло, для прославленія... Кончина міра есть какъ

³⁹⁾ Сл. 94 «На прішествіе Господне» (2) Тв—ій т. XV, стр. 124.

³⁹⁾ «Die Lehre von d. Erschöpfung Iesu Christi unter d. Todten» — Bern 1853. S. 102.

⁴⁰⁾ «Tod, Fortleben und Auferstehung» S. 175.

бы смерть, обновленіе міра — воскресеніе тварей“ Въ этомъ прекрасномъ сравненіи конца міра со смертію, а обновленія съ воскресеніемъ — болѣе, чѣмъ просто удачная метафора.

IV.

Исслѣдованіе подробностей, относящихся къ сущности и характеру будущаго преобразованія міра.

Различеніе между практическимъ и теоретическимъ значеніемъ эсхатологій. — Рай по описанію Св. Писанія и святыхъ отцевъ. — Смыслъ этихъ описаній. — Психологическія основанія нашихъ *vis desideria*, относящихся къ будущности земли. — Воскресеніе мертвыхъ, какъ залогъ того, что эти *vis desideria* исполнятся, и какъ образецъ того, какимъ образомъ они исполнятся.

До сихъ поръ нашему исслѣдованію подлежали установка и обоснованіе самаго факта преобразованія земли, сущность ея и общій характеръ способа, какимъ оно должно совершиться, также раскрытіе связи ученія о концѣ міра съ другими основными вѣрованіями христіанскими. Нашли, что земля не останется навсегда въ ея настоящемъ жалкомъ видѣ и не погибнетъ отъ какой-нибудь катастрофы, но измѣнится и преобразится такъ, что о прежней и вспоминать не захотятъ (такъ она будетъ прекрасна) ⁴¹⁾. Это положеніе находитъ для себя основаніе и въ Св. Писаніи, и въ вѣрованіи всей церкви, въ принятіи его христіанинъ вынуждается и основными своими вѣрованіями и чаяніями. Такимъ образомъ, эта часть очерка имѣетъ по преимуществу практическій характеръ и значеніе практическое же; она не отвѣчаетъ на множество вопросовъ, которые могла бы поставить любознательность (какъ измѣнится земля? въ чемъ, частію, произойдетъ ея обновленіе? и т. п.), но отвѣчаетъ лишь на запросъ сердца, никогда немиршагося съ жалкою дѣйствительностію и жаждущаго иной, лучшей дѣйствительности. Такъ какъ практическое значеніе эсхатологій есть самое важное и существенное ⁴²⁾, то отсюда возникаетъ вопросъ: должны

⁴¹⁾ Ис. 65, 17.

⁴²⁾ Эсхатологическія пророчества имѣютъ все ла нравственную цѣль. Хорошо она выражена въ Мр. XIII, 33—37; Мф. XXIV, 25. 42—51; Апок. 1, 3.

ли эсхатологическія изысканія выходить изъ предѣловъ это й чисто-нравственной, практической цѣли и имѣть еще въ виду чисто-теоретическую—удовлетвореніе любовнательности? Должны. Если гдѣ, то именно въ эсхатологіи эти двѣ цѣли часто совпадаютъ другъ съ другомъ: здѣсь то, что, по-видимому, совѣмъ не относится къ нравственнымъ потребностямъ, можетъ имѣть однако же самое ближайшее къ нимъ отношеніе, таковы, напр. пространныя описанія будущихъ радостей рая и мукъ ада (цѣль ихъ—возбужденіе къ добру) и др. Во всякомъ случаѣ и любовнательность сама по себѣ не есть что-либо незаконное, нужно лишь разумно удовлетворять ей. Все это достаточно можетъ оправдывать наше намѣреніе войти теперь въ большія подробности касательно преобразования земли. Постараемся частіе и конкретнѣе представить себѣ это будущее преобразование, обновленіе земли, а также затронуть и другіе, соприкасающіеся съ этимъ, предметы. Земля измѣнится и обновится, но этого мало: какъ же она измѣнится, т.-е. въ чемъ же будетъ состоять это измѣненіе и какъ оно будетъ относиться къ нынѣ существующимъ формамъ бытія? Что такое будутъ *новое* небо и *новая* земля? Такъ какъ земля будетъ въостомъ рая и такъ какъ *новая* земля и рай—одно и то же, то послѣдній вопросъ можно поставить и иначе: что такое будетъ рай? Обстоятельный отвѣтъ на этотъ вопросъ рѣшилъ бы все, что могло бы интересоватъ насъ въ будущемъ преобразованіи земли. Разумѣется, мы должны за нимъ обратиться прежде всего къ Св. Писанію: здѣсь есть прямыя описанія рая и будущаго райскаго блаженства, а также много и косвенныхъ данныхъ для заключенія о раѣ. Все, что позволяетъ намъ Слово Божіе думать о будущей землѣ, можетъ состоять въ слѣдующемъ краткомъ описаніи рая, составленномъ на основаніи этого Слова Божія.

Земли не будетъ по существу своему чѣмъ-нибудь совершенно инымъ, нежели какова она теперь ⁴²⁾, а все же измѣнится до

⁴²⁾ Вѣдь и мы то сами не измѣнимся по существу, воскреснемъ во всенъ (и по тѣлу, и по душѣ) существенно тѣми же, какими и были,—равными себѣ. Если такъ, то и земля, на которой мы будемъ жить должна остаться существенно прешею и измѣниться лишь постольку, поскольку измѣнимся мы. Значитъ, не только фактъ измѣненія земли и время измѣненія зависятъ отъ воскресенія, но и характеръ, образъ этого измѣненія.

неузнаваемости, — до какой степени, что она справедливо можетъ быть названа новою. Вся настоящая порча въ землѣ, всякое нестроепіе, обычный ей теперь порядокъ уничтожатся: въ ней не будетъ *тѣннн*, измѣнчивости и непостоянства, которыя теперь намъ кажутся закономъ природы (Рим. VIII, 21), не будетъ смерти и болѣзни (Ап. XXI, 4). А насколько прекрасна новая земля, объ этомъ даетъ понятіе Псалмопѣвецъ въ 83 пс.: „(Господи!) блаженны, живущіе въ дому Твоемъ... Ибо одинъ день въ дому Твоемъ лучше тысячи“ (ст. 5 и 11). Такъ же представляютъ себѣ рай и св. отцы. По мнѣнію *Іоанна Златоуста* нынѣшняя тварь не уничтожится, но измѣнится на лучшую. „Не одинъ ты, но и то, что незначительнѣе тебя, — неразумное и несознательное, — и то приметъ участіе вмѣстѣ съ тобою въ тѣхъ (будущихъ) благахъ. Тварь освобождается отъ работы тѣлнню, т.-е. она уже не будетъ измѣнчивою, но станетъ лучше соответственно славѣ твоего тѣла... Какъ кормилица наслаждается благами своего питомца — царскаго сына заодно, когда онъ взойдетъ на престолъ, такъ и тварь“ ⁴⁴). *Св. Іларій* говоритъ въ одномъ мѣстѣ о днѣ, „когда отступитъ отъ насъ всякое измѣненіе, когда не будетъ ни холода, ни жара, ни ночи, ни перемѣнъ (года), но будутъ вѣчный день и пріятная умѣренность. Предначертывая покой этого дня еще въ пустынѣ, Господь смягчилъ дневной жаръ для своего народа столпомъ облачнымъ, а ночной холодъ и мракъ — огненнымъ“ ⁴⁵). Пространное описаніе рая даетъ *Ефремъ Сиринъ* въ дѣсни „О рай“ (особ. 9—11). Особенно чудесными свойствами обладаетъ райскій воздухъ съ вѣтрами, которые своимъ дыханіемъ то насыщаютъ райскихъ обитателей яствами, то служатъ питіемъ, то орошаютъ прохладой, то умащаютъ ⁴⁶) — наподобіе того, какъ они приносятъ пищу хлѣбному растенію ⁴⁷); райскій воздухъ — „море наслажденій“ ⁴⁸), онъ „небеснымъ своимъ дыханіемъ дѣлаетъ людей безсмертными“ ⁴⁹). Не удивительно, что при та-

⁴⁴) Цятов. соч. Шилитгербера, з. 239.

⁴⁵) Patr. curs. complex. t. IX, p. 877—878.

⁴⁶) Тв. Свят. Отцевъ т. XX, стр. 91.

⁴⁷) Ibid. 92.

⁴⁸) Ibid. 93.

⁴⁹) Ibid. 96.

комъ воздухъ нѣтъ никакихъ суровыхъ мѣсяцевъ съ бурями и вѣтрами тамъ, „гдѣ господствуютъ миръ и тишина“⁵⁰⁾, гдѣ вѣчная весна и „всякій мѣсяцъ разсыпаетъ цвѣты вокругъ рая“... и „неизсякаемый льется потокъ произведеній“⁵¹⁾, гдѣ текутъ „источники вина, млека и меда“⁵²⁾, гдѣ деревья четыре раза въ годъ приносятъ плоды⁵³⁾, гдѣ природа такъ производительна, что „плодоносіе райскихъ деревьевъ подобно непрерывной цѣпи: если обраны и опали первые плоды, появляются за ними вторые и третьи плоды“⁵⁴⁾, гдѣ деревья „внизу покрыты цвѣтами, вверху полны плодовъ“⁵⁵⁾, гдѣ, словомъ „чувства утопаютъ въ волнахъ наслажденій, какія изливаются на всѣхъ и во всѣхъ возможныхъ видахъ“⁵⁶⁾. Въ раю есть, наподобіе прежняго, плодоносное древо жизни⁵⁷⁾. Такова будетъ нѣкогда наша земля по изображенію слова Божія и святыхъ отцевъ церкви. Нельзя буквально понимать описанія рая у святыхъ отцевъ и въ Св. Писаніи, по крайней мѣрѣ—ездѣ: въ нашемъ языкѣ не найдется пока еще словъ, чтобы говорить о будущей землѣ, гдѣ природа, не измѣняясь по существу, настолько измѣнится по формѣ, въ которой выразится ея жизнь и дѣятельность, что она будетъ по отношенію къ нынѣшней чѣмъ-то совершенно новымъ. Пусть на новой землѣ сохраняются всѣ формы явленій этой земли; но эти формы измѣнятся, улучшатся, весь порядокъ и строй жизни въ нынѣшней природѣ—также; кто же теперь можетъ представить себѣ землю безъ весны, зимы и др. временъ года, безъ дня и ночи, безъ тепла и холода, жизнь—безъ младенчества и старости, безъ болѣзней, смерти и т. п.? Даже и ненормальное-то такъ плотно вошло въ общій порядокъ и теченіе жизни, что оно кажется намъ нормальнымъ, законнымъ и естественнымъ. Вообще, мы можемъ только гадать о будущемъ и знаемъ относительно него лишь *отчасти* (1 Кор. XIII, 9):

⁵⁰⁾ Ibid. 96.

⁵¹⁾ Ibid. 96.

⁵²⁾ Ibid. 97.

⁵³⁾ Ibid. 97.

⁵⁴⁾ Ibid. 97.

⁵⁵⁾ Ibid. 90.

⁵⁶⁾ Ibid. 93.

⁵⁷⁾ Ibid. 90.

„Не видѣлъ того глазъ, не слышало ухо и не приходило то на сердце человѣку, что Богъ приготовилъ любящимъ Его“ (Ис. 64, 4 и 1 Кор. 2, 9); „нелзя пересказать всего, что ожидаетъ человѣка въ раю (2 Кор. 12, 4 и др.). Такъ же думаютъ и святые отцы, напр. св. *Иларій* говоритъ: „понятія слуха и видѣнія къ грядущимъ благамъ неприменимы, и все то вѣчное благо, которое обѣщается блаженнымъ людямъ, не подчиняется созерцанію, не воспринимается слухомъ и не понимается разсужкомъ“⁵⁸). По мнѣнію св. *Ефрема Сирина* „сокровенное лоно рая недоступно созерцанію“⁵⁹), и потому, описывая рай, онъ предостерегаетъ читателей отъ буквальнаго пониманія описанія его: „кто слушаетъ описаніе рая, тотъ не можетъ судить о немъ, потому что описаніе рая не подлежитъ суду. По наименованіямъ рая можно подумать, что онъ земной; но по силѣ своей онъ духовенъ и чистъ... Кто говоритъ, тотъ кромѣ именъ, взятыхъ съ предметовъ видимыхъ, ничѣмъ инымъ не можетъ слушающимъ изобразить невидимаго“⁶⁰). Рай облеченъ именами, сродными тебѣ, потому, что природа твоя немощна и мала предъ его величіемъ; хотя красоты его умаляются, когда очерчиваются слабыми, тебѣ сродными, образами... Богъ облекъ древа рая именами нашихъ древъ..., листья его изображены подобными листьямъ, какіе видны у насъ“⁶¹). Во всякомъ случаѣ изъ всѣхъ описаній рая одно несомнѣнно, что новая земля не будетъ въ точномъ смыслѣ новою—по существу громадное измѣненіе произойдетъ только въ формѣ. Желаніе наше видѣть въ будущей новой землѣ въ сущности прежнюю нашу мать—землю многострадальную, нужно думать, не случайно. Намъ такъ больно при мысли, что все прекрасное, все милое намъ на этой землѣ, когда-нибудь уничтожится, что мы никакъ не можемъ помириться съ нею и вождельніе нашего сердца готовы отстаивать при помощи всѣхъ соображеній, какія мы только можемъ пустить въ дѣло, напр. идею премудрости, благодати Божіей и т. п. Вотъ образчики этого. Гебартъ думаетъ доказать измѣненіе твари въ смыслѣ Рим. 8, 19 — 21

⁵⁸) Curs. complex. patrolog. Migne, t. IX, p. 1056—1057.

⁵⁹) Тв. Св. От., т. XX, стр. 96.

⁶⁰) Ibidem 99.

⁶¹) Ibid. 100.

благостью Бога: измѣненія этого, „можно уже ожидать отъ любви (Божіей). Въдѣ нельзя думать, чтобы Богъ сотворилъ животныхъ только для этой земли, которая для нихъ большею частію представляетъ непрерывную боль и страданія“⁶²). „Мы вполне увѣрены“, говоритъ Шплиттгерберъ, „что на новой землѣ будетъ продолжаться свое существованіе все разнообразіе твари, и особенно благороднѣйшія породы изъ области растительнаго, животнаго и минеральнаго царствъ, лишь только въ лучшихъ формахъ, и состоя изъ нетлѣнной матеріи, блистая вѣчнымъ великолѣпіемъ и красотою, о которой мы едва-ли теперь можемъ имѣть и самое отдаленное представленіе“⁶³)... Мы не находимъ въ себѣ смѣлости думать, что нѣкогда совершенно уничтожатся удивительныя формы въ разныхъ областяхъ природы, которыми теперь наслаждаются наше сердце и глазъ. Неужели возможно, чтобы когда нибудь совсѣмъ не существовало этого богатства цвѣтовъ съ чуднымъ переливомъ красокъ, пѣніе птицъ, все богатство прочаго животнаго царства, глубокая смена небесъ, причудливая игра цвѣтовъ и свѣта на морѣ и все другое, чему мы удивляемся еще и на этой несовершенной землѣ? Напротивъ, не будутъ-ли нѣкогда солнце и звѣзды свѣтить ярче теперешняго, не разрядится ли земля, какъ нѣвѣста и всякое отдѣльное твореніе тогда лишь обнаружится въ истинно-прекрасной формѣ“⁶⁴). Нѣкто Отто Циммзенъ (Otto Ziemmsen) также увѣдѣнъ, что „въ раю не будетъ недостатка въ растительной и животной жизни, а такъ какъ библейскія пророчества говорятъ о мирѣ между животными („тогда будетъ барсъ лежать подлѣ козленка“ и д.) и созерцаютъ пустыни, разуврашенныя лиліями, что невозможно при теперешнемъ состояніи міра, то по меньшей мѣрѣ можно быть увѣрену, что тотъ, кто въ безконечномъ разнообразіи формъ растительнаго царства научился созерцать вѣчную красоту и въ животномъ царствѣ видѣть пеструю игру безконечно разнообразныхъ жизненныхъ функцій (Lebensbewegung) и безконечно разнообразные пути, на которыхъ стремятся проявить себя полнота духовной жизни (Lebentrieb), въ

⁶²) S. 212. «Die zweite sichtbare Zukunft Christi»—Erlangen. 1850.

⁶³) Splittgerber s. 231.

⁶⁴) Ibid. s. 232.

обоихъ же царствахъ узрѣлъ вѣчную Божию мысль, тотъ не можетъ и подумать, чтобы новая земля была безъ того и другаго органическаго царства“ ⁶⁵). Если нѣсколько вѣсмотримъ въ эти и подобныя заявленія *ria desideria*, то можно замѣтить въ нихъ глубоко психологическую подкладку: эта подкладка, кромѣ привычки *ко всему здѣшнему*,—психологическая, скажемъ болѣе нравственная невозможность для насъ представить, что все, чѣмъ теперь мы живемъ и дышемъ, на чемъ крѣпнуть и зрѣютъ всѣ силы духа человѣческаго, въ чемъ находить для себя пищу все великое, прекрасное и благородное въ нашемъ духѣ, — все это исчезнетъ, и что слѣдовательно, это—ложь, миражъ, случайно, бессмысленно. Напротивъ, мы убѣждены, что и искусство, и поэзія, и наука, словомъ—все, въ чемъ проявляютъ себя благородныя стороны нашего духа, что все это не случайно и не бессмысленно, коренясь въ непреходящихъ, существенныхъ сторонахъ его природы, а потому не прекратится. Какъ противна намъ мысль о безличномъ пантеистическомъ или историческомъ (въ памяти людей) безсмертіи, такъ противно и безсмертіе земли въ смыслѣ ея совершеннаго обновленія, т.-е. ея замѣны другою новою землею, уничтоженія на ней всего, что органически и существенно связано съ жизнію нашего духа. Будущая жизнь—продолженіе этой: все великое, высокое и прекрасное *здѣсь* будетъ и *тамъ*, все дорогое, все родное нашей душѣ *здѣсь* будетъ и *тамъ*; иначе нѣтъ для насъ и здѣсь ничего высокаго, прекраснаго и роднаго: все — прахъ. Христіанство общаетъ намъ, что все это не только будетъ, но и *преизбудетъ*, т.-е. будетъ въ лучшемъ и совершеннѣйшемъ видѣ. Въ этомъ можетъ насъ увѣрить одно ученіе христіанское о воскресеніи мертвыхъ. Для него тѣло наше—не темница души, не грязное платье, которое съ гадливостью бросаютъ на землю, а плоть и кровь, органъ души. Человѣкъ и жизнь духовная—органическое единство духа и тѣла; это тѣло необходимая часть нашего я,—и это тѣло будетъ намъ возвращено—тѣло, въ которомъ намъ все родное и дорогое: и глаза, нѣкогда любовавшіеся красотою Божьяго міра и произ-

⁶⁵) «Allgemeines Leben und ewiges Leben» 1874. Gotha. s. 130.

веденій человѣческаго искусства, и уши, открывавшія намъ входъ въ цѣлый волшебный міръ музыкальной гармоніи, — всѣ чувства, чрезъ которыя душа входитъ въ сношенія съ дивнымъ Божиимъ міромъ, *макрокозмъ* дѣлается *микрокозмомъ*, въ которыхъ и чрезъ которыя душа развивалась и жила; все это будетъ намъ возвращено. Возвращено будетъ каждому его собственное тѣло, ибо тѣла такъ же индивидуальны, какъ и все въ природѣ, — и индивидуальны тѣмъ болѣе, что составляютъ органическое единство съ индивидуальными душами; чтобы жить именно я, а не другой кто, нужно мое тѣло (я = тѣло + душа). Итакъ намъ общаются по существу тѣже самыя тѣла, какія мы имѣемъ теперь; основной типъ ихъ сохранится и не общее всѣмъ дано будетъ тѣло, но каждому свое, по формѣ же эти тѣла измѣнятся до неузнаваемости: имъ дана будетъ самая высшая форма, въ какой они могутъ существовать. Всѣ недостатки теперешняго тѣла съ его слабостью, способностью гнить и разрушаться, съ совершающимся въ немъ непрерывно обмѣномъ веществъ, когда тѣло то вбираетъ въ себя новыя вещества, то извергаетъ старыя (дыханіе, пищевареніе съ побочными отправленіями экскрементами, сонъ), необходимымъ для поддержанія жизни, съ безчисленными потребностями — то движенія, то спокойствія, то труда физическаго и умственнаго, то отдыха, безъ котораго и душа утомляется, съ потребностью пологою и другими, такъ связывающими полетъ и свободу нашего тѣла и само тѣло, его жизнь ставящими въ зависимость отъ малѣйшихъ пустяковъ, — все это въ новомъ тѣлѣ будетъ уничтожено, — и кто же можетъ представить себѣ это тѣло безъ обмѣна веществъ, нетлѣнное, тѣло безъ питанія, роста, безъ старости, юности, тѣло которое будетъ въ совершеннѣйшей гармоніи съ духомъ, въ которомъ удобно и безъ препятствій будетъ раскрываться вся полнота жизни его, тѣло столь же прекрасное, какъ будутъ прекрасны души, оживляющія его, тѣло въ отличіе отъ этого грубаго, тяжелаго, почти духовное, — эфирное и тонкое тѣло, словомъ — почти совершенно свободное отъ рабства природѣ, т. е. подчиненія законамъ природы — даже хотъ такому основному закону ея, каковъ законъ тяжести, непроницаемости ⁶⁶). Въ христіанскомъ

⁶⁶ Основанія къ такому взгляду на воскресшее тѣло заключаются въ Св. Писаніи.

ученіи о воскресеніи мертвыхъ видимъ, какъ сочувственно отнoсится эта религія къ эсхатологическимъ чаяніямъ человѣчества, къ его *ria desideria* относительно будущности, ожидающей міръ и человѣчество. Одно это ученіе, такъ ясно выраженное въ Св. Писаніи, можетъ служить намъ порукою за то, что указанныя выше чаянія будутъ исполнены. Съ другой стороны, это ученіе о воскресеніи можетъ служить образцемъ того, какъ они будутъ исполнены. Что обѣщается тѣламъ, то же будетъ сдѣлано и съ землею: то, что составляетъ землю, что на ней находится, — ея матеріальный составъ, матеріальная сущность останутся неизмѣнны, какъ останутся неизмѣнны въ этомъ отношеніи и тѣла, но законы и порядокъ явленій на землѣ, земля по ея формальной сторонѣ будутъ измѣнены, какъ измѣнятся въ этомъ отношеніи и тѣла наши. Наконецъ, земля, какъ и тѣло,

савіи: 1 Кор. XV; ib. VI, 15; Мѡ. XIII, 43; Лк. XX, 35 — 36, а также и то что мы знаемъ о тѣлѣ Воскресшаго Госнода, потому что по Филип. III, 21 наше тѣло будетъ *сообразно Его тѣлу* (въ тѣлѣ Иисуса Христа сохранился не толь к типъ тѣла вообще, но и типъ индивидуальный,—по нему Иисусъ Христосъ приглашаетъ даже учениковъ узнавать Себя; остались въ тѣлѣ даже раны. Въ тоже время это тѣло изъ какой то тонкой матеріи, способной проникать плотныя тѣла (двери), обладаетъ чрезвычайною способностью къ расширенію и суживанію своихъ частей: потому то оно проходитъ черезъ стѣны, вдругъ исчезаетъ въ глазахъ, закону тяжести не подчиняется). Въ этомъ же смыслѣ учатъ и отцы. Начиная съ Климента Римскаго, Іустинъ Философъ, Иринеи, бл. Иеронимъ, Тертуліанъ, бл. Августинъ, Ефремъ Сиринъ и др. признаютъ существенное тождество будущаго тѣла съ настоящимъ и измѣненіе въ смыслѣ указаннаго выше; утверждаютъ возстановленіе тѣла со *всѣми* его членами и съ той же конструкціею, со *всѣми* чертами индивидуальными,—даже *случайными*, напр. бл. Августинъ говоритъ о тѣлахъ мучениковъ: «нельзя думать, чтобы святые мученики остались при воскресеніи безъ тѣхъ членовъ, которые у нихъ отсѣчены или отрѣзаны» («Душ. Чт.» 1862 г., т. III, 172). Вообще, церковь несочувственно отнеслась къ крайне идеалистическому воззрѣнію Оригена, по которому новымъ тѣламъ не давалось почти никакихъ сходныхъ чертъ съ этими (подкладка этого воззрѣнія—дуалистическая философія Платона, видѣвшая въ матеріи зло и въ тѣлѣ темницу души). Св. Григорій Нисскій колеблется между общепризнаннымъ вѣрованіемъ на этотъ счетъ и воззрѣніемъ Оригена, который имѣлъ на него не малое вліяніе и пользовался его особеннымъ уваженіемъ; ученіе его о тѣлахъ будущихъ поэтому отличается двойственностію, неопредѣленностію (см. Т — ій т. XXXVII, «Объ устроеніи человѣка» и XL «О душѣ и воскресеніи»).

измѣнится до неузнаваемости и именно въ сторону высшаго совершенства, совершеннѣйшей формы бытія, какая только возможна; какъ тѣло, такъ и земля, послѣ смерти, разрушенія, встаютъ изъ праха своего въ такомъ блескѣ и великолѣпіи, какихъ мы теперь и предчувствовать не можемъ: „еще не открылось, что будемъ“ (1 Іоан. 3, 2).

П. Свѣтловъ.

Р Ѣ Ч Ъ

СКАЗАННАЯ ВЪ ДЕНЬ ОТКРЫТІЯ ПРИ ОДЕССКОМЪ АРХІЕРЕЙСКОМЪ
ДОМѢ ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКОЙ ШКОЛЫ.

Пресвящен. Никанора, архіепіскопа херсонскаго и одесскаго.

Поймите, дѣти. Къ вамъ наше слово. Приводили ко Господу нашему Іисусу Христу дѣтей, приносили и младенцевъ, чтобъ Онъ прикоснулся къ нимъ, возложилъ на нихъ руки, помолился за нихъ и благословилъ ихъ. Было это, надо думать, не разъ, но разъ только записано въ святомъ Евангеліи. Іисусъ обнялъ ихъ и, возложивъ на нихъ Свои руки, благословлялъ ихъ.

Вотъ теперъ и васъ, дѣти, ведутъ, ведутъ въ самомъ простомъ смыслѣ къ Іисусу Христу, чтобы Онъ коснулся и васъ, чтобъ возложилъ и на васъ Свои руки, и помолился за васъ и благословилъ васъ.

Знайте, что Господь Іисусъ Христосъ, какъ Богъ и человекъ, пребываетъ на небѣ, но пребываетъ невидимо, хотя и существенно, и вездѣ, пребываетъ и въ сей храмѣ вмѣстѣ съ нами и среди насъ. Сюда-то и ведутъ васъ ко Христу. Онъ вездѣ, Онъ присутствуетъ и здѣсь, но въ Него нужно всмотрѣться, чтобъ Его увидѣть. Онъ вездѣ, Онъ и здѣсь, но къ Нему нужно подойти, чтобы Онъ къ намъ прикоснулся. Онъ вездѣ, Онъ и здѣсь, но къ Нему нужно приблизиться, чтобъ Онъ насъ благословилъ.

Чтобъ прийти ко Христу, нужно идти къ Нему цѣлый вѣкъ. Онъ близко отъ насъ, но и безконечно далеко, какъ Богъ безконечно совершенный. Первый существенный шагъ къ Нему вы сдѣлали въ таинствѣ крещенія, когда васъ крестили во имя Христово. А затѣмъ и подумайте, дальше въ вашей жизни ко Христу ли вы шли, или же отъ Христа? Подумайте о себѣ, по-

думайте о разныхъ городскихъ дѣтяхъ, ко Христу ли они идутъ, или отъ Христа? Скажите, знаютъ ли они что-либо о Христвъ, о Его ученіи и заповѣдяхъ? Право ли исповѣдуютъ ученіе Христово, поступаютъ ли по Его заповѣдямъ? О заповѣдяхъ Его въ большинствѣ ничего не знаютъ и не думаютъ; объ ученіи Его не знаютъ и не думаютъ; о Немъ самомъ ничего не знаютъ и нисколько не думаютъ. Весьма часто даже лика Его не знаютъ и образа Христова не отличаютъ отъ другихъ святыхъ иконъ; о вѣрствъ Его ничего не разумѣютъ; о страшномъ судѣ и не слышали. А не вѣдая ни Христа, ни суда Его страшнаго, ни вѣчнаго воздаянія, живутъ въ полномъ нравственномъ одианіи, гонимые то въ ту, то въ другую сторону всякимъ вѣтромъ страстей и духа вѣна по житейскому морю.

Прійдите же и приходите, дѣти, сюда въ школу. Здѣсь вамъ покажутъ, здѣсь вы увидите Христа, увидите Его пречистый образъ, начертаніе Его человѣческаго лика. Здѣсь вы увидите начертаніе Его въ святыхъ Евангеліяхъ. Здѣсь покажутъ вамъ, и вы, по мѣрѣ человѣческой силы, уразумѣете, какъ Онъ отъ вѣка жилъ и вѣчно живетъ въ нѣдрахъ своего присносущнаго Отца, какъ и по своему человѣчеству жилъ Онъ на землѣ и теперь обитаетъ на небесахъ, одесную Бога. Покажутъ, какъ Онъ осуждаетъ себялюбіе, своекорыстіе, кражу, ложь, продерзость, непочтительность къ старшимъ, жестокосердіе къ всѣмъ ближнимъ, и какъ, наоборотъ, любить самоотверженіе ради Его, ради Христа, благочестіе, любовь къ ближнимъ, почтительность къ родителямъ, къ начальствующимъ, къ Отцу отечества, русскому родному нашему Царю. Здѣсь покажутъ вамъ, о чемъ и какъ слѣдуетъ молиться, научать и образцамъ, и самому отпращиванію богоугодной молитвы. Здѣсь научатъ васъ, какъ благоугождать Христу и теперь въ вашемъ отрочествѣ и во всю вашу жизнь. Просвѣтленіемъ ума вызовется нечувствительно улучшение воли и очищеніе сердца. И вы всѣми вашими чувствами увидите Христа, увидите лучше и ближе, чѣмъ теперь видите. Здѣсь вы подойдете и приблизитесь къ Нему. И Онъ ошутительно для вашего сердца прикоснется къ вамъ и возложитъ пречистыя руки Свои на главы ваши, и вмѣстѣ съ вами помолится за васъ къ Своему и вашему пренебесному Отцу и благословитъ васъ Своимъ пренебеснымъ благословеніемъ отъ нынѣ и до вѣка и на вѣки. Аминь.

С Л О В О

ТОРГОВЫМЪ ЛЮДЯМЪ О НЕОБХОДИМОСТИ ПРАЗДНИЧНАГО
ОТДЫХА. *

«Прійдите ко Мнѣ вси труждающіися и обремененніи и Азъ упокою вы» (Мѡ. 11, 28).

Въ наступившій день 17 октября опять взоры русскихъ людей обращены къ мѣсту отнынѣ историческаго событія съ Царской Семейей, опять сердца царелюбивыхъ подданныхъ сильнѣе бьются чувствомъ благодарности къ Богу — Щедродателю, опять умы, заглядывающіе дальше естественныхъ причинъ всякаго событія, тревожно вопрошаютъ—что за причина причинъ этого событія?

Слово Божіе учитъ насъ въ каждомъ несчастіи, постигающемъ насъ, видѣть или наказаніе, или испытаніе, или вразумленіе свыше. Ни единый волосъ не падеть съ головы человека безъ воли Божіей. Что же такое—событіе 17 октября? Наказаніе? Но „не по беззаконіямъ нашимъ сотворилъ есть намъ Господь, ниже по грѣхомъ нашимъ воздалъ есть намъ“ (Пс. 102, 10), помиловавъ возлюбленнаго Раба Своего Благочестивѣйшаго Государя Нашего и всю Его Семейю на краю страшной опасности. Испытаніе? Но изъ этого испытанія и Самъ Царь и Его народъ вышли съ честью, слившись во единомъ чувствѣ благодарности

* Произнесенное 17 октября, 1889 г. въ Казанскомъ соборѣ въ Слб.

ко Всевышнему, даровавшему родитѣ новое доказательство Своего небеснаго къ ней благоволенія. Итакъ, это событіе не есть ни наказаніе, ни испытаніе, но грозное вразумленіе не ближайшимъ только виновникамъ несчастья, но всѣмъ намъ: и общественнымъ дѣятелямъ, и частнымъ людямъ, и великимъ, и малымъ—просвѣтить умы вѣрою, а сердца любовію къ Богу и ближнимъ и проходить каждому свое званіе по доброй совѣсти, отречься отъ побужденій своекорыстія въ дѣятельности и жизни, стряхнуть съ себя лѣнь и апатію въ отношеніи къ общему благу. Такъ именно толкуетъ это событіе Самъ Царь въ милостивомъ рескриптѣ по поводу слѣдствія о крушеніи Царскаго поѣзда. Признавая, что причины несчастья, одна мысль о коемъ возбуждала всеобщій ужасъ, „коренятся въ нерадѣніи и неосторожности должностныхъ лицъ не только частной, но и государственной службы и въ ослабленіи у послѣднихъ сознанія своего служебнаго долга“, Царь исповѣдуетъ, что „совершившееся надъ Нами дивное явленіе милости Божіей, посреди всеобщей неосторожности и въ отсутствіи человѣческаго предвидѣнія, побуждаетъ Меня въ настоящемъ случаѣ усматривать „грозное внушеніе свыше каждому изъ поставленныхъ на дѣло начальствъ вѣрно соблюдать долгъ своего званія“.

Насколько правильно этими словами опредѣляется смыслъ грознаго событія 17-го октября, объ этомъ свидѣтельствуетъ русскій народъ, встрепенувшійся во всей многомиліонной массѣ. Смѣло можно сказать, что не осталось на Руси ни одного уголка, гдѣ бы вѣсть о чудѣ милости Божіей не вызвала искреннаго покаяннаго вздоха и сего псаломскаго слова: не по беззаконіямъ нашимъ сотворилъ еси намъ, Господи!... Всѣ эти построенія церквей, школъ и прикутовъ, учрежденіе стипендій на содержаніе малыхъ и старыхъ, вдовъ и сиротъ, установленіе крестныхъ ходовъ, молебствій и свв. иконъ, приговоры о закрытіи питейныхъ домовъ и прекращеніи торговли въ праздничные дни въ память о 17 октябрѣ,— все это свидѣльствуетъ объ одномъ, что всѣ и каждый изъ насъ болѣе или менѣе сознали свою виновность, хотя и не непосредственную, въ томъ несчастіи, которое грозило нашему отечеству, почему и общества, и частныя лица спѣшили и спѣшатъ такъ или иначе выразить свою благодарность Богу и усердіе къ Царю, запечатлѣвъ то и другое въ какомъ-либо

доброемъ дѣлѣ. Достаточно вспомнить, что въ первое время по ознакомленіи со всѣми подробностями крушенія нити, даже изъ склонныхъ отрицать чудесное въ мірѣ семѣ, не сомнѣвался въ томъ, что событіе 17 октября есть великое дѣло милости Божіей въ русской землѣ, есть чудо Божіе. И будь люди послѣдовательнѣе въ своихъ убѣжденіяхъ, не зарости сердца наши терніемъ житейскихъ попеченій, не окаменѣй они въ черствомъ чувствѣ себялюбія, какіе бы плоды могло произвести одно это сѣмя, брошенное во время благопотребное на нивы сердецъ нашихъ всемогущею десницею Самого Бога! Но время прошло, впечатлѣніе чуда сгладилось обыденностью, интересы плоти взяли верхъ надъ интересами духа, и жизнь потекла прежнею широкою волной— не всегда чистой и прозрачной воды, текущей въ жизнь вѣчную, но чаще мутной и грязной воды тлетворныхъ ученій, злыхъ помысловъ и дѣлъ беззаконія. Но отъ великаго событія осталось незабвенное наслѣдіе, это — сознаніе его рѣднаго величія и внушительности, которою мы и пользуемся для слова назиданія.

Нынѣ мы избрали для себя предметомъ—побесѣдовать съ вами по вопросу о праздничномъ отдыхѣ для торговыхъ людей, разрѣшеніе котораго здѣсь, въ столицѣ, какъ извѣстно, поставлено въ связь съ событіемъ 17 октября.

Купечество всероссійское никогда не оскудѣвало ни чувствами, ни дѣяніями патриотическими въ минуты всенароднаго подъема духа. Такъ, встрепенулось оно въ столицѣ и по поводу чудеснаго событія, и разумѣется, не нашло лучшаго предмета для выраженія и своей благодарности къ Богу за спасеніе Царя и сознанія необходимости выполнить свой полупропранный долгъ въ отношеніи къ церкви, Царю и родинѣ, какъ починкомъ въ общемъ почитаніи праздничныхъ дней закрытіемъ въ эти дни торговли. Долго спавшій, но теперь отъ сильнаго толчка проснувшійся лучшій внутренній челоуѣкъ въ купечествѣ воспрянулъ, разбудилъ многихъ и соединилъ ихъ сравнительно въ небольшую группу людей, изъявившихъ благородную рѣшимость положить начало разумному отдохновенію отъ трудовъ въ праздники прекращеніемъ торговли. Но, увы! скоро распался этотъ вужокъ и часть тѣхъ лицъ, кои давали обѣщаніе не торговать по праздникамъ, получили за то благодарность и похвалу отъ

Царя, снова открыли свои магазины и лавки по праздникамъ. Такъ поступили тѣ, кои связали себя честнымъ словомъ, а большинство торгуетъ и поднесъ, повидимому, и не подозревая, что тѣмъ нарушаетъ свой долгъ. Тѣмъ болѣе, намъ должно напоминать имъ объ этомъ. И дай Богъ, чтобы и всѣ пастыри приняли праздничный отдыхъ подъ свое покровительство, и вооружась словомъ Божиимъ, содѣйствовали восстановленію въ жизни святости дней, святыхъ по законамъ божескимъ и человѣческимъ. Но чѣмъ, какими доводами будемъ мы убѣждать васъ закрыть свои торжища на дни молитвы, самоуглубленія, добрыхъ дѣлъ въ семьѣ и обществѣ? Напоминать ли вамъ заповѣдь Божию о празднованіи седьмого дня? Но кто изъ васъ не слышалъ о ней десятки—сотни разъ и въ школахъ, и въ церкви, —самъ не провозносилъ ее, не повторялъ ее своимъ дѣтямъ,—и все напрасно! Призывать ли васъ голосомъ св. матери—церкви православной? Но кто знаетъ, что и нынѣшнее слово къ вамъ ея служителя не останется втунѣ для огромнаго большинства изъ васъ! Обращать ли ваше вниманіе на законъ гражданскій, повелѣвающий свято чтить воскресенье и праздничные дни посвященіемъ ихъ на молитву дома и въ церкви, на дѣла благія и богоугодныя? Но что напоминать о законѣ, давно написанномъ и давно же неисполняемомъ, притомъ въ то время, когда говоритъ Самъ Законодатель, свидѣтельствуя объ ослабленіи служебнаго долга въ сознаніи дѣятелей государственной и частной службы и призывая всѣхъ къ вѣрному соблюденію долга своего званія...

Итакъ, въ чемъ же заключается вашъ долгъ, люди торговые, въ общей сложной жизни государственной и въ чемъ сказывается ослабленіе, и скажу болѣе, поправленіе вами онаго? Еслибы священникъ, оставивъ свой прямой долгъ рожденія и воспитанія людей въ духъ истинной вѣры Христовой посредствомъ истаго совершенія богослуженія, св. Таинъ и проповѣди, гонялся исключительно за матеріальными прибытками, то о такомъ пастырѣ, пасущемъ себя самого, а не паству, вы сказали бы, и справедливо, что онъ нарушилъ свой долгъ. Еслибы гражданскіе чиновники, судьи, учителя и др., вмѣсто прямаго своего дѣла: управленія правосудія, преподаванія въ школахъ, занятій наукою,—и наукою, и школу, и правосудіе обращали въ средство наживы, забывъ о благѣ тѣхъ, судьба коихъ поручена имъ, то что ска-

зали бы вы о такихъ дѣтеляхъ, какъ не то, что они попрали свой долгъ? Такъ, всякій человекъ, пусть несетъ онъ частную службу, коль скоро пренебрегаетъ своимъ дѣломъ и устремляется на корысти, онъ—нарушитель долга, преступникъ противъ совѣсти, а общественный дѣтель и клятвопреступникъ. И люди торговые, безъ сомнѣнія, не составляютъ исключенія изъ общаго правила: и у васъ есть свой долгъ, свои обязанности предъ обществомъ. Вашъ долгъ, какъ и всѣхъ христіанъ, какого-бы званія они ни были, заключается въ служеніи своимъ трудомъ ближнимъ, обязанности—въ доставленіи человечеству всего необходимаго и для пропитанія, и для жилья, и для всякаго домашняго обихода и удобства скоро, удобно и дешево. Коль скоро торговый человекъ подмѣняетъ эти обязанности исключительно служеніемъ своей выгодѣ, а на свой долгъ начинаетъ смотрѣть какъ на дѣло личнаго обогащенія, онъ забываетъ обязанности своего званія, попираетъ свой долгъ. И какъ въ каждомъ званіи поправленіе долга, забвеніе своихъ обязанностей сопровождается тяжкимъ урономъ въ достиженіи частнаго и общаго благосостоянія матеріальнаго и нравственнаго, такъ уронъ сильно чувствуется и въ жизни торговаго сословія. Здѣсь поправленіе долга развращаетъ главу семьи, разгоняетъ и разстраиваетъ самую семью, подрываетъ торговое дѣло. Последнее, лишаясь характера общественнаго служенія, пріобрѣтаетъ видъ хищнической, полной неправды, наживы—и обманомъ, и обвѣсомъ, и обмѣромъ. Повидимому, широкое по своимъ оборотамъ, доставляющее богатія средства хозяину-торговцу, такое дѣло въ себѣ самомъ носить зародыши разложенія, которое рано или поздно и наступаетъ отъ совершенно неожиданныхъ причинъ: отъ коварства и нечестности развращенныхъ подручныхъ людей, отъ расточительности невоспитанныхъ дѣтей, отъ увлеченія слишкомъ много общающимися, но обманчивыми предпріятіями въ интересахъ и легкой и скорой наживы. О всѣхъ этихъ бѣдствіяхъ и нестроеніяхъ, постигающихъ торговыхъ людей, нами было говорено здѣсь же ранѣе. Нынѣ я обращаю ваше вниманіе на тѣхъ людей, которыми стоитъ и ширится ваше торговое дѣло и на которыхъ всего тяжелѣе отзывается поправленіе вами своего долга,—на вашихъ сотрудинокъ—мальчинокъ и прикащиковъ.

Эти не чужіе вамъ люди, но домочадцы ваши, право, заслуживаютъ съ вашей стороны болѣе дружескаго, отеческаго вниманія, чѣмъ то, какимъ они пользуются отъ васъ. Самимъ бы вамъ, а не мнѣ, слѣдовало похвалять труды вашихъ помощниковъ, поощрять ихъ къ исполненію своихъ обязанностей. Но и я, ознакомленный вашими же лучшими людьми съ ихъ тяжелою трудовою жизнью, мню себя въ правѣ возвысить свой голосъ съ этого священнаго мѣста въ защиту ихъ. Оказывается, братіе мои, многіе изъ васъ имѣютъ въ услуженіи не одного—не двухъ, а десятки мальчиковъ, взятыхъ обыкновенно изъ богобоязненной сельской среды, Мало ученые даже богопознанію и молитвѣ, эти мальчики съ 12—13 лѣтъ отдаются вамъ въ ученіе ихъ нуждающимися родителями и по 5—6 лѣтъ служатъ у васъ безъ вознагражденія. И какъ служить? Безропотные, ибо ихъ ропота никто не слышитъ, безправные, ибо за ними не признается никакихъ правъ, кромѣ права на бесмѣнную бѣготню или столбіе на ногахъ, они проходятъ у васъ рядъ послушаній, начиная съ кухни у взрослыхъ прислугъ и хозяевъ и кончая лавкой у старшихъ подручныхъ и прикащиковъ. Вставая раньше всѣхъ, они поздно должны ложиться спать: ибо начавши ранее утра чисткой обуви и платья хозяевамъ и прикащикамъ и другими мелкими услугами по дому, они цѣлый день заняты въ лавкѣ ея чисткою, предложеніемъ и переноскою съ мѣста на мѣсто товара, уборкою его и доставленіемъ, иногда тяжелыми ношами, на домъ покупателя. Только крайняя нужда заставляеть родителей этихъ бѣдныхъ дѣтей подчинять ихъ такому труду, изнурительному для незрѣлыхъ физическихъ силъ, притупляющему силы духовныя, ожесточающему нравственно. Въ самомъ дѣлѣ, принимаете ли вы что-либо въ интересахъ духовнаго просвѣщенія и облагороженія нравственнаго оныхъ малыхъ дѣтей, отъ которыхъ вы такъ много требуете? Къ стыду вашему, большинство изъ васъ—ничего! А между тѣмъ вы отнимаете у нихъ даже праздничное время, которое они могли бы употребить на молитву въ церкви, на чтеніе поучительной книги, самаго даже Евангелія, дома, на слушаніе благочестивой бесѣды, что многіе изъ нихъ сдѣлали бы по собственному почину, а при вашемъ добромъ воздѣйствіи сдѣлали бы всѣ. Самъ Господь Іисусъ Христосъ, сознавая тяготу жизни подобныхъ тружениковъ, не-

сущихъ на своихъ плечахъ непосильное бремя, призываетъ ихъ въ Себѣ, общая упокоеніе подъ Своимъ игомъ благимъ и бременемъ легкимъ, а вы, хозяева торговцы, не пускаете ихъ къ призывающему Господу! Смотрите, братіе, надрывая слабыя тѣлесныя ихъ силы и развращая нравственныя, не становитесь ли вы виновными въ медленномъ, но вѣрномъ убійствѣ своихъ подчиненныхъ! Смотрите, братія, не становитесь ли вы косвенно повинными въ томъ соблазнѣ малыхъ, за который Господь возвѣщалъ людямъ горе, и говорилъ, что лучше бы человѣку-соблазнителью повѣсить на шею жерновъ мельничный и утопить въ пучинѣ морской (Мѡ. 18, 6)!

Чѣмъ долѣе человѣкъ стоитъ у одного дѣла, знакомясь со всѣмъ его изворотами, тѣмъ болѣе приобрѣтаетъ онъ опыта въ этомъ дѣлѣ, тѣмъ почтениѣ вырабатывается труженикъ, тѣмъ дороже его трудъ. Таково — естественное разсужденіе. Оно примѣнимо и въ торговлѣ. Мальчики, пробывшіе у хозяевъ въ ученіи по 5—6 лѣтъ, познакомившіеся со всѣми изгибами торгового дѣла, дѣлаются ближайшими помощниками хозяина, его довѣренными и прикащиками. На нихъ уже возлагается все производство торговли, они являются не только продавцами товара, но часто и покупателями его для оборота хозяина. Въ томъ и другомъ случаѣ требуется много смѣтливости и такта со стороны прикащика: онъ долженъ своею обходительностью и честностью приохотить къ своей лавкѣ покупателя, онъ же долженъ не впасть въ ошибку при покупкѣ товара. Естественное, что удовлетворяющій всѣмъ требованіямъ широкой торговли, хорошій прикащикъ становится другомъ хозяина, блюстителемъ его интересовъ, его правою рукою. Что же, видятъ ли хотя подобные-то люди отъ своихъ хозяевъ человѣческое обращеніе, не говоря о сердечной благодарности, хотя законную справедливость? Не говоримъ о добрыхъ исключеніяхъ, которыя во всякомъ дѣлѣ есть и будутъ. Но въ большинствѣ случаевъ — едва ли. По крайней мѣрѣ, съ тѣхъ поръ какъ мы вступили со словомъ въ защиту праздничнаго отдыха, мы неоднократно слышали отъ прикащиковъ по разнообразнымъ отраслямъ торговли справедливыя сѣтованія на свою безотрадную, изводя въ день полную однообразнѣйшихъ занятій за прилавкомъ жизнь. Они сѣтовали и сѣтуютъ въ особенности на то, что лишены возмож-

ности посѣщать богослуженіе, а если и посѣщаютъ, то раннее, и притомъ всегда съ гнетущимъ чувствомъ сейчасъ же послѣ богослуженія начинающагося труда и продолжающагося до поздняго вечера. Если занятые и въ будни, и въ праздники мальчики ваши, братіе, не сознаютъ своего тяжелаго положенія, то о взрослыхъ прикащикахъ этого сказать нельзя. Они сознательно стремятся въ храмъ Божій и не могутъ пойти въ оный, а вы, заставляющіе ихъ идти въ лавку въ праздникъ, подвергаете себя тому страшному горю, которое возвѣщено Господомъ и рано или поздно постигнетъ васъ: „горе вамъ, что затворяете царство небесное чловѣкамъ; ибо сами не входите и хотящихъ войти не допускаете“ (Мѡ. 23, 13).

Можно, повидимому, сказать въ оправданіе купечества, торгующаго по праздникамъ, пословицею: „вольному—воля, спасенному—рай“, т. е. не желающіе подвергаться тяжелой необходимости торговать по праздникамъ могутъ оставить этого рода дѣятельность. Но въ томъ-то и дѣло, что прикащики, обыкновенно вышедшіе изъ мальчиковъ, люди крайне необезпеченные и только привычная служба даетъ имъ и ихъ семействамъ вѣрный кусокъ хлѣба. Равно и самостоятельные торговцы средняго достатка не могутъ отстать отъ порядковъ, устанавливаемыхъ крупными торговцами, рискуя потерять и свой кредитъ, и послѣдняго покупателя; почему и торгуютъ по праздникамъ нѣкоторые—вопреки своимъ желаніямъ, лишь бы не лишиться куска хлѣба. Тяжелое бремя лежитъ на плечахъ этихъ труженниковъ: взрослые, нѣкоторые изъ нихъ женатые, они несутъ повинности въ деревнѣ, должны помогать своимъ престарѣлымъ родителямъ, содержать свои семьи. И вотъ, къ этому-то бремени ихъ вы, люди торговые, присоединяете еще изнурительное бремя торговли на всякъ день. Не вы ли, смотрите, бываете виновниками ранней смерти нѣкоторыхъ изъ вашихъ служащихъ и сиротства ихъ семей? Не ваша-ли вина въ томъ, что многіе изъ вашихъ служащихъ съ горя ведутъ зазорный образъ жизни? Не себя ли вамъ винить надобно, когда ваши же служащіе часто обманываютъ васъ, обсчитывая и обирая при всякомъ удобномъ случаѣ, какъ бы въ отмщеніе за безчеловѣчное съ ними обращеніе? По крайней мѣрѣ, вы, уже несомнѣнно вы—виноваты въ томъ, что лишаете ихъ облагораживающаго вліянія церкви Божіей, прес-

тупною рукою отворяя лавки въ то время, когда никакія другія собранія не должны быть открываемы, кромѣ церковныхъ. Этимъ-то, по истинѣ обремененнымъ и вами, и жизнью вашимъ труженикамъ сладко было бы, хотя одинъ разъ въ недѣлю но со спокойнымъ духомъ, прійти въ церковь и услышать оный гласъ Божій, къ нимъ обращенный: „прійдите ко Мнѣ вси труждающіися и обремененніи и Азъ упокою вы“. Но они лишены возможности слышать этотъ гласъ Своего Пастыря и потому удивительно ли, что не идутъ по Немъ въ жизни, а идутъ по чуждемъ, уклоняясь на шее дѣлъ беззаконія и неправды...

Въ самомъ дѣлѣ, что за причина зазорнаго поведенія многихъ вашихъ торговыхъ людей? Съ тѣхъ поръ, какъ возникъ вопросъ о праздничномъ отдыхѣ, его противники не разъ высказывались, съ фактами въ рукахъ, что свобода, праздникъ вреденъ для прикащика, ибо онъ пользуется свободою только для прогула своего заработка. Если это справедливо, то въ самомъ дѣлѣ, цѣлесообразно ли хлопотать о воскресномъ отдыхѣ? Но кто изъ здравомыслящихъ людей, не потерявшихъ зрѣнія, чтобы видѣть, и смысла, чтобы понимать, не замѣтитъ, что лицемѣрные противники праздничнаго отдыха въ этомъ доводѣ сваливаютъ съ больной головы на здоровую: сами виновные въ развращеніи своихъ служащихъ, они винятъ затѣмъ вожделѣнную праздничную свободу. Но посудите сами, братіе, чего ждуть отъ служащаго, который всего на нѣсколько часовъ въ недѣлю получаетъ отдыхъ! Посвятить родныхъ и знакомыхъ ему некогда, заняться чтеніемъ дома или пойти на бесѣду—непривычно, пойти въ самую церковь—скучно, ибо нѣтъ этого спасительнаго навыка, и вотъ, онъ устремляется на острия, скоро удовлетворяющія удовольствія, разрушающія физическія силы и нравственныя. И такъ, не свобода виновата въ зазорномъ поведеніи нѣкоторыхъ торговыхъ людей, а опять-таки безостановочный убійственный трудъ ихъ за прилавкомъ.

Спрашиваютъ еще насъ, чѣмъ-де вы замѣните для торговыхъ людей ихъ привычныя занятія по праздникамъ въ томъ случаѣ, еслибы всѣ они прекратили эти занятія? Или вы влечете ихъ на совершенную свободу отъ всякихъ занятій, на зазорную праздность? Вопросъ, который можетъ родиться въ головѣ только человѣка, не знающаго ничего, кромѣ своихъ обыденныхъ за-

нѣтъ. Мы понимаемъ праздничный отдыхъ не фарисейски, въ смыслѣ совершеннаго покоя и ничего недѣланія, но въ смыслѣ перемѣны и разнообразія дѣятельности. Мы допускаемъ въ праздникъ всякое доброе дѣло, направленное къ прославленію ли Творца или къ облагороженію своей души, къ восстановленію ли своихъ тѣлесныхъ силъ, или къ содѣйствію благу людей, своихъ присныхъ, или чужихъ. „Или не читали вы въ законѣ, говорилъ Господь въ обличеніе фарисеевъ, что въ субботы священники въ храмѣ нарушаютъ субботу, однако, невиновны“ (Мѣ. 12, 5). Первѣе всего посѣщеніе храма Божьяго, затѣмъ, благочестивыхъ собраній съ цѣлями назиданія, также своихъ родныхъ и знакомыхъ, друзей и товарищей, для того, чтобы сообща на досугѣ обсудить ихъ положеніе и свое горе размыкать, наконецъ, посвященіе праздника семьѣ. это — только частныя занятія, которыя прямо указываются и Словомъ Божиимъ и въ наставленіяхъ церкви и которыя могутъ занять праздникъ и у торговаго человѣка. Къ нимъ можно, въ видѣ пожеланія на будущее время, присоединить и тѣ собранія, которыя непременно рано или поздно будутъ устроены вами для обмѣна мыслей по вопросамъ торговли, и тѣ уроки Закона Божія и вообще начальнаго обученія, которые вы дадите, должны дать вашимъ труженикамъ-мальчикамъ.

Все доселѣ сказанное имѣетъ прямое и непосредственное отношеніе къ исполненію вами, люди торговые, своего долга. Превративъ торговлю по праздникамъ, вы прямымъ путемъ пойдете къ восстановленію своего попраднаго долга, къ исполненію нарушенныхъ обязанностей. Не преслѣдованіе исключительно личныхъ интересовъ, а стремленіе выполнить въ своей жизни высокое назначеніе человѣка, призваннаго къ богоподобию, должно руководить вами въ дѣятельности, опредѣлять ваши отношенія къ своимъ служащимъ. Похвальное рвеніе выполнить свои обязанности, отдавая своему дѣлу всѣ силы, должно быть умѣряемо заботами о духовномъ и матеріальномъ благѣ своихъ сотрудниковъ. Недостойно христіанина—злоупотреблять духовнымъ благомъ другого человѣка, тѣмъ болѣе своего товарища, помощника и друга. Не для себя только, не для облагороженія только своего торговаго дѣла, но и для блага своихъ служащихъ, мальчиковъ и прикащиковъ, вы должны прекратить торговлю по

праздникамъ. Помните, братіе, что вы обязаны будете отвѣтомъ на страшномъ судѣ за развращеніе и соблазнъ, причиненный вами своимъ служащимъ, почему, закрывая отнынѣ лавки по праздникамъ, отпускайте и убѣждайте ихъ пойти къ богослуженію. За это двойное доброе дѣло Господь помилуеъ васъ, по слову Своему: „кто сотворить одну изъ заповѣдей и научить ей другихъ, тотъ великимъ наречется въ царствіи небесномъ“.

Въ заключеніе нѣсколько словъ вамъ, добрые христіане-торговцы, закрывающіе свои лавки по праздникамъ. Мы увѣрены, что вы никогда въ праздникъ болѣе не откроете ихъ. Смотри же, о, христіанинъ, какъ бы ни тяжело было нѣкоторое время видѣть тебѣ торгующаго сосѣда, не завидуй ему, не слѣдуй путемъ нечестиваго, зная, что путь нечестиваго погибнетъ (Пс. I, 6). Не унывай, не падай духомъ, о, надежда русскаго сословія, русскій душою, истинно православный по вѣрѣ торговый человѣкъ! Ты всталъ на защиту попираемой четвертой заповѣди Божіей. Знай же, будь увѣренъ, что за тобою побѣда. Нуждаешься ли въ порукѣ? Порука для тебя — Самъ Господь, призывающій тебя къ Себѣ, молитва церкви за твое дѣло, помощь пастырей церкви, одобреніе и похвала Благочестиваго Государя, наконецъ сильная одушевленіемъ поддержка со стороны всѣхъ благомыслящихъ представителей твоего сословія. Радуетъ вчужѣ и насъ и питаетъ надеждами на лучшее будущее нашей торговли то, что ужъ и теперь обнаружились среди торговаго сословія люди, поставившіе для себя цѣлію словомъ и примѣромъ добиваться повсемѣстнаго прекращенія торговли по праздничнымъ днямъ. А никакое дѣло, нашедшее для себя безкорыстныхъ радѣтелей и молитвенниковъ, никогда не терпѣло неудачъ. Да будетъ же, воззовемъ молитвенно, съ этими людьми, помощь Твоя, о Господи, да будутъ съ ними молитвы церкви, да будетъ съ ними и за ними побѣда надъ людьми беззаконія, да будетъ, аминь!

Свящ. Ф. Орнатскій.

С Л О В О

НА ДЕНЬ 17 ОКТЯБРЯ ВЪ ВОСПОМНАНІЕ СПАСЕНІЯ ИХЪ ИМПЕРАТОРСКИХЪ ВЕЛИЧЕСТВЪ СЪ АВГУСТЪЙШИМЪ СЕМЕЙСТВОМЪ ОТЪ СМЕРТНЫХЪ ОПАСНОСТИ ПРИ КРУШЕНІИ ИМПЕРАТОРСКАГО ПОѢЗДА
17 ОКТЯБРЯ 1888 ГОДА.

...«Нѣсть якоже Богъ возлюбленнаго: восходи на небо Помощникъ Твой, и великолѣпный въ тверди. И покроютъ тя Божіе начало» подъ крѣпостію мышцей вѣчныхъ. И вселятся Израиль уповая, единъ на земли... Блаженъ еси, Израиль: кто подобецъ тебѣ, людіе спасеміи отъ Господа? Защититъ Помощникъ твой, и мечъ хвала твоя.» Вторя. XXXIII, 26. 27. 28. 29.

Въ этотъ день и часъ вся Православная Россія, все что есть въ ней чувствующаго и мыслящаго по-русски, по православному приносить Господу Богу устами служителей Его единодушное и благодарное исповѣданіе неизреченнаго милосердія Божія, явленнаго русскому народу ровно годъ тому назадъ „въ день онъ, егда вмагъ не погибе Надежда Наша“, и егда Господь „явилъ спасеніе Помазанника (Своего) Благочестивѣйшаго Государя нашего Императора Александра Александровича, дивно сохранивъ его и супругу его Благочестивѣйшую Государыню Императрицу Марію Феодоровну и всѣхъ чадъ Ихъ во вратѣхъ смертныхъ“. Не укоснимъ и мы присоединиться всею душою къ общей всенародной радости, къ священному торжеству всѣхъ вѣрныхъ сыновъ Св. церкви и Отечества. Не сегодня только, но изъ года въ годъ и изъ рода въ родъ русскій народъ будетъ торжественно совершать память этого высоко-знаменательнаго событія.

Россия не в первый раз видит надъ собою всемогущую десницу хранящаго ее Промысла: вся исторія нашего Отечества, равно какъ исторія и послѣднихъ лѣтъ, исполнена знаменіями Божественной попечительности о насъ, и мы можемъ, нисколько не насилуя смысла и характера нашей исторіи, присоединиться къ тому глубоковѣрному и высоко-краснорѣчивому исповѣданію судьбъ Промысла во всей нашей Богоблагословенной Исторіи которое сейчасъ вы услышите въ молитвѣ, предложенной благоговѣйному вниманію всего русскаго народа Святѣйшимъ Правительствующимъ Всероссийскимъ Синодомъ. Мы можемъ и должны признать, что Господь „прибѣжище намъ (былъ) изъ рода въ родъ... Милости (Его) исполнены суть судьбы наши, что Онъ всегда „не по беззаконіямъ нашимъ творилъ намъ, ниже по грѣхамъ нашимъ воздавалъ намъ“. Но въ особенности все это и необычайная постоянная къ намъ милость Божія и таковое же наше недостойнство со всею полнотою и съ силою непререкаемой очевидности разомъ представало сознанію русскаго народа въ тотъ достопамятный день, годовщину котораго мы сегодня совершаемъ. Въ этомъ именно и заключается прежде всего высоко назидательная сторона празднуемаго нынѣ событія, его историческое значеніе. Изъ рода въ родъ мы должны сохранять и передавать память о 17 октября 1888 года, когда Господь, благоволилъ передъ всѣмъ міромъ засвидѣтельствовать съ поразительною и непререкаемою очевидностію Свою необычайную милость къ намъ и въ то же время наше нравственное убожество, нашу безпечность и нерадивость, нашу мнимую любовь къ отечеству, проявляющуюся не столько въ скромномъ исполненіи лежащаго на насъ ближайшаго и непосредственнаго долга по положенію, какое каждому опредѣлилъ Господь, сколько въ громкихъ словахъ, да въ показныхъ дѣлахъ. 17 октября открыло намъ глаза на самихъ себя, и поставило передъ нами задачу, отъ исполненія которой мы не въ правѣ уклоняться. Намъ надобно стать достойнымъ того видимаго избранія, которымъ почтилъ насъ Божественный Промыслъ. Народъ слагается изъ отдѣльныхъ единицъ, и никто изъ насъ не долженъ оставаться равнодушнымъ къ тому явному предостереженію свыше, какое дано русскому народу въ событія 17 октября 1888 года. Господь всегда такъ явно дѣйствовавшій въ судьбахъ нашего Отечества,

предназначеннаго Имъ къ какой-то высокой цѣли, грозить оставить насъ милостію Своею, если мы не исправимся и не будемъ достойнаго избранія Его; Онъ явно смиряетъ неосновательную и пустую народную гордость, которая рождается въ сердцахъ пустыхъ, лицемерныхъ, холодныхъ къ Отечеству, гордость неоправдываемую дѣлами; Онъ хочетъ, чтобы изъ Его избранія, Его милости къ намъ ложь и лицемеріе, невѣжество и узкое самолюбіе не сдѣлали себя предмета пустаго тщеславія и самохвальства. Вспомнимъ объ избранномъ въ религіозной исторіи міра народѣ Божіемъ, — о евреяхъ, историческая миссія которыхъ для всѣхъ такъ ясна и несомнѣнна, и воспользуемся тѣми уроками и предостереженіями, которыми такъ обильна поучительная для насъ исторія этого народа. Онъ влачитъ теперь на землѣ свое жалкое существованіе именно потому, что невнимателенъ былъ въ свое время къ знаменіямъ и предостерегающему голосу Бога въ своей исторіи, какъ ни ясно звучалъ этотъ голосъ. А Господь предостерегалъ его нерѣдко и прямо устами Своихъ пророковъ, и вотъ что Онъ объявлялъ своему народу устами еще Моисея: „Тебя избралъ Господь Богъ твой, чтобы ты былъ собственнымъ Его народомъ изъ всѣхъ народовъ, которые на землѣ. Не потому, чтобы вы были многочисленнѣе всѣхъ народовъ, принялъ Господь и избралъ васъ“ (Вх. VII, 6—7) и „не за праведность твою и не за правоту сердца твоего идешь ты наследовать землю (обѣтованную)“ (Втор. IX, 5); посему „не говори въ сердцѣ своемъ, что за праведность мою привелъ меня Господь овладѣть сею доброю землею, и что за нечестіе народовъ сихъ Господь изгоняетъ ихъ отъ лица твоего... Ибо ты народъ жестоковѣрный. Помни, не забудь, сколько ты раздражалъ Господа Бога твоего“... (Второз. IX, 4. 6. 7). Воистину къ намъ вполне примѣнимы также и слова св. Ап. Павла:... „Ты держись въроу: не гордись, а бойся“ (Рим. XI, 20), — *бойся*, т.-е. постоянно помни и чувствуй, что своею высотой и счастіемъ ты обяванъ милости Божіей, и что твое высокое положеніе и почетное избраніе тѣмъ большую возлагаютъ на тебя отвѣтственность: „кому много дано, съ того много и взыщется“.

Но не одно грозное предостереженіе, и не одинъ этотъ грозный и прискорбный смыслъ отрываетъ намъ тщательное углуб-

леніе въ событіе 17 октября. Есть въ немъ свѣтлая, радостная, бодрящая сторона,—сторона настолько свѣтлая, что она какъ бы заслоняетъ собою въ нашемъ сердцѣ и въ нашемъ сознаніи мрачную и грозную сторону его. Съ нами Богъ, еще и теперь съ нами Богъ,—вотъ въ чемъ радостная сторона празднуемаго событія! Здѣсь источникъ утѣшенія и ободренія всему на Руси, что готово было подъ гнетомъ временныхъ тяжелыхъ обстоятельствъ и угрожающихъ впечатлѣній утратить въру въ себя, въ свой народъ и его призваніе, любовь и уваженіе къ нему, что стыдится и робѣетъ за русское имя. Не стыдись, русскій народъ, своего имени: Самъ Богъ громко изрекъ его въ слухъ всего міра, и пронесъ его изъ устъ въ уста во всѣхъ народахъ! Господь съ нами: это значитъ, что мы призваны Промысломъ къ осуществленію важной и высокой миссіи среди всѣхъ другихъ народовъ міра, что мы удостоены быть орудіемъ благословенныхъ цѣлей Высочайше Премудраго и Всеблагаго Промысла. Но „не гордись, русскій народъ, а бойся“ (ап. Павелъ).

И такъ, мы видимъ, православные слушатели, что Господь смиряетъ въ насъ страшнымъ и дивнымъ посвященіемъ Своимъ 17 октября неосновательную, притязательную хвастливую и столь же неосновательную скромность, имѣющую видъ позорной робости и ненужнаго малодушія. То и другое должны быть намъ чужды.

Но двумя этими сторонами еще не исчерпывается весь смыслъ глубоко назидательнаго и священнаго въ дѣтописяхъ нашей исторіи событія. Русскій народъ долженъ видѣть въ немъ указаніе того направленія и того пути, по которымъ надлежитъ совершать ему свою историческую миссію. Событіе 17 октября, это—откровеніе свыше русскому народу, это властный голосъ Самого Божества, столь необходимый для напоминанія, можетъ быть—последняго, русскому народу о тѣхъ двухъ началахъ которыя искони лежатъ въ основаніи его исторіи и которыя тоже искони сознавались и теперь сознаются всѣми истинно-русскими людьми. Эти два начала или устоя нашего отечественнаго благоденствія върность Господу Богу, открывшему себя намъ въ Православной католической церкви, и Русскому Государю, помазаннику Его, орудію Его промысла о насъ, которымъ, по единому сердцу върв всей Россіи, Онъ совершаетъ и впредь будетъ „совершать вся

яже судилъ (есть) во славу свою, во благо церкви своея и вѣрнымъ людей своихъ“, котораго именно для этого и оправдалъ (есть) надъ нами царствовать, какъ это сказано въ церковномъ моленіи нарочно составленнаго на нынѣшній день посѣдованія благодарственнаго и молебнаго цѣнія въ воспоминаніе событія 17 октября. Отнынѣ всякая русская душа, чуткая къ голосу Божию и знаменіямъ Его въ исторіи, будетъ черпать себѣ здоровую пищу здѣсь, въ воспоминаніи и размышленіи объ этомъ чудѣ всенароднаго посѣщенія Божія, и русскій народный духъ будетъ здѣсь находить поддержку и питаніе свое. Празднуемое нынѣ событіе войдетъ новою могучею силою въ нашу исторію, силою здраваго народнаго самосознанія, отъ направленія и характера котораго зависить судьба народа, вѣчно свѣжимъ и неиссякаемымъ родникомъ истинно русскаго народнаго духа.

Такъ велико значеніе празднуемаго нами событія. Св. Православная церковь предлагаетъ намъ воздать отъ всей души хвалу и благодарность Господу Богу, посѣтившему насъ дивною Своєю милостію и даровавшему намъ и грядущимъ вѣкамъ спасительное вразумленіе; предлагаетъ далѣе, просить съ вѣрою и упованіемъ о томъ, чтобы Господь нашъ, которому принадлежитъ всякое царство и который „превыше всего, яко Владыка“, въ Его же руцѣхъ „сила и могущество“ и въ Его же власти „вся укрѣпяти и возвелиčiti“ (1 Пар. XXIX, 11, 12), и впредь не оставлялъ насъ Своєю милостію, и велъ насъ къ намѣченной отъ вѣчности цѣли рукою Своєю крѣпкою; наконецъ церковь призываетъ насъ къ усердному моленію о томъ, чтобы Господь сохранилъ на св. Руси среди искушеній тяжелаго времени своею благодатію святую православную вѣру и искреннюю любовь и уваженіе къ отечеству въ духѣ и направленіи, такъ ясно указываемыхъ намъ Промысломъ Божественнымъ и свидѣтельствуемыхъ всею нашею благословенною свыше исторією; и если наше отечество останется попрежнему вѣрно своимъ Боговѣщаннымъ завѣтамъ, то несомнѣнно „будетъ на царехъ нашихъ и на державѣ Россійской благоволеніе, милость и благословеніе отнынѣ и до вѣка“. Аминь.

Свящ. П. Свѣтловъ.

Нѣжинъ 1889 г. Окт. 17.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

1812. ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ 1890.

ВОЛЬШАЯ
ЕЖЕДНЕВНАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ, УЧЕНАЯ И ЛИТЕРАТУРНАЯ ГАЗЕТА
(выходящая безъ предварительной цензуры)

СЫНЪ ОТЕЧЕСТВА

СЪ ЕЖЕНЕДѢЛЬНЫМИ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫМИ ПРИЛОЖЕНІЯМИ И КНИЖКАМИ „РОМАНЫ И ПОВѢСТИ“

(годъ изданія семьдесятъ восьмой).

Газета съ переходомъ къ нынѣшнему издателю и при новомъ составѣ редакціи совершенно реформирована, дополнена и увеличена въ форматѣ

ДО РАЗМѢРА БОЛЬШИХЪ СТОЛИЧНЫХЪ ГАЗЕТЪ.

По своей обширной программѣ, всесторонней обработкѣ современныхъ вопросовъ, возникающихъ въ области политики, науки, искусствъ, внутренней и заграничной жизни, а также своевременному сообщенію всѣхъ выдающихся новостей, вполне замѣняетъ собою

ДОРОГУЮ ПО ПОДПИСНОЙ ЦѢНѢ ГАЗЕТУ И ЕЖЕНЕДѢЛЬНЫЙ ЖУРНАЛЬ.

Кромѣ ежедневныхъ номеровъ, годовой подписчикъ получаетъ:

1) По воскресеньямъ особое иллюстрированное приложеніе, въ видѣ еженедѣльнаго

ИЛЛЮСТРИРОВАННАГО ЖУРНАЛА

гдѣ помѣщаются: историческіе и современные романы, повѣсти, рассказы и стихотворенія (оригинальные и переводные). Больше 300 рисунковъ, каррикатуры, шахматныя и шашечныя задачи, и проч.

2) „Домашняя бібліотека“, состоящая изъ двѣнадцати вполне законченныхъ романовъ и повѣстей. Каждая книжка содержитъ отъ 160 до 200 страницъ.

3) „Моды и Руководѣя“ (двѣнадцать номеровъ), приспособленные къ домашнему производству и замѣняющія дорогой дамскій модный журналъ.

4) „Стѣнной календарь“, отпечатанный въ три краски.

Гг. годовые подписчики, выславшіе сполна подписную сумму имѣютъ право получить одно изъ двухъ художественныхъ приложеній:

Большая гравюра-fac-simile съ знаменитой картины Гюстава Дорэ: „Шестіе Іисуса Христа на Голгоуѣ“ размѣръ этой гравюры 4,648 сантим. Отгиски этой картины: снятые съ мѣдной доски, въ эстампныхъ магазинахъ продаются по 50 руб. за экземпляръ.

Тѣ изъ гг. подписчиковъ, которые не пожелаютъ имѣть эту гравюру, могутъ взаимно ея получить альбомъ, содержащій: сто картинъ „Жанръ и Пейзажъ“ художественная галлея знаменитыхъ русскихъ и иностранныхъ мастеровъ. Большой альбомъ (форматъ 954 □ сантиметра), отпечатанный на велевской бумагѣ.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА ЕЖЕДНЕВНОЙ ГАЗЕТЫ „СЫПА ОТЕЧЕСТВА“
съ еженедѣльными иллюстриров. приложениями и книгами „романы и повѣсти“

(Безъ гравюра „Шествіе Иисуса Христа на Голгоуѣ“ и „Альбома“)
Съ доставкою въ Петербургъ: на годъ—7 руб. На 6 мѣсяцевъ—4 руб. Съ пересылкою въ провинцію: на годъ—8 руб. На шесть мѣсяцевъ—4 руб.

Гг. годовые подписчики, желающіе получить на выборъ одно изъ двухъ предлагаемыхъ на 1890 годъ художественныхъ приложений, высылаютъ на пересылку выбраннаго ими художественнаго приложения, на разстояніи до 3,000 верстъ отъ С.-Петербурга—одинъ рубль, а сверхъ 3,000 верстъ отъ С.-Петербурга 1 р. 50 к. Желающіе имѣть и второе художественное приложение, доплачиваютъ по два рубля за каждый экземпляръ.

Разсрочка допускается, но исключительно чрезъ Главную Контору. Адресъ Главной Конторы: Спб., Невскій пр., у Аничкина м., д. № 68—40.

Подробное объявленіе съ образцами художественныхъ приложений, высылается по требованію безплатно.

НАЧАЛЬНЫЯ ОСНОВАНІЯ ФИЛОСОФІИ. Примѣнительно къ программѣ преподаванія философіи въ духъ семинаріяхъ. Составилъ *В. Кудрявцевъ*. Выпускъ I. Начальныя основанія гносеологій и естественнаго богословія. Москва. Цѣна 1 р. 50 к.

ВВЕДЕНІЕ въ философію. *В. Кудрявцева*. Составлено примѣнительно къ программѣ преподаванія философіи въ духъ семинаріяхъ. Москва. Цѣна 50 к. Продается у автора. Сергіевъ-Посадъ, у профессора Академіи *В. Кудрявцева*.

УРОКИ ПО ПРЕДМЕТУ ПРАВОСЛАВНАГО КАТИХИЗИСА. Преосвящ. Александра, Епископа Можайскаго. Ч. I. Символь вѣры. Ц. 1 р., Ч. II и III. О молитвѣ и заповѣдяхъ Божіихъ. Ц. 60 к. Москва 1889.

ЯЗЫКЪ И ПСИХОЛОГІЯ. П. Хохрякова. Казань. 1889. Ц. 1 р. 50 к.

ДВА МІРА. Повѣсть изъ римской жизни первыхъ временъ христіанства; Передѣл. съ франц. *Ек. Бекетовой*. Съ рисун. К. Брожа Спб. 1890. Цѣна 1 р. 25 коп. съ перес.

С.-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМІЯ ЗА ПОСЛѢДНІЯ 30 ЛѢТЪ (1858—1888). *И. Чистовича* Спб. 1889. Цѣна 3 руб.

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго Комитета печатать дозволяется. Москва. Октября 25 го дня 1889 года.

Цензоръ свящ. *Іоаннъ Петропавловскій*.

Въ редакціи „Православнаго Обозрѣнія“

ПРОДАЮТСЯ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ.

I. Размышленія о сущности христіанской вѣры. Соч. Гизо. Переводъ свящ. Н. Сергіевскаго. М. 1865 г. Ц. 1 р., съ пер. 1 р. 20 к.

II. Вѣчная жизнь. Публичныя чтенія Э. Навиля. Перев. свящ. Н. Сергіевскаго. М. 1865 г. Ц. 75 к., съ пер. 1 р.

III. Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ: Татіана, Ави-нагора, Теофила Антіохійскаго, Ермія философа, Мелитона Сардійскаго и Минуція Феликса. Изданы въ русскомъ переводѣ съ введеніями и примѣчаніями свящ. П. Преображенскимъ. М. 1867 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.

VI. Сочиненія св. Ирины Ліонскаго. I. Пять книгъ противъ ере-сей. II. Отрывки изъ утраченныхъ сочиненій. Изданы свящ. П. Преображенскимъ. М. 1871. Цѣна 3 руб. съ пересылкою.

V. Вопросъ о злѣ. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Перев. свящ. Н. Протопопова. М. 1872 г. Ц. 75 к., съ перес. 1 р. сер.

VI. Чудеса Господа нашего Іисуса Христа. Объяснительныя примѣчанія къ евангельскимъ повѣствованіямъ о чудесахъ Хри-стовыхъ. Сочиненіе Дублинскаго архіепископа Тренча, переве-денное А. З. Зиновьевымъ. Москва. 1883 г. Цѣна 1 руб. 30 коп. съ пересылкою.

VII. Изъ лекцій по церковному праву. О. проф. моск. универси-тета Н. К. Соколова. Вып. I. Введеніе въ церковное право. М. 1874. Ц. 1 р., съ перес. 1 р. 20 к.

Выпускъ II. Система каноническаго права: о составѣ церков-наго общества. Ц. 80 к., съ перес. 1 р., а обоихъ выпусковъ—ц. съ перес. 2 р.

VIII. Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Ч. I. Обзорніе источниковъ для исторіи древнѣйшихъ сектъ. Прот. А. М. Иванцова-Платонова. Ц. 2 р. съ перес. 2 р. 50 к.

IX. За двадцать лѣтъ священства (1863 — 1883 г.) Слова и рѣчи прот. А. М. Иванцова-Платонова, законоучителя Алексан-дровскаго военнаго училища и профессора Московскаго Универ-ситета. Москва, 1884 г. Цѣна 3 р. съ пересылкою 3 р. 50 к.

X. Христось. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Москва, 1881 г. Цѣна 75 к., съ пересылкою.

XI. Теорія древле-русскаго церковнаго и народнаго пѣнія на основаніи автентическихъ трактатовъ и акустическаго анализа. Сочиненіе Юрія Арнольда. Москва, 1880 г. Цѣна 2 руб. съ пе-ресылкою.

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

ВЪ 1890 ГОДУ БУДЕТЬ ИЗДАВАТЬСЯ НА ПРЕЖНИХЪ
ОСНОВАНІЯХЪ.

Подписная цѣна на годовое изданіе съ пересылкою — въ Россіи **7 руб.**, за границею **8 руб.**

Подписка принимается: въ *Москву*, у редактора журнала протоіерея при церкви Θεодора Студита, у Никитскихъ воротъ, П. А. Преображенскаго и у извѣстныхъ книгопродавцевъ; въ *Петербургъ* — въ книжномъ магазинѣ *Тузова*. Иногородные благоволятъ адресоваться *исключительно* такъ: въ редакцію «Православнаго Обозрѣнія» въ *Москвѣ*.

Просимъ обратить **особенное вниманіе**: желая облегчить пополненіе церковныхъ библіотекъ и библіотекъ учебныхъ заведеній духовнаго вѣдомства и министерства народнаго просвѣщенія, для коихъ «Православное Обозрѣніе» рекомендовано учебнымъ начальствомъ, редація «Православнаго Обозрѣнія» находитъ возможнымъ доставить подписчикамъ это изданіе за 1878, 1881, 1882, 1883, 1884 и 1885 гг., по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: для выписывающихъ его за одинъ какой-либо годъ — *пять руб.*, за два года — *семь руб.*; за три — *десять руб.*, за четыре — *тринадцать руб.*, за пять лѣтъ — *семнадцать руб.*, за шесть лѣтъ — *двадцать одинъ руб.* съ пересылкою.

Экземпляры «Правосл. Обозр.» за 1886 и 1887 гг. *всѣ разошлись*; за 1888 годъ остается прежняя — *семь руб.*

ВЪ РЕДАКЦИИ МОЖНО ПОЛУЧАТЬ:

Оставшіяся въ небольшомъ количествѣ экземпляровъ Писанія мужей апостольскихъ, изданія въ русскомъ переводѣ со введеніями и примѣчаніями къ нимъ свящ. П. А. Преображенскимъ. Цѣна съ пересылкою 2 р. — Кромѣ того:

1) Указатель къ „Православному Обозрѣнію“ за одиннадцать лѣтъ 1860—1870 гг., составленный П. А. Ефремовымъ. Цѣна Указателя 75 к., съ пересылкою 1 р.

2) Псалтирь въ новомъ славянскомъ переводѣ Амвросія (Зертичь-Каменскаго) архіепископа Московскаго. Москва 1878 г. Цѣна 50 коп.

Редакторъ-издатель *прот. П. Преображенскій*.

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго комитета печатанъ дозволяется. Москва, Октября 25-го дня 1889 года.

Цензоръ *свящ. Іоаннъ Петропавловскій*.

№ 12

за 1889 г.

ПОУЧЕНІЕ

ПО ОСВЯЩЕНІИ ХРАМА ПРИ ОДЕССКОЙ ВТОРОЙ ГИМНАЗИИ.

Пресвящен. Никанора, архієпископа херсонскаго и одесскаго

Въ Ветхомъ и Новомъ завѣтѣ церковь Божія, великая ли, малая ли, не разъ представляется подъ видомъ виноградника Божія. Имѣя въ виду частную церковь вашего учебнаго заведенія и освященіе сей новоустроенной церкви, я намѣренъ еще на минуту остановить ваше вниманіе на изображеніи церкви подъ видомъ виноградника у св. пророка Исаіи. Что можно, прилагайте сами къ вашей церкви и къ себѣ. А подъ конецъ и мы вамъ поможемъ двумя—тремя обдуманнми словами.

Вотъ у Бога былъ виноградникъ на вершинѣ утученной горы. И Богъ обнесъ его оградю, и очистилъ его отъ камней, и насадилъ въ немъ отборныя виноградныя лозы, и построилъ башню посреди его, и выкопалъ въ немъ точило, и ожидалъ, что онъ принесетъ добрые плоды. Гдѣ и когда въ св. сибліи изображается церковь подъ видомъ виноградника, всегда говорится о построеніи башни въ виноградникѣ. Это башня сторожевая, на которой долженъ стоять стражъ, оберегатель виноградника. Стражъ на башнѣ, съ возвышенной точки зрѣнія, смотритъ на право—на лѣво, кругомъ, и съ башни подаетъ свой голосъ, какіе внѣшніе враги подкрадываются къ винограднику, какіе внутренніе враги подъ него подкапываются. Представляется дѣло еще такъ, что во

уши на верху стоящаго стража, владыка виноградника, самъ Богъ подаетъ сверху, съ неба, свой голосъ, а стражъ долженъ передать гласъ Божій во уши внизу стоящихъ, въ самомъ виноградникѣ. Стражи, стоящіе на верху башни, чрезвычайные—это особые посланники Божіи, пророки и апостолы, а обычные всегдашніе—это священники Бога выпяго (Ис. 5, 1—9; 21, 11—12; 56, 7—12; Іер. 23, 30—31; Іез. 3, 17—21; 33, 1—12; 34, 1—31; Авв. 2, 1—4; Матѣ. 21, 33—43). На сей разъ, о которомъ говоритъ св. пророкъ Исаія, стражемъ виноградника Господня былъ онъ самъ, пророкъ Исаія.

Вотъ онъ стоитъ на стражѣ на сторожевой башнѣ. И вотъ въ ушахъ его раздастся сверху гласъ Господень: иди и рцы людямъ симъ. Виноградникъ Господа Саваоа есть домъ Израилевъ, а мужи Іудины—любимое насажденіе Его. И ждалъ Онъ правосудія, но вотъ кровопролитіе. Ждалъ правды, и вотъ вопль. Горе же вамъ, прибавляющіе домъ къ дому, присоединяющіе поле къ полю, такъ что другимъ не остается мѣста, какъ будто вы одни поселены на землѣ. Многочисленные дома эти будутъ пусты, большіе и красивые—безъ жителей. Горе тѣмъ, которые съ раняго утра ищутъ сикеры, и до поздняго вечера разгорячаютъ себя виномъ. И цитра и гусли, тимпанъ и свирѣль на пиршествахъ ихъ; а на дѣла Господни они не взираютъ, и о дѣянїяхъ рукъ Его не помышляютъ. Горе тѣмъ, которые влекутъ на себя беззаконіе вервями суетности, и грѣхъ какъ бы ремнями колесничными, которые говорятъ? пусть Богъ поспѣшитъ и ускоритъ дѣло свое, чтобъ мы видѣли и пусть приблизится и прїидетъ въ исполненіе совѣтъ Святаго Израилева, чтобъ мы узнали. То-есть не вѣрили въ Промыслъ Божій и издѣвались надъ судьбами Его. Слушайте. Горе тѣмъ, которые зло называютъ добромъ и добро зломъ, тьму почитаютъ свѣтомъ, а свѣтъ тьмою, горькое почитаютъ сладкимъ, а сладкое горькимъ. Слушайте еще. Горе тѣмъ, которые мудры въ своихъ глазахъ и разумны предъ самими собою. Горе тѣмъ, которые храбры пить вино, и сильны готовить крѣпкій напитокъ, которые за подарки оправдываютъ виновнаго, а правыхъ лишаютъ законнаго. За то, какъ огонь сѣваетъ солому и пламя истребляетъ сѣно, такъ истлѣветъ корень ихъ, и цвѣтъ ихъ разнесется, какъ прахъ; потому что они отвергли законъ Господа Саваоа, и презрѣли слово Святаго Израилева.

Замѣтьте, это для своего времени кричалъ съ сторожевой башни Богопоставленный стражъ дому Израилеву и Іудину, св. пророкъ Исаія. Для того времени и народа эти угрозы св. пророка исполнились поразительно. Для нашего же времени и мѣста Богопоставленный стражъ церкви—это я,—прошу извинить на словѣ,—съ моими помощниками, пастырями церкви. Виноградникъ малый—это вы, побольше—это Одесса, больше—это весь нашъ край, обнимаемый Херсонскою епархіей. Сторожевая башня въ вашемъ виноградникѣ—это ваша нынѣ освященная церковь. Меньшій стражъ для сей сторожевой башни, мой помощникъ—это вашъ законоучитель, священникъ сей церкви. Онъ будетъ стоять на сей сторожевой башнѣ постоянно, и слово Господне будетъ раздаваться въ ухахъ его, а онъ, въ свою очередь, будетъ оглашать ваши уши гласомъ Господнимъ. Теперь же вотъ я стою на сей сторожевой башнѣ, и уши мои оглашаются, а я оглашаю ваши уши гласомъ Господнимъ черезъ св. пророка Исаію. И пусть сей гласъ, прозвучавшій въ сію знаменательную минуту, раздается въ ухахъ вашихъ во всю вашу жизнь, юныя чада святаго храма сего.

Пусть не все теперь близко касается вашего положенія, но когда-либо коснется. Знайте же, что и отъ васъ Господь ждетъ плодovъ добра и правды; что неправды и теперь есть люди, которые всякими способами прибавляютъ домъ къ дому и поле къ полю, такъ что другимъ становится тѣсно жить на землѣ; которые съ утра до вечера и съ вечера до утра готовы служить культу удовольствій, вину и чревоугодію, цитрамъ и гуслямъ, тимпанамъ и свирѣлямъ, пляскѣ и зрѣлищамъ, забывая о Богѣ и храмахъ Божіихъ, о праздникахъ и постахъ, да и вообще о благоугожденіи Богу; которые влекутъ на себя беззаконіе вервами суетности, и грѣхъ, какъ-бы ремнями колесничными; погружены въ суетность, которая и увлекаетъ ихъ въ беззаконія невольно и бессознательно. Поймите, какой образный, какой энергичный языкъ у пророка древности. Знайте, что я теперь нѣкоторые обращаются къ Богу съ холоднымъ издѣвательствомъ скептицизма, чтобы Онъ успѣшилъ заявить свое бытіе хотя-бы казнію надъ нечестіемъ, чтобы мы видѣли, и привелъ въ исполненіе угрозы своего закона, чтобы мы узнали, что между множествомъ фактовъ подобнаго издѣательства не такъ давно на па-

рижскомъ кладбищѣ одинъ извѣстный ярый отрицатель погрозилъ небу кулакомъ въ отвѣтъ на громы небесныя: „бей, рази, если можешь“! Я обращалъ и снова приглашаю васъ остановить ваше вниманіе на угрозы: горе тѣмъ, которые зло называютъ добромъ, а добро зломъ, тѣмъ почитаютъ свѣтомъ, а свѣтъ тьмою, горькое почитаютъ сладкимъ, а сладкое горькимъ; горе тѣмъ, которые мудры въ своихъ глазахъ и разумны предъ самими собою. Не видѣли ль, не узнали ль вы на дняхъ, что это дѣйствительное горе; что въ извѣстной вамъ позорной трагедіи Богъ ускорилъ свое дѣло и привелъ въ исполненіе свой грозный совѣтъ руками самаго самодумнаго мудреца, почитавшаго тьму свѣтомъ и свѣтъ тьмою, такъ, что всѣ мы вздрогнули съ отвращеніемъ отъ этого ужаса, отъ этого кроваваго позора, дальше котораго и идти уже некуда. И сколько по этому поводу наговорено превратнаго, противнаго не только христіанскому, но и здравому обще-человѣческому смыслу на тему, что свѣтъ есть тьма, а тьма свѣтъ, наговорено мудрыми о себѣ.

Пусть сей новоосвященный храмъ и ваши дѣтскія въ немъ молитвы и слышанное въ немъ слово Божіе напоминаютъ вамъ во всю вашу жизнь, что начало премудрости есть страхъ Господень, и что отрицаніе этого начала само въ себѣ есть горе, которое казнить насъ иногда, можно сказать, почти всегда еще въ сей жизни поразительно ощутительнымъ образомъ, прежде всего прочаго томящимъ насъ горемъ разочарованія и ненависти къ жизни, съ которою теперь такъ легко и разсчитываются, не шадя и другихъ, даже ближайшихъ. О чемъ я счелъ долгомъ напомнить вамъ въ сей знаменательный день, какъ богопоставленный стражъ церкви, преемникъ пророковъ и апостоловъ. Аминь.

СОСТОЯНІЕ РАБСТВА ВЪ ДРЕВНЕМЪ МІРѢ

И ВЛІЯНІЕ НА НЕГО ХРИСТІАНСТВА *.

Одинъ изъ великихъ живописцевъ настоящаго вѣка въ своей замѣчательной картинѣ „Христосъ Утѣшитель“ (Christus Consolator) прекрасно выразилъ вѣновое представленіе Господа Иисуса Христа такимъ Божественнымъ лицомъ, которое служить прибѣжищемъ и утѣшеніемъ для всѣхъ несчастныхъ и обремененныхъ (Мѡ. XI, 28). Центръ картины занимаетъ полная кротости фигура Спасителя, простирающаго съ любовію свои пречистыя руки къ группѣ несчастныхъ, простертыхъ у Его ногъ. Въ числѣ лицъ этой группы прежде всего бросаются въ глаза зрителя особенно два раба; они покрыты грубымъ рубищемъ, руки ихъ обременены тяжелыми оковами; ихъ лица и тѣла измощены, во взорахъ выражается глубокое страданіе. Господь обратилъ свои взоры на нихъ и одному изъ несчастныхъ разрѣшилъ оковы, другой молить о томъ же ¹⁾). Первый рабъ очевидно кавказскаго племени, второй—житель Азіи.

* При составленіи очерка авторъ пользовался слѣдующими сочиненіями: Histoire de l'esclavage dans l'antiquité. *Wallon*. Paris. 1848. De l'abolition de l'esclavage ancien en Occident. *Biot*. Paris, 1840. Les esclaves Chrétiens depuis les premiers temps de l'Eglise jusqu'à la fin de la domination Romaine en Occident. P. *Allard*. Paris. 1876. De l'unité de l'Eglise ou du principe du Catholicisme d'après l'esprit des pères de trois premiers siècles de l'Eglise. *Moëhler*. Bruxel. 1839 и Neutestamentische Zeitgeschichte. *Hausrath*. Heidelberg. 1868.

¹⁾ Творецъ этой картины извѣстный художникъ Ари Шефферъ (Ary Scheffer),

Намъ памятно другое произведеніе въ этомъ родѣ. Когда Италія была освобождена отъ иноземнаго ига, то въ первый годъ ея свободы на художественной выставкѣ въ новой столицѣ итальянскаго королевства обратила вниманіе всѣхъ посѣтителей мраморная группа, представляющая Христа, который снимаетъ цѣпи съ раба. Намекъ на недавнія событія былъ понятъ публикою и изящно исполненная группа произвела сенсацію въ обществѣ.

По нашему мнѣнію, глубокая мысль лежитъ въ произведеніяхъ обоихъ художниковъ. Вѣрные послѣдователи того, Кто нѣкогда за грѣхи всего міра принесъ Себя въ жертву правосудію Божию, погибнувъ смертію раба, привыкли соединять съ дорогимъ именемъ Христа Спасителя все истинное, высокое и святое. Даже противники вѣры въ Искупителя, какъ въ лицо Божескаго происхожденія, не смѣютъ отрицать воплощенія во Христѣ высокаго нравственнаго идеала. Шенкель ²⁾, рассуждая о богословскомъ рационализмѣ, замѣчаетъ: „образъ Иисуса Христа, какъ нравственный идеаль челоувѣчества, есть глубоко-симпатическая черта богословскаго рационализма. Благодарнымъ результатомъ этого направленія было то, что оно давало возможность людямъ вѣрующимъ нравственно оцѣнить въ лицѣ Иисуса Христа воплощенный Божественный идеаль“. „Нравственный прогрессъ челоувѣчества никогда не перестанетъ быть отличительно и интенсивно христіанскимъ, пока этотъ прогрессъ будетъ состоять въ постепенномъ приближеніи къ высокому характеру Основателя христіанства. Въ самомъ дѣлѣ въ исторіи челоувѣческаго рода нѣтъ ничего удивительнѣе того способа, какимъ этотъ идеаль прошелъ въ теченіе вѣковъ, приобретаая съ каж-

французскій живописецъ, родившійся въ 1795 г. и умершій въ 1858 году. Всѣ произведенія этого маэстро носятъ на себѣ печать оригинальнаго таланта и составляютъ рѣзкую противоположность съ общимъ теченіемъ нашего времени; направленіе это называется реальнымъ. Шефферъ идеаль въ прекрасномъ значеніи этого слова, его творенія проникнуты чистымъ и благороднымъ чувствомъ. Ренавъ сдѣлалъ о немъ замѣчательный отзывъ. «Hélas! quelles leçons d'élévation morale, quelle source d'émotions profondes et de hautes pensées ont disparu pour notre siècle, si pauvre en grandes âmes, avec le dernier soupir de cet homme de coeur et de génie!»

²⁾ Das Charakterbild Iesu. Ein Biblischer Versuch. D. Schenkel. Wiesbaden. 1864, стр. 10.

дымъ успѣхомъ цивилизаціи новую силу и красоту, внося свое благотворное вліяніе во всѣ области мысли и дѣйствія“ говоритъ Лекки (Ист. возн. и разв. рационал. въ Евр. 1871, стр. 242).

Нѣкоторые писатели отрицательнаго направленія, сознавая въ глубинѣ души, что явленіе Христа Спасителя есть явленіе безпримѣрное во всемірной исторіи, и въ тоже время, по странному противорѣчію природы человѣческой, желая подвергнуть личность Христа холодной критикѣ ума и отнять у Него божество, котораго недопускаетъ ихъ гордый умъ, въ тоже время болѣе всего стараются о возвышеніи нравственной стороны характера Христа и заботятся о самомъ обширномъ истолкованіи Его высокаго ученія; прежде всего они стараются доказать, что ученіе Иисуса Христа могло бы сдѣлать счастливымъ человѣство, еслибы оно его поняло, усвоило и исполняло. Нѣкоторые изъ нихъ, какъ на примѣръ, тотъ же Лёкки³⁾, думаютъ, что христіанская вѣра, если утратитъ въ послѣдствіи времени достоинство истинной вѣры, то навсегда сохранитъ достоинство ученія чистой нравственности. Такимъ образомъ не только мы христіане, но даже люди невѣрующіе въ божественное происхожденіе Спасителя, признаютъ въ Немъ воплощеніе высокаго нравственнаго идеала. Изъ этого сами собою вытекаютъ слѣдующіе выводы. Если Иисусъ Христосъ есть и былъ высоко-нравственною личностію, то Онъ долженъ быть непримиримымъ врагомъ всего безнравственнаго, подъ какимъ бы видомъ оно ни проявлялось. Но кто же можетъ отрицать, что *рабство* было, есть и будетъ не только величайшею неправдою въ мірѣ, но и источникомъ глубочайшаго развращенія общества, среди котораго оно существуетъ. Слѣдовательно истинная нравственность и рабство суть понятія противоположныя. По естественному ходу вещей, Господь нашъ во время своей земной жизни долженъ былъ сочувствовать людямъ, лишеннымъ своими братьями самаго дорогаго изъ преимуществъ человѣка—свободы. Далѣе церковь Христова, унаслѣдовавшая духъ и направленіе ученія Спасителя, должна была бы такъ же враждебно относиться къ рабству и вслѣдствіе этого слова: христіанство и эманципація рабовъ должны были бы сдѣлаться словами синонимическими.

³⁾ Ист. возн. и разв. раціон. въ Европѣ. 1871 г., стр. 244 и сл.

Но такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Не воображеніе ли художниковъ представило Спасителя освобождающимъ раба? Не наше ли пристрастіе къ Христу заставляетъ насъ приписывать ему несродную роль освободителя рабовъ? Очень можетъ быть, что задачей Спасителя было освобожденіе рода человѣческаго отъ другаго рабства, отъ рабства грѣха, о чемъ Онъ Самъ и говоритъ іудеямъ въ VIII главѣ отъ Іоанна ст. 31—36... *Познаете истину и истина сдѣлаетъ васъ свободными... всякій дѣлающій грѣхъ есть рабъ грѣха?* Можетъ быть, Господь, видя бѣдствіа человѣчества, и хотѣлъ своихъ послѣдователей надѣлать именно даромъ христіанской свободы, обладая которою христіанинъ чувствуетъ себя свободнымъ, хотя бы находился и въ тягостномъ рабскомъ состояніи? Можетъ быть такъ смотрѣла на рабство и св. церковь, вѣрная духу ученія Христова? „Рабство грѣха“, рассуждаетъ одинъ учитель церкви, самое страшное рабство. Люди если бываютъ въ неволѣ у злыхъ господъ, стараются всѣми мѣрами освободиться отъ нихъ или быть проданными къ менѣе худымъ. Но что можетъ сдѣлать для того, чтобы измѣнить свою участь, рабъ грѣха? Къ кому этотъ невольникъ можетъ обратиться съ просьбою о перемѣнѣ своей участи? Къ кому онъ прибѣгнуть, чтобы освободили его отъ рабства?“⁴⁾

Весьма многіе писатели старались отстоять заслугу христіанства относительно уничтоженія рабства и ихъ благородныя стремленія были весьма успѣшны. Между этими писателями первый починокъ какъ по времени, такъ и по своей основательности безспорно принадлежалъ Генри Валлону, недавно бывшему министромъ просвѣщенія во Франціи. Въ своемъ трехтомномъ сочиненіи „Исторія рабства въ древности“ (*Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*) онъ съ чрезвычайною добросовѣстностью и полнотою изслѣдовалъ положеніе рабовъ у грековъ и римлянъ. Въ этомъ отношеніи онъ далъ все, что могъ дать изъ тѣхъ матеріаловъ, которыми располагалъ въ свое время. Сочиненіе имѣетъ тенденціозный характеръ. Оно писано на конкурсъ, назначенный французскою академіей нравственныхъ наукъ и политики при Людовикѣ Филиппѣ, когда поднятъ былъ вопросъ объ освобожденіи невольниковъ во французскихъ колоніяхъ. Темой для кон-

⁴⁾ Curs. Script. Sacrae completus. Migne. T. XXIII, p. 550.

курса былъ выбранъ вопросъ: „*Какая причина вызвала уничтоженіе древняго рабства?*“ Валлонъ сначала ограничился краткимъ, но основательнымъ отвѣтомъ или запиской, которая была и увѣнчана преміей, а потому въ теченіе десяти лѣтъ обрабатывалъ означенное выше сочиненіе, которое есть ничто иное какъ распространенное и основательное изложеніе этой записки. Это сочиненіе, написанное съ самымъ искреннимъ убѣжденіемъ въ крайней непригодности рабства, появилось въ такое время, когда многіе еще смотрѣли на рабство, какъ на нѣчто неизбежное и даже не противорѣчащее законамъ божескимъ и человѣческимъ. Глубокая заслуга этого сочиненія та, что писатель его выбралъ изъ Свящ. Писанія Новаго Завета всѣ тѣ мѣста, гдѣ прямо или косвенно осуждается рабство и доказалъ весьма основательно, вопреки мнѣнію нѣкоторыхъ католическихъ и протестантскихъ теологовъ, что рабство прямо противорѣчитъ христіанству. Единственно въ чемъ можно обвинять Валлона, — это его стараніе во чтобы то ни стало приписать католической церкви слишкомъ большое значеніе въ уничтоженіи рабства. Изъ многихъ фактовъ, силу которыхъ опровергнуть нельзя, можно сдѣлать прямой выводъ, что католическое духовенство во имя христіанства являлось защитникомъ института рабства всегда и вездѣ, кромѣ тѣхъ случаевъ, когда въ его личныхъ выгодахъ было необходимо осуждать это учрежденіе. Въ Америкѣ не только католическое, но и протестантское духовенство спокойно владѣло невольниками и трактовало негровъ какъ вьючный скотъ; наконецъ когда рабство еще существовало въ Европѣ въ христіанскихъ государствахъ его уничтоженію особенно противились тамъ, гдѣ правительственная власть сосредоточивалась въ рукахъ католическихъ клерикаловъ. Другъ и сослуживецъ Валлона Огюсть Кошень, такой же аболіціонистъ и филантропъ, какъ и онъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ ярый католикъ, также старался въ своихъ сочиненіяхъ болѣе всего о томъ, чтобы доказать вліяніе католицизма на уничтоженіе рабства въ новѣйшее время. Въ то же самое время, когда Валлонъ писалъ свое сочиненіе на академическую тему, рѣшеніемъ той же задачи занялся Эдуардъ Бид. Сочиненіе Бид, удостоенное академической преміи, нѣсколько обширнѣе рѣшаетъ тему академіи. Вотъ его заглавіе „*Уничтоженіе древняго рабства на Западѣ. Изслѣдованіе главныхъ при-*

чина, которая способствовала къ уничтоженію древняго рабства въ западной Европѣ и той эпохи, въ которую этотъ историческій фактъ окончательно совершился“ (De l'abolition de l'esclavage ancien en Occident. Examen des causes principales, qui ont concouru a l'extinction de l'esclavage ancien dans l'Europe occidentale et de l'epoque, a laquelle ce grand fait historique a été définitivement accompli). Авторъ книги безъ излишнихъ подробностей, въ короткомъ, живомъ очеркѣ рисуетъ намъ начало невольничества въ Европѣ и развитіе его до христіанской эры сначала въ Греціи и потомъ въ Римѣ. Далѣе Бідо довольно подробно разсматриваетъ нравственное вліяніе христіанства на древній міръ и въ особенности на смягченіе рабства. Главнымъ двигателемъ при этомъ было ученіе Христа Спасителя о равенствѣ людей предъ Богомъ, о смиреніи и самоотверженіи. Рабы и господа христіане становятся въ другія гораздо лучшея отношенія между собою, чѣмъ они были до появленія христіанства въ древнемъ мірѣ. Особенно способствуетъ къ сближенію ихъ преслѣдованіе христіанства со стороны язычниковъ. Когда церковь торжествуетъ при Константинѣ Великомъ, тогда начинается рядъ усилій христіанскихъ императоровъ официальнымъ путемъ ослабить и ограничить рабство. Спустя нѣкоторое время новый элементъ входитъ въ вопросъ объ уничтоженіи рабства—этотъ новый элементъ вносятъ варвары, наводившіе западную римскую имперію. „Эти пришлецы, говоритъ Бідо, принесли съ собою свои германскіе обычаи, свои принципы феодальныхъ ассоціацій и крѣпостнаго права и тотчасъ же бросились въ объятія христіанства. Такимъ образомъ въ западной Европѣ новыя причины съ этой поры должны были повліять на уничтоженіе рабства, по крайней мѣрѣ въ его прежнемъ видѣ. Напротивъ въ византійской имперіи христіанство встрѣтилось съ идеями уже прочными въ обществѣ. Съ этого времени вопросъ о рабствѣ дѣлится на двѣ части. Въ имперіи византійской легко прослѣдить прогрессъ нравовъ и законодательства противъ рабства; но въ земляхъ имперіи завоеванныхъ варварами, процессъ уничтоженія рабства прослѣдить не такъ легко, онъ становится очень сложнымъ“ (см. De l'abol. de l'esclavag. anc. стр. 132). Такимъ образомъ новый порядокъ дѣлъ ставитъ вопросъ объ уничтоженіи невольничества на христіанскомъ Востокѣ въ иное положеніе,

чѣмъ на Западѣ. Для насъ исповѣдующихъ православную вѣру, весьма важно прослѣдить ослабленіе невольничества въ христіанской церкви до 4 вѣка и въ восточной церкви начиная съ 4 вѣка. Относительно того неотразимаго вліянія, какое имѣли идеи христіанства на смягченіе нравовъ и на пересозданіе древняго общества и вмѣстѣ съ тѣмъ на перемѣну его вѣковыхъ взглядовъ на рабство, прекрасный матеріалъ представляетъ книга Я. А. Мёглера (Moehler) профессора мюнхенскаго теологическаго факультета „О единствѣ церкви по духу отцевъ трехъ первыхъ вѣковъ церкви“ (De l'unité de l'Eglise. Brux. 1839 г.). Въ этой книгѣ на основаніи ученія древней христіанской церкви и святоотеческихъ сочиненій, представляется подробная картина братскихъ и живыхъ отношеній между членами первенствующей церкви, выразившихся въ облегченіи участи бѣдныхъ и рабовъ. Первенствующая церковь — это союзъ любви, союзъ сильный своимъ единомысліемъ и проповѣдью о рабствѣ всѣхъ людей предъ Богомъ — Творцемъ и Отцемъ Любви.

Наконецъ въ настоящемъ году появилась въ Парижѣ книга Поля Алларя: „Христіанскіе невольники отъ начала (христіанской) церкви до паденія римскаго владычества на Западѣ (Les esclaves chrétiens depuis l'Eglise jusqu'à la fin de la domination Romaine en Occident), въ которой авторъ съ особенною полнотою и обстоятельностью рѣшаетъ вопросъ о вліяніи христіанства на уничтоженіе невольничества. Книга начинается превосходнымъ изображеніемъ глубокаго зла рабства въ античномъ мірѣ, приведшаго этотъ міръ къ разложенію и гибели. При современной разработкѣ исторіи древнихъ государствъ легко написать исторію рабства въ древнемъ мірѣ и описать яркими чертами это грустное явленіе, на основаніи живаго изображенія его, оставленнаго намъ благородными писателями древняго міра. Алларъ идетъ не по новому пути, въ этомъ случаѣ онъ идетъ по проторенной дорогѣ, но собрать факты, сгруппировать и освѣтить ихъ не всякій могъ такъ, какъ сумѣлъ это сдѣлать Алларъ. Нѣкоторыя страницы первой части сочиненія проникнуты глубокимъ отвращеніемъ цивилизованнаго человѣка XIX столѣтія къ жестокосердому испорченному древнему римскому обществу временъ имперіи, которому подражалъ весь древній міръ. Читая нѣкоторые отдѣлы первой части вы чувствуете не-

вольно, какъ ужасъ леденить кровь вашу, какъ попеременно въ вашемъ сердцѣ возникаютъ чувства горести, отвращенія и глубокаго сожалѣнія къ бѣдному человечеству, которое какъ будто не умѣетъ наслаждаться благами жизни безъ того, чтобы не предать сотни братьевъ своихъ на скорби и страданія. Эта первая часть сочиненія Аллара своими картинами невольно приготавливаетъ читателя къ отрадному явленію христіанства въ мірѣ, съ его проповѣдью любви и мира. Слѣдующимъ частямъ своего обширнаго труда авторъ, какъ истый французъ, который не можетъ не блеснуть краснымъ словцомъ, даетъ громкія названія—одной „Христіанское равенство“ (l'Egalité chretienne), а другой—„Христіанская свобода“ (la liberte chretienne). Во 2 части, озаглавленной „Христіанское равенство“, авторъ яркими, задушевыми красками рисуетъ величественный восходъ христіанской вѣры посреди проникнутаго заразой невольничества и разврата античнаго общества. Рабство похожее на дерево *анчара*, въ тѣни котораго нашедшіе успокоеніе путешественники гибнутъ, отравленные ядомъ проклятаго растенія. Является христіанство, оно проповѣдуетъ равенство людей во Христвъ Іисусѣ, за всѣхъ равно пролившемъ свою пречистую кровь, всѣхъ людей вѣрующихъ въ Него назвавшемъ братьями и *другами* своими. Его послѣдователи, проникнутые Его ученіемъ, спѣшатъ доказать въ тысячѣ примѣровъ, что слово *братство* не пустая фраза, а есть живое убѣжденіе. Но новая вѣра далека отъ того, чтобы потребовать отъ общества древняго міра немедленнаго освобожденія рабовъ, она не пытается возмутить общество безразсудными рѣчами о больной цивилизаціи. Нельзя исправить вѣковья ошибки однимъ насильственнымъ переворотомъ. Сначала христіанство дѣйствуетъ въ собственной своей сферѣ, какъ будто бы рабства вовсе не существовало. Оно открываетъ доступъ въ свои храмы и къ своимъ тайнствамъ одинаково господину и рабу, и безразлично даетъ благодать священства и даже санъ епископа тому и другому; оно одинаково призываетъ и господъ и рабовъ къ борьбѣ за церковь и возлагаетъ вѣнецъ мученичества на тѣхъ и другихъ равно. Наконецъ новая вѣра даетъ рабу, какъ равноправному члену церкви, право имѣть жену и семью, которое отнимало у раба древнее законодательство. Давая всѣмъ своимъ членамъ права чадъ, искушенныхъ

драгоценною кровію Спасителя, христіанство представляетъ невиданное дотолѣ зрѣлище, какъ рабы восприимаютъ своихъ господъ отъ св. купели и какъ господинъ ведетъ въ церковь ко св. крещенію всѣхъ своихъ рабовъ. По мѣрѣ того, какъ христіанскія идеи проникаютъ въ древнее общество, люди античнаго міра сознаютъ болѣе и болѣе, что равенство гражданское и семейное должно быть необходимымъ выводомъ изъ принципа христіанскаго братства.

3-я часть книги Аллара, имѣющая заглавіе „Христіанская свобода“, распространяетъ и развиваетъ почти тѣ же мысли, которыя высказаны были во 2, такъ что представляется довольно страннымъ самое раздѣленіе всего сочиненія Аллара на три части. Авторъ старается въ 3 части сдѣлать заключеніе, что освобожденіе рабовъ въ христіанской древности было неминуемымъ слѣдствіемъ развитія идей о равенствѣ. Въ этомъ случаѣ церковь не только бросаетъ сѣмена въ землю, но какъ солнце способствуетъ ихъ прозябанію. Христіанство не только учило своихъ послѣдователей признавать всѣхъ людей за братьевъ, но и убѣждало послѣдователей Спасителя, освободившаго человека отъ рабства діавола, освободить своего раба отъ неволи. Этого достигаетъ церковь различными способами. Во-первыхъ, предстоятели церкви при всѣхъ случаяхъ христіанской жизни повторяли и новокрещенному, и кающемуся, и умирающему, что нѣтъ для Бога пріятнѣе жертвы, какъ освобожденіе несчастнаго раба. Этимъ путемъ въ первые вѣка христіанства освободилась масса рабовъ. Со временъ Константина Великаго тѣ же представители церкви, имѣя огромное значеніе при царскомъ дворѣ, вліяли на составленіе законовъ, облегчавшихъ, какъ формы освобожденія рабовъ, такъ равно и увеличивавшихъ поводы и способы къ совершенію этого добраго дѣла. Наконецъ церковь дѣйствовала непосредственно на самый источникъ рабства, воспитывая новое поколѣніе въ гуманныхъ чувствахъ любви къ труду. Вотъ планъ книги Аллара. Нельзя не сказать, что эта книга имѣетъ неоспоримое достоинство труда солиднаго и ученаго. Къ сожалѣнію мы не встрѣчали въ нашихъ русскихъ журналахъ справедливой оцѣнки сочиненія Аллара, кромѣ короткаго обзора почти одной первой части его, помѣщеннаго въ „Вѣстникъ Европы“ за 1876 годъ и притомъ обзора крайне по-

верхностнаго, показывающаго, что рецензентъ не далъ себѣ труда внимательно прочесть вторую половину рецензируемой имъ книги ⁵⁾).

Въ книгѣ Аллара точно также, какъ и у Валлона, мы находимъ ту же натянутую аргументацію въ пользу католической церкви, онъ видитъ въ исторіи католицизма непрестанную борьбу противъ рабства. Вотъ его мысли объ этомъ предметѣ, высказанныя имъ въ введеніи къ труду. Раздѣливъ исторію рабства въ христіанскомъ мірѣ на три періода: *первый* отъ начала христіанской эры до вторженія варваровъ въ Европу, *второй* отъ переселенія народовъ до той трудно о предѣлимой эпохи, когда рабство уничтожилось во всѣхъ главныхъ государствахъ Европы и *третий* отъ грустнаго факта возрожденія рабства въ колоніяхъ до окончательнаго его уничтоженія въ недавнее время, авторъ раздражается такой тирадой. „Въ каждой изъ этихъ эпохъ церковь являлась рѣшительно враждебнымъ рабству и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣятельнымъ и могучимъ агентомъ въ дѣлѣ освобожденія рабовъ. Она боролась съ нимъ всегда, но не всегда могла окончить одиночную борьбу съ надлежащимъ успѣхомъ. Такъ послѣ водворенія варваровъ на развалинахъ Западной Римской Имперіи новыя политическія формы, наложенныя побѣдителями на побѣжденныхъ, новыя нравы и преданія, принесенныя съ собою варварами, оказались мало благопріятными къ поддержанію личнаго рабства въ томъ видѣ, въ какомъ оно практиковалось въ Греціи и Римѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ они способствовали преобразованію его въ крѣпостное право, которое само по себѣ было лишь переходнымъ состояніемъ между рабствомъ и свободой. Церковь давала направленіе этому движенію и она достигла тѣхъ именно результатовъ, которые предвидѣла и къ которымъ стремилась, употребляя при этомъ *тонкія* и *разумныя* средства. Эти усилія, надобно сознаться, долговременныя и тяжкія, во 2-й половинѣ XIX вѣка привели къ окончательному уничтоженію рабства въ христіанствѣ. Всѣ христіанскія исповѣданія и въ главѣ ихъ католическая церковь, принимали участіе въ распространеніи тѣхъ идей, которыя приготовили эмансипацію рабовъ

⁵⁾ «Вѣстн. Европы» 1876 г., іюнь, кн. 6, Древнее рабство и его судьбы въ началѣ нашей эры, стр. 768—783.

Короли Франціи, Испаніи, Португаліи и даже протестантской Англіи продавали невольничьимъ компаніямъ монополію торговли невольниками, получая сами значительные пай въ ихъ торговыхъ барышахъ. Философы молчали, Вольтеръ близко принималъ, къ сердцу интересы французскихъ колоній, Монтескье, если и имѣлъ смѣлость осуждать рабство, то это дѣлалъ не прямо, а подъ прикрытіемъ шутки или ироніи. Много прошло времени и въ Западной Европѣ не слышалось другихъ голосовъ противъ рабства, кромѣ голоса папъ, ратовавшихъ въ защиту индѣйцевъ и негровъ и грозившихъ отлученіемъ тѣмъ, кто обращаетъ въ рабство людей. Однако уничтоженіе современнаго рабства нельзя всецѣло приписать влиянію церкви. Когда общественное мнѣніе въ пользу рабовъ сдѣлало поворотъ въ европейскихъ обществахъ XIX вѣка, честь нанесенія послѣдняго удара рабству выпала на долю политическихъ дѣятелей и государственныхъ людей по большей части христіанъ; они вдохнули въ себя гуманныя идеи изъ христіанской атмосферы питавшей ихъ въ теченіе 18-ти вѣковъ“ (*Les esclav. chrét. Intr. p. V*).[‡]

Нельзя не сознаться, что апологія католической церкви въ пользу ея участія въ уничтоженіи рабства весьма ловко ведена и искусно составлена: авторъ, тамъ гдѣ нельзя доказать документально, что католическая церковь прямо дѣйствовала въ пользу эмансипаціи, прибѣгаетъ къ намеку на тѣ тонкія средства, которыхъ пожалуй и не увидитъ никто невооруженнымъ глазомъ, какъ паутину мелкихъ особей изъ породы *arachnoidea*. Когда церковь остается внѣ эмансипаціоннаго движенія, а оно начинается по инициативѣ государственной власти, въ такомъ случаѣ авторъ прибѣгаетъ къ послѣднему утѣшенію—онъ оставляетъ за собою право предполагать, что идеи эмансипаціи вдохнуты государственнымъ людямъ христіанствомъ. Увѣрять, что представители римской католической церкви особенно заботились въ теченіе среднихъ вѣковъ и въ новѣйшее время объ уничтоженіи рабства значить не принимать во вниманіе самыхъ неопровержимыхъ историческихъ фактовъ. При Карлѣ Великомъ римско-католическое духовенство имѣло многочисленныя толпы рабовъ и сбывало, при посредствѣ евреевъ, Сарацинамъ не только дѣтей своихъ рабовъ, но и свободныхъ людей. Папа Адріанъ продавалъ дѣтей своихъ вассаловъ и крестьянъ въ

неволю Сарацинамъ, организовавши эту торговлю въ видѣ правильной факторіи въ портѣ Чивита Веккіа (См. Ист. умств. разв. Евр. Дрѣпера т. I стр. 307). Чтобы имѣть вѣрное понятіе объ отношеніяхъ римскихъ патеровъ къ крестьянамъ во время реформациі довольно прочесть книгу Циммермана „Крестьянскія войны“. Никто такъ не былъ жестокъ къ своимъ крѣпостнымъ, никто такъ нагло не обманывалъ ихъ обѣщаніями во время возстаній и никто такъ вѣроломно не нарушалъ этихъ обѣщаній послѣ подавленія возстаній и не требовалъ жестокихъ казней, какъ католическіе епископы и аббаты монастырей. Конечно послѣ этого нельзя признать за всѣми представителями церкви римской стремленій къ уничтоженію рабства, хотя мы далеки отъ того, чтобы не признать этой заслуги за лучшими лицами римско-католической церкви. Предъ нами рядъ папскихъ буллъ—въ XV вѣкѣ папы Пія II (1462 г.), въ XVI Павла III (1557) въ XVI Урбана VIII (1639) и въ XVIII в. Бенедикта XIV (1741) противъ невольничества, которыя по искренности нельзя признать холодной канцелярской отпиской по вопросу, волновавшему общество въ различныя времена. Еще недалеко то время (1839 г.), когда почтенный старецъ Григорій XVI осудилъ рабство черной расы съ истинною пастырскою прямою и ревностію; но нельзя не сознаться, что нѣсколько благопріятныхъ католичеству фактовъ въ дѣлѣ освобожденія рабовъ, нѣсколько папскихъ буллъ (по одной или по двѣ на столѣтіе) не даютъ права на заключеніе о цѣльномъ участіи римско-католической церкви въ великомъ дѣлѣ столѣтій. По временамъ римскій католицизмъ примыкалъ къ движенію, направленному къ уничтоженію рабства, это несомнѣнно; онъ всегда умѣлъ плыть по теченію, сообразоваться съ вѣкомъ.

Мы, перечислили болѣе крупныя труды писателей, занимавшихся вопросомъ объ участіи христіанства въ уничтоженіи рабства; но съ противоположной стороны намъ представляется цѣлая фаланга писателей, задавшихся мыслию умалить всѣми способами всемірное значеніе христіанства. Начиная съ Гиббона и оканчивая Лекки и Патрикомъ Ларокомъ, эти писатели оспариваютъ и участіе христіанства въ эмансипациі рабовъ, какъ отвергаютъ они участіе церкви Христовой въ интеллектуальномъ, моральномъ и социальномъ прогрессѣ чело­вѣчества.

Обвиняя христіанство въ крайнемъ обскурантизмѣ они стараются приписать уничтоженіе рабства не ему, а философскому движенію конца прошлаго вѣка. Одинъ изъ современныхъ писателей Аве (Havet), человекъ даровитый, замѣчательный по своей блистательной способности писать литературныя критики. но успѣвшій обнаружить пріятномъ всю произвольность, шаткость и излишнюю смѣлость своихъ мнѣній, когда онъ касался историческихъ вопросовъ, недавно въ своей книгѣ „Христіанство и его происхожденіе“ („Le Christianisme et ses origines“) такъ резюмируетъ мнѣнія антихристіанской исторической школы; „нельзя найти болѣе поразительнаго примѣра иллюзій, въ которыя могутъ впадать люди вѣрующіе, какъ убѣжденіе, будто бы христіанству и церкви принадлежить честь уничтоженія невольничества. Весьма странно встрѣчать такое убѣжденіе послѣ того, какъ достовѣрно доказано, что рабство древняго міра существовало и въ христіанской Имперіи въ томъ же самомъ видѣ, какъ и въ языческой, что оно продолжало существовать и въ христіанскихъ государствахъ среднихъ вѣковъ, что рабство черной расы утвердилось подѣ владычествомъ церкви, что папство, которое такъ поспѣшно и такъ беззащитно осуждало многія вещи, не могло рѣшиться осудить рабство. Церковь господствовала болѣе 18 вѣковъ и однако рабство, пытка, воспитаніе при помощи побоевъ, какъ и многіе иныя неправды, продолжали существовать съ вѣдома церкви и въ самой церкви. За то философія свободы существовала всего только одинъ день, начавъ свое господство надъ умами лишь съ конца XVIII вѣка, и все это уничтожило быстро, однимъ ударомъ“. (См. F. I Introduction p. XXI). Реплика Аве относится, какъ мы видимъ, почти всецѣло къ римско-католической церкви и мы указали выше, что этотъ взглядъ отчасти справедливъ, когда дѣло идетъ объ одной этой церкви, но онъ вполне несправедливъ, когда относится ко всей Христовой церкви, которая имѣетъ мало общихъ сторонъ съ католицизмомъ. Впрочемъ всѣ западные писатели, кромѣ немногихъ, игнорируютъ восточную вселенскую церковь, потому что ея не знаютъ; во всѣхъ ихъ нападкахъ на церковь имѣется въ виду лишь католическая церковь, которая во многихъ случаяхъ далека отъ древней христіанской церкви, ея ученія и ея направленія. Для рѣшенія вопроса объ участіи

христіанства въ уничтоженіи рабства, по нашему мнѣнію, должно именно обратиться къ древней или первенствующей церкви.

Въ настоящее время такъ или иначе рабства въ христіанскомъ мірѣ почти что не существуетъ; это грустное явленіе отошло къ области минувшаго. Не смотря на это, вопросъ объ отношеніяхъ христіанства къ рабству сохраняетъ и доселѣ всю живость вопроса дня. Правда онъ не служитъ въ настоящее время поводомъ для безпокойствъ и тяжелыхъ ожиданій, но зато сдѣлался однимъ изъ тѣхъ пытливыхъ запросовъ, которые современный человѣкъ задаетъ прошлому и которые не лишены способности волновать умы современнаго поколѣнія. Въ настоящее время эти изслѣдованія прошлаго пріобрѣли обширное право гражданства. Изслѣдованія первобытной религіи, ея начала, происхожденія, вѣрованій въ загробную жизнь, происхожденія и развитія христіанства, происхожденія месіанскихъ идей и т. п. появляются въ послѣднія два десятилѣтія не единицами, а десятками. Какъ бы то ни было, нельзя не сознаться, что отъ рѣшенія вопроса объ участіи церкви въ уничтоженіи рабства зависитъ рѣшеніе другихъ не менѣе важныхъ вопросовъ, напимѣръ вопросовъ, какое положеніе должно занимать христіанство въ современномъ обществѣ; оказало ли христіанство на самомъ дѣлѣ благотвельное вліяніе на человѣчество и какого рода социальное его значеніе въ прошломъ и въ будущемъ? Эти вопросы не могутъ не быть весьма важными въ виду того факта, что многіе изъ современныхъ ученыхъ стараются найти въ христіанствѣ признаки саморазрушенія и предсказываютъ его разложеніе и близкую гибель. Наконецъ эти вопросы сами собою невольно приходятъ на мысль, когда мы встрѣчаемся въ настоящемъ съ такими фактами, какъ рѣшеніе славянскаго вопроса, для котораго Европа не только не хочетъ двинуть пальцемъ, но безчеловѣчно дозволяетъ литься христіанской крови, а Англія сама помогаетъ и деньгами и нравственнымъ вліяніемъ фанатическимъ послѣдователямъ Магомета продѣлывать тысячи звѣрствъ надъ беззащитными христіанскими народонаселеніями Турціи. Неужели христіанство не могло смягчить нравы на столько, чтобы торговый или политическій интересъ заставлялъ не только не заботиться, а напротивъ угнетать присяжныхъ по вѣрѣ и затягивать узы рабства еще туже. еще тѣснѣе?

Дилемма, рѣшеніе которой зависитъ отъ рѣшенія вопроса о рабствѣ въ христіанскомъ мірѣ очень проста. Если останется рѣшеннымъ, что христіанство осталось безучастнымъ зрителемъ при уврачеваніи самыхъ мучительныхъ язвъ человѣчества, въ числѣ которыхъ рабство занимаетъ первое мѣсто, то необходимость предполагать нѣчто сверхъестественное въ самомъ явленіи христіанской вѣры въ мірѣ сдѣлается далеко не очевидною. Но положимъ, было бы доказано, что изъ отрицанія участія христіанства въ уничтоженіи рабства нельзя еще со строгою логическою послѣдовательностію дѣлать неблагопріятныхъ выводовъ о божественномъ происхожденіи христіанской вѣры, то все-таки нельзя откровенно не сознаться, что у апологетовъ христіанства ускользаетъ при этомъ изъ рукъ одно изъ самыхъ важныхъ и популярныхъ доказательствъ въ пользу христіанства. Совершенно другое, если удалось бы посредствомъ изслѣдованія вопроса о рабствѣ достигнуть противоположныхъ выводовъ, напримѣръ доказать то, что сила, уничтожившая древнее рабство, разбивавшая кольцо за кольцомъ цѣпь раба, пока отъ этой цѣпи не осталось ничего, коренилась въ новыхъ идеяхъ, которыми христіанская вѣра оварила умы, въ новыхъ чувствахъ, которыми оно наполнило сердца людей, въ новыхъ нравахъ, порожденныхъ той же новою религіей, наконецъ въ томъ новомъ коренномъ преобразованіи древняго міра, главной дѣйствующей причиной котораго была та же вѣра. Въ этомъ случаѣ, если мы не получимъ прямого, такъ сказать формальнаго аргумента въ пользу христіанства, то тѣмъ не менѣе мы будемъ обладать однимъ изъ тѣхъ косвенныхъ доказательствъ въ пользу его, которыя, не смотря на свою кажущуюся непрямоту, все-таки неотразимо дѣйствуютъ на наше убѣжденіе. *По плодамъ ихъ узнаете ихъ* (Мѣ. VII, 20), говоритъ Иисусъ Христосъ и эти слова служатъ отголоскомъ твердаго убѣжденія всего человѣческаго рода.

Имѣя въ виду всю важность вопроса о вліяніи христіанства на уничтоженіе древняго рабства, мы намѣрены представить читателямъ „Православнаго Обзорнія“ очеркъ состоянія рабства въ древнемъ мірѣ и нравственнаго и соціальнаго вліянія на него христіанства.

I.

Происхожденіе рабства въ человѣческомъ родѣ вообще и начало рабства въ древнихъ Европейскихъ республикахъ въ частности.

Содержаніе. Для того чтобы рѣшить трудный вопросъ о происхожденіи рабства нужно обратиться къ нравамъ и обычаямъ первобытныхъ народовъ.—Народы дикіе находящіеся на самой низшей ступени цивилизаціи предпочитаютъ умеривлять побѣжденныхъ непріателей, съ развитіемъ цивилизаціи они утилизируютъ своихъ плѣнниковъ, дѣлая ихъ рабами.—Въ Греціи рабство произошло отъ того, что завоеватели обратили въ рабство аборигеновъ Европы. Примѣръ этотъ подли греки, которые распространили этотъ обычай и на современниковъ во время междоусобныхъ войнъ.—Съ развитіемъ рабства Греція получаетъ себѣ невольниковъ изъ Азии и Африки.—Положеніе рабовъ въ древней Греціи довольно сносно.—Илоты въ Спартѣ обрабатываютъ землю на правахъ аренды.—Въ Афинахъ положеніе рабовъ еще лучше, благодаря мягкому характеру афинлянъ и ихъ гуманнѣйшимъ законамъ.—Умноженіе рабовъ въ Греціи.—Переходъ рабовъ въ свободныя сословія.—Предубѣжденіе противъ рабовъ — варваровъ.—Попытки свободныхъ людей уничтожить рабство не имѣютъ успѣха.—Завоеванія Александра Великаго развиваютъ рабство въ Греціи.—Паденіе Греціи должно приписать отчасти развитію рабства.—Греки взятые въ Римъ въ качествѣ рабовъ портятъ общество римское, готовятъ ему ту же участь которую испытали сами.—Римъ населялся преимущественно бѣглыми рабами.—Суровые обычаи древнихъ римлянъ препятствуютъ развитію рабства въ большихъ размѣрахъ въ римской республикѣ.—Древніе римляне побѣжденныхъ непріателей переселяютъ въ Римъ въ качествѣ свободныхъ гражданъ пока рабство не преобладаетъ Римъ остается незблемъ.—Даже въ позднѣйшее время римляне во время войнъ съ внѣшними врагами не колеблются вооружить рабовъ и дать имъ свободу.—Завоеваніе Картагена и Греціи способствуетъ развитію рабства въ Римѣ въ обширныхъ размѣрахъ.

Ученые разногласятъ по вопросу о происхожденіи рабства въ человѣческомъ родѣ. Мы вѣдемъ не ошибемся, если, по примѣру Біо, обратимся за рѣшеніемъ этого вопроса къ жизни современныхъ дикарей. Дикари Америки представляютъ намъ довольно вѣрную картину первобытнаго рабства. На первой степени своего развитія дикарь занимается преимущественно охотой и находитъ въ ней единственное средство для своего существованія. Всякій посторонній человѣкъ, вторгающійся въ районъ его охоты естественно долженъ считаться его врагомъ, такъ какъ уменьшаетъ ресурсы его добычи. Преній владѣлецъ

территоріи охоты старается избавиться отъ своего соперника, онъ убиваетъ его. Въ полудикомъ состояніи первый и естественный рабъ дикаря его жена, которая и исполняетъ всѣ домашнія, несложныя работы. Но съ теченіемъ времени дичь уменьшается или уходитъ на извѣстное время изъ той страны, гдѣ поселился дикарь и эта нужда заставляетъ дикаря приручить животныхъ, завести стада. Тогда дикарь предпочитаетъ не убивать врага, а ловить его и подъ страхомъ смерти заставляетъ раздѣлять съ нимъ пастушескій трудъ. вмѣстѣ съ этимъ улучшается и участь жены дикаря, изъ постоянной работницы она дѣлается надзирательницей надъ рабами. По прошествіи долгаго періода дикарь скотоводъ дѣлается осѣдлымъ земледѣльцемъ, но онъ еще сохраняетъ свою воинственность и всякій плѣнникъ становится рабомъ земледѣльцемъ. Впрочемъ этотъ послѣдній періодъ утилизациі раба наступаетъ нескоро; долго дикарь довольствуется услугами своей безотвѣтной семьи или племени въ обработкѣ земли.

Въ Европѣ рабство произошло вторымъ путемъ. Новые народы вторгнулись въ Элладу и покоривъ первобытныя племена, населявшія ее, превратили туземцевъ въ рабовъ въ илотовъ Плиніи Старшій *) говоритъ, что первые изъ грековъ лакедоняне изобрѣли рабство. Испытавъ выгоды рабства, греки начали закупать рабовъ у искусныхъ пиратовъ, которыми изобиловали какъ и теперь острова Архипелага. Уже у Гомера †) мы встрѣчаемъ указаніе на извѣстные города въ Азіи и Египтѣ, которые были центрами торговли невольниками. На одинъ изъ этихъ цетровъ былъ приведенъ Іосифъ сынъ Израиля. Между тѣмъ войны постоянно раздиравшія Грецію питали рабство. Въ VI вѣкѣ до нашей эры Спартіаты, побѣдивъ жителей Мессены обратили ихъ въ рабство. Кромѣ того въ Греціи существовалъ варварскій обычай, позволявшій отцамъ продавать дѣтей въ рабство. Онъ былъ такъ распространенъ, что мудрый Солонъ могъ лишь ограничить, но не уничтожить этотъ обычай.

Но самое положеніе рабовъ было различно въ двухъ главныхъ республикахъ Греціи. Грекъ не имѣлъ времени заниматься

*) *Плутархъ* Ликуръ стр. 52.

†) *Bio Del'abol: t. escl. гл. VI, стр. 73.*

хозяйствомъ, потому что все его время уходило или на управление дѣлами республики или на ее защиту. Въ Лакедемонѣ рабы изъ плѣнныхъ жителей Элоса, Мессены и другихъ городовъ исполняли домашнія работы и обрабатывали землю. Этими послѣдними дѣломъ занимались преимущественно илоты на правахъ арендаторовъ за умѣренную ренту, увеличивать которую никто изъ гражданъ Спарты не хотѣлъ да и не могъ изъ страха общественнаго мнѣнія, чтобы не прослыть жаднымъ. Кажется въ этомъ случаѣ не малую долю имѣлъ законъ установленный Ликургомъ, который ввелъ его съ цѣлю предотвратить въ Спартѣ порчу нравовъ чрезъ образованіе особенныхъ поземельныхъ участковъ и богатствъ. Такимъ образомъ положеніе илотовъ можно было бы назвать сноснымъ, еслибы законъ оградилъ отъ произвола господъ ихъ жизнь и безопасность; но илоты въ этомъ отношеніи трактовались спартанскими законами на манеръ животныхъ: хозяинъ ихъ могъ по капризу подвергать наказанію и даже ихъ убивать. Эти рабы правда не могли быть, по произволу хозяина, ни продаваемы, ни погупаемы другимъ гражданиномъ^{*)}); за то за услуги илотовъ республикѣ, напримѣръ, за подвиги на войнѣ, куда они сопровождали своихъ господъ, они могли быть не только освобождаемы отъ рабства, но даже становились, хотя не равноправными, но свободными спартиатами. Въ Спартѣ было много свободныхъ семействъ, происходившихъ отъ рабовъ, хотя эти семьи и не пользовались всѣми правами, принадлежавшими кореннымъ спартиатамъ. Въ Аѣннахъ освобожденіе раба зависѣло вполне отъ его господина и оно совершалось очень легко. Въ этой республикѣ положеніе раба не было такъ безотраднo, какъ въ Спартѣ; господинъ могъ скорѣе освободить раба, чѣмъ общество, большею частію ревниво оберегавшее свои рабовладѣльческія права. При этомъ нужно вспомнить, что у аѣннѣвъ былъ мягкій, гуманный характеръ, а также принять во вниманіе то обстоятельство, что въ числѣ аѣннѣвскихъ рабовъ было много природныхъ аѣннѣвъ, проданныхъ въ рабство своими отцами, и которымъ большинство гражданъ сочувствовало. Мы знаемъ, что аѣннѣве положительно не пользовались правами, опредѣленными закономъ относительно рабовъ. Мы

*) *Ксеновонтъ* Спарт. республ. гл. 6. *Павзаній* Lib. VIII, cap. 20.

знаемъ, что въ Аѣнахъ существовалъ храмъ Тезея *) въ которомъ находили убѣжище рабы отъ жестокости своихъ господъ и гдѣ предоставлялось имъ законное удовлетвореніе за притѣсненія. Макровій цитуетъ Луція Акція ¹⁰⁾, который приписываетъ аѣнинамъ установленіе *саатурналій* или *кроній*, во время которыхъ рабъ становился равнымъ своему господину. Все это говоритъ за довольно хорошее положеніе рабовъ въ Аѣнахъ. Способъ пріобрѣтать рабовъ побѣдой одной республики надъ другой имѣлъ самыя гибельныя послѣдствія для Греціи. Тѣ самыя платейне, которые провозглашены были на олимпійскихъ играхъ побѣдителями персовъ, чрезъ сорокъ лѣтъ сдѣлались рабами спартанцевъ. Колоніи аѣнианъ и спартанцевъ были мало-по-малу порабощены и жители ихъ сдѣланы невольниками. Въ свою очередь часть аѣнскаго войска, оставшаяся въ Сициліи, была обращена въ рабство сиракузянами. Вмѣстѣ съ развитіемъ рабства усиливается у грековъ нерасположеніе къ труду. Ксенофонтъ и Платонъ въ своихъ проэктахъ республики считали необходимымъ классъ рабовъ, чтобы послѣдніе работали на гражданъ и давали возможность грекамъ защищать республику и заниматься изящными искусствами и науками. Освобожденіе рабовъ сдѣлалось болѣе и болѣе затруднительнымъ. Въ свободныхъ Аѣнахъ строго запрещено было въ пьесахъ, разыгрываемыхъ на театрѣ, дѣлать даже самый легкій намекъ на освобожденіе рабовъ ¹¹⁾. Во время Аристофана число рабовъ въ Аѣнахъ возрасло до 400.000, при количествѣ 21.000 свободныхъ гражданъ ¹²⁾. Въ Лаконіи, чтобы не дать свободы рабамъ, заслужившимъ свободу своею кровью и ранами на полѣ битвы, прибѣгли къ тайнымъ убійствамъ. Молодые спартіаты истребили однажды до 2000 илотовъ, имѣвшихъ право на свободу ¹³⁾. Несмотря на это, въ концѣ пелопонезской войны въ Спартѣ была лишь десятая часть древнихъ фамилій; всѣ девять десятыхъ фамилій имѣли своими предѣдами рабовъ. Эти послѣдніе дали

*) *Пол. Олог.* Lib. VII. cap. 3.

¹⁰⁾ *Макровій* Saturn. I, гл. 9; *Плутархъ* De Numa 31.

¹¹⁾ *Аристофанъ*. Въ *Лягушкахъ* 29.

¹²⁾ *Аѣней* гл. VI, стр. 272.

¹³⁾ *Фукидидъ*. Кн. VI, гл. 34.

Спартѣ знаменитыхъ Калликратидовъ и Лизандровъ, такъ прославившихся въ пелопонезскую войну. Были правда люди, убѣждавшіе грековъ дать свободу рабамъ и начать новую жизнь труда и всеобщаго прогресса, но это были голоса въ пустынь. Послѣ побѣды при Херонее въ половинѣ IV столѣтія до Р. Х. ораторъ Гиперидъ совѣтовалъ афинянамъ освободить и вооружить рабовъ, и твердо противустоять Филиппу Македонскому, но афиняне предпочли покориться власти Филиппа, нежели склонить себя на освобожденіе рабовъ. Гиперидъ заплатилъ за свою благородную мысль изгнаніемъ ¹⁴⁾. Старыя понятія и нелюбовь къ труду еще болѣе усилились послѣ побѣдъ грековъ въ Азій подъ гегемоніей Александра Великаго. Аристотель цитируетъ старинное изреченіе Эврипида, что „грекъ долженъ быть господиномъ надъ варваромъ“ и силится доказать это различіемъ способности пониманія, данной грекамъ и варварамъ ¹⁵⁾ такъ-же, какъ въ наше время рабовладѣльцы представляли подобный аргументъ противъ аболіціонистовъ. Великій философъ забывалъ, что греки дѣлались господами не надъ одними варварами, но и надъ греками. Фиванцы послѣ побѣдъ при Левктрахъ и Мантинее были проданы въ рабство Александромъ Великимъ. Послѣ времени Александра и Антипатра Греція мгновенно свергла съ себя иго и начала междуусобную борьбу, ослабившую ее до того, что она въ свою очередь подпала иноплеменному игу. Спустя полтора вѣка послѣ Аристотеля, греки начали воспитывать въ своемъ духѣ римлянъ и внесли въ нихъ ту же порчу нравовъ и то же безсердечіе къ участи рабовъ, за которое такъ жестоко заплатились сами. Павелъ Эмилиій накупилъ множество грековъ-философовъ, литераторовъ, грамматиковъ, повтовъ съ молотка въ Эпирѣ, и привелъ съ собою въ Римъ, и вотъ эти новые невольники сами на себѣ испытали теперь всю неправду рабства. Умноженіе невольниковъ въ Римѣ послужило для вѣчнаго города источникомъ внутренней порчи его нѣкогда великихъ гражданъ, отличавшихся любовью къ труду и простотою жизни; рабство было ферментомъ, разложившимъ прочное, воинственное римское общество. Вспомнимъ, что древній Римъ образовался

¹⁴⁾ *Фукидидъ* кн. V, гл. 34.

¹⁵⁾ *Аристотель* кн. I, гл. 3.

совершенно иначе, чѣмъ зарождались греческія республики. Онъ былъ сначала прибѣжищемъ людей, искавшихъ перемѣны своего соціальнаго положенія; бѣглые рабы составляли одинъ изъ главныхъ элементовъ римскаго населенія. Долго и свято держалось это войно-любивое братство закона, признававшаго всѣхъ гражданъ равноправными и свободными. Побѣждая сосѣдніе народы римляне дѣлали ихъ не рабами, какъ въ Греціи, а равноправными гражданами. Чтобы предупредить развитіе богатствъ и съ нимъ извѣженности и слабости гражданъ, древніе законодатели Рима ограничивали поземельную собственность римскаго гражданина двумя югерами. Доходы отъ этой земли недостаточны были для содержанія значительнаго количества рабовъ. Римлянинъ могъ имѣть лишь двухъ рабовъ, и это были скорѣе члены его семьи, нежели рабы; онъ вмѣстѣ съ ними дѣлилъ и работу и отдыхъ, и радость и горе. Въ періодъ царей въ Римѣ одни цари имѣли нѣсколько значительное предъ прочими число рабовъ. Въ древнемъ Римѣ участь раба облегчалась частыми праздниками сатурналіями, мартовскими идами и сигилляріями, въ продолженіе которыхъ рабы пользовались свободой и проводили время въ увеселеніяхъ¹⁶⁾. Свободу получить для раба было нетрудно и рабское происхожденіе не налагало печати безславія. Сервій Туллій былъ сыномъ рабыни. Послѣ битвы при Каннахъ римляне освободили и вооружили до 8000 рабовъ. Побѣдивши Грецію, Римъ уничтожилъ соперничествовавшій съ нимъ Карфагенъ; но онъ самъ на себѣ испыталъ невыгоды этого мщенія. 150 тысячъ эпиротовъ и 50 тысячъ карфагенянъ обращены были въ рабство и приведены въ Римъ, и какъ будто съ тѣхъ поръ этотъ городъ, бравшій верхъ надъ прочими народами, обезсиленнымъ рабствомъ, самъ заразился этою язвою.

¹⁶⁾ *Макровій Sat. I, с. 7.*

II.

Невольничество въ древнемъ мірѣ предъ Христіанскою эрой.

1.

Вліяніе рабства на экономическое и социальное устройство Римской Имперіи.

Содержаніе главы. Экономическія условія современныхъ обществъ совершенно противоположны экономическому быту древняго міра.—Ненормальное экономическое устройство древнихъ обществъ зависѣло главнымъ образомъ отъ того, что главными сословіями въ нихъ были господа и рабы; одни рабы были классомъ производящимъ и обрабатывающимъ, въ то время какъ каждый свободный человѣкъ не имѣлъ возможности ни работать, ни торговать.—Огромная масса рабовъ въ древнемъ мірѣ; можно сказать, что древніе богачи владѣли цѣлыми арміями рабовъ.—Въ домѣ богача сосредоточивались самыя разнообразныя мастерскія и фабрики.—Произведенія этихъ фабрикъ не только снабжаютъ всѣмъ нужнымъ дома богатыхъ, но и продаются на сторону по низкой цѣнѣ.—Запасы разныхъ произведеній фабричной промышленности, сосредоточенныя въ кладовыхъ богатей, дѣлаютъ невозможной самую торговлю на рынкѣ.—Многіе богачи заводятъ фабрики, гдѣ работаютъ рабы, и продавая дешево произведенія фабрикъ, подрываютъ свободный трудъ.—Дешевизна содержанія рабовъ.—Предохранительныя мѣры противъ лѣности, противъ бѣгства рабовъ; жестокія кары за то и другое, разрѣшаемыя закономъ.—Рабъ не считается лицомъ, а вещью, движимостью промышленнаго заведенія.—Въ древнемъ мірѣ существовали общества, промышленныя отдачею въ наемъ рабовъ всѣхъ профессій, начиная отъ слуги до медика.—Крассъ и его рабочія невольничьи артели.—Въ Римѣ и въ провинціяхъ встрѣчаются рабы занимающіеся различными ремеслами и промыслами въ пользу своихъ господъ.—Плебеямъ нѣтъ возможности заниматься ремеслами или торговлею.—Рабы вытѣсняють ихъ отовсюду, даже занимають должности при храмахъ и при правительственныхныхъ административныхъ и финансовыхъ учрежденіяхъ.—Имъ остается или заниматься промыслами безнравственными и унижительными или дѣлаться *саразитами* у богатей.—Отсюда же развитіе въ сословіи плебеевъ *целибата* и *дѣтубійства*.—Государство и богачи раздають плебеемъ даровой хлѣбъ, припасы, деньги и подарки.—Провинціи подражають въ этомъ случаѣ Риму.—Слѣдствіемъ этого развитія праздности и деморализація народныхъ массъ.—Другая печальная сторона рабства—упадокъ промышленности и земледѣлія.—Конкуренція развиваетъ промышленность, но въ древнемъ мірѣ существовала лишь промышленная монополія.—Поощряются лишь такія искусства и ремесла, которыя служатъ роскоши, отчего полный застой и отсутствіе усовершенствованій въ искусствахъ и ремеслахъ полезныхъ.—Въ домахъ богатей, наполненныхъ изящными произведеніями, всѣ работы производятся первобытными способами.—Изобрѣтеніе машинъ не

въ интересахъ господъ и не въ интересахъ рабовъ.—Въ аристократическихъ домахъ множество рабовъ назначены были для самыхъ пустыхъ услугъ и работъ.—Описание дома богача оставленное Климентомъ Александрійскимъ.—На земледѣіи также отражается разрушительная сила рабства: оно уничтожаетъ свободный земледѣльческій трудъ и истощаетъ почву античнаго міра.—Стараніе богачей, имѣющихъ массы невольниковъ, скупить безжѣрное количество земель, всѣми неправдами.—Рѣчи св. Григорія Назіанзена и Амвросія Медиоланскаго противъ узурпаціи богачей.—Захваченныя земли населяются невольниками и рабскій трудъ изгоняетъ свободный; рабы мало по малу замѣняютъ свободныхъ управителей, фермеровъ и работниковъ по найму.—Послѣдніе даже насильно превращаются въ рабовъ.—Господа вовсе не посѣщаютъ земель и хозяйства падаютъ и расхищаются рабами управителями, а рабскій трудъ истощаетъ почву такъ, что земледѣіе не окушаетъ содержанія рабовъ земледѣльцевъ на фермахъ.—Большая часть пахатныхъ земель въ Италіи превращается изъ владѣльцами въ пастбища, по которымъ бродятъ огромныя стада, пастухи которыхъ быстро превращаются въ разбойниковъ.—Мѣры императоровъ для предотвращенія зла, какъ-то: раздача земель даромъ при Траянѣ и принудительная обработка полей при Домиціанѣ не имѣютъ благоприятныхъ послѣдствій.—Провинціи также бѣднѣютъ и обезлюдиваются.—Поселеніе варваровъ на пустыхъ земляхъ не приноситъ пользы.

Чтобы постигнуть весь вредъ рабства для древняго общества, необходимо подробно познакомиться съ социальнымъ и экономическимъ устройствомъ римскаго міра, на которое такъ явно и такъ тяжело рабство наложило свою роковую печать. Свобода труда и свободный для всякаго доступъ къ обогащенію служатъ существеннымъ залогомъ благосостоянія общества. Тамъ, гдѣ трудъ и приобрѣтеніе поставлены въ ненормальныя и тяжелыя условія, вся экономическая жизнь государства чахнетъ, и мало по малу иссыхаютъ всѣ источники общественнаго благосостоянія. Въ обществѣ, гдѣ трудъ свободенъ, какъ въ живомъ тѣлѣ, идетъ постоянное кругообращеніе здоровыхъ соковъ, ключемъ бьетъ жизнь, тамъ всѣ члены общества обмѣниваются — одни трудомъ, другіе богатствомъ; одна часть общества трудится для того, чтобы сохранить или умножить приобрѣтенное, другая трудится за тѣмъ, чтобы приобрѣсти себѣ собственность. Въ правильно-устроенномъ на этихъ принципахъ обществѣ одинъ классъ его поддерживаетъ другой, а не насилуютъ и не подавляютъ себя взаимно; потому что существованіе и благосостояніе одного класса тѣсно зависимо отъ благосостоянія другаго. Въ такомъ обществѣ богатство не остается неизмѣнно въ рукахъ однихъ и тѣхъ же лицъ, а равнымъ образомъ бѣднякъ никогда не видитъ себя въ непоправимомъ положеніи, если онъ только здо-

ровъ, если онъ можетъ и умѣетъ трудиться. Таково въ своихъ существенныхъ чертахъ экономическое положеніе современныхъ обществъ, да мы его никакъ и не можемъ представить себѣ въ иномъ видѣ. Античный міръ въ нѣкоторые періоды представлялъ собой образецъ общества, устроеннаго совершенно на противоположныхъ началахъ

Въ періодъ времени предшествующій христіанской эрѣ римское общество состояло изъ двухъ совершенно различныхъ классовъ—изъ *господъ* и *невольниковъ*. Первые владѣли и богатствомъ и властью, и почестями; вторые, за немногими исключеніями, не могли никогда и грезить о чемъ либо подобномъ. Невольники отбывали свой трудъ не за деньги, но они его отдавали даромъ своимъ господамъ; они приобрятали для кармана другихъ, а не для своего; ихъ покупали, содержали, но имъ никогда не платили за ихъ трудъ. Это былъ рабочій инструментъ, рабочая машина съ голосомъ человѣческимъ *instrumenti genus vocale*, какъ называетъ ихъ Варронъ ¹⁶⁾.

Въ обществѣ римскомъ, правда былъ еще третій элементъ, нѣкогда могучій, но ко временамъ христіанства потерявшій политическое экономическое и общественное значеніе, классъ людей, не имѣвшихъ ничего, не производившихъ ничего и жившихъ на счетъ богачей или иждивеніе государства: это былъ *народъ чернь* на современномъ языкѣ, а на римскомъ, юридическомъ языкѣ люди низкіе, почти что подлые—*humiles, tenuissimi*. Они почти не могли работать, благодаря преизобилію рабовъ, благодаря дешевизнѣ рабскаго труда, и между тѣмъ этотъ классъ *плебеевъ* былъ очень значителенъ,—онъ составлялъ почти четвертую часть народонаселенія Рима.

Такимъ образомъ все общество римское состояло изъ людей которые работали даромъ на другихъ, изъ людей, которые не были въ состояніи питаться работой и наконецъ изъ класса свободнаго и достаточнаго, который жилъ на счетъ другихъ, проводя время въ праздности. Нашъ работникъ, надѣленный въ достаточной мѣрѣ силой и сметкой, можетъ считать себя богатымъ по крайней мѣрѣ, онъ господинъ своего будущаго. Если это человѣкъ трудолюбивый, трезвый, нерассточительный, онъ всегда

¹⁶⁾ Варронъ De re rustica I, 17.

можетъ быть сытъ съ своей семьей. Въ Римской имперіи не было мѣста для свободнаго работника. Люди богатые, владѣя массою рабовъ, не только сами жили и обогащались на счетъ ихъ труда, но они все скупали, всѣмъ барышничали, захватывали въ свои руки всю фабричную промышленность и даже всю торговлю, не исключая и мелочной.

Дѣло дошло до того, что всякій житель Рима, который или не имѣлъ достатка, или не былъ невольникомъ, долженъ былъ содержаться на государственнѣй счетъ, жить ничего не дѣлая.

Между рабомъ древняго міра и нашимъ слугой не можетъ быть никакой аналогіи; потому что современный слуга *продаетъ* господину свои услуги за денежное вознагражденіе, будучи самъ свободенъ лично; древній рабъ принадлежалъ своему господину и не имѣлъ никакого права на жалованье. Отсюда многочисленность рабовъ въ Римской имперіи, далеко не соответствующая съ числомъ владѣльцевъ.

Имѣть трехъ невольниковъ въ Римѣ и въ провинціальныхъ городахъ считалось признакомъ большой бѣдности ¹⁸⁾. Кто имѣлъ одного только невольника, тотъ почитался нищимъ не только въ первые вѣка Имперіи, но и во время Іоанна Златоуста ¹⁹⁾. Римлянинъ, имѣвшій родовое имѣніе, стоившее двѣ три тысячи рублей, обыкновенно владѣлъ семью или осмью невольниками. Когда Гораций садился за свою скромную трапезу, ему прислуживало во всякое время не менѣе трехъ рабовъ; сверхъ того онъ имѣлъ въ своемъ маленькомъ Сабинскомъ помѣстьѣ девять рабовъ ²⁰⁾. Апулей въ своей Апологіи (стр. 256) рассказываетъ, что его жена, владѣвшая землями и капиталомъ въ общей сложности равнымъ суммѣ въ 800.000 франковъ, завѣщала своимъ дѣтямъ часть своей поземельной собственности и 400 рабовъ. Вообще количество рабовъ соразмѣрялось съ богатствомъ владѣльца такимъ образомъ, что на 600 руб. капитала приходилось по одному рабу. Отсюда можно вывести заключеніе, какъ велико было количество рабовъ у богачей римскихъ, владѣвшихъ огромными имѣніями. Плиній рассказываетъ, что одинъ отпущенникъ

¹⁸⁾ Апулей, Apolog. ed. Nisard. p. 212.

¹⁹⁾ I. Златоустъ, Ad Stagirium III, 12 и In Ep. Hebr. hom. XXVIII, 4.

²⁰⁾ Гораций, Sat. I, IV. 116, II, VIII, 18.

временъ Августа по имени Цецилій Изидоръ, потерявшій значительную часть своего имѣнія во время междоусобныхъ войнъ при смерти все-таки оставилъ наслѣдникамъ 4160 рабовъ ²¹⁾. Въ послѣдніе годы IV вѣка, въ ту эпоху, когда имѣнія богачей значительно уже уменьшились и число рабовъ сократилось, св. Іоаннъ Златоустъ, обращаясь къ гражданамъ Антиохіи, могъ безъ преувеличенія опредѣлить число рабовъ, принадлежавшихъ въ-которымъ богачамъ его времени, въ тысячу и двѣ тысячи душъ ²²⁾. Что же было за три вѣка до его времени? При концѣ республики римскій богачъ Маркъ Крассъ обыкновенно говаривалъ: „Тотъ не заслуживаетъ имени богача, кто не въ состояніи содержать на свой счетъ армію“ ²³⁾. Дѣйствительно, у богачей его времени были цѣлыя арміи рабовъ. Отпущеннику Димитрію Помпеяну, по свидѣтельству Сенеки, ежедневно утромъ подавался рапортъ о прибыли и убыли его невольниковъ, какъ полководцу рапортъ о состояніи его арміи ²⁴⁾. Слова Сенеки подтверждаются сатирой Петронія, въ которой герой ея Трималціонъ принимаетъ такой рапортъ утромъ о вчерашнемъ состояніи его арміи рабовъ, по рапорту оказывается, что наканунѣ въ его доменахъ родилось „тридцать мальчиковъ“ и „сорокъ дѣвочекъ“ ²⁵⁾.

Можно представить себѣ всю домашнюю обстановку двorcовъ римскихъ богачей; они были громадны; но въ нихъ тѣсно было отъ множества рабовъ и эта масса не могла существовать непроизводительно. Для потребностей и для тщеславія богача требовалось только извѣстное правда очень большое количество прислуги, остальная часть рабовъ занималась различными работами. Въ домѣ римскаго богача не было ничего покупнаго; все что потреблялъ господинъ и его рабы производилось самими же рабами ²⁶⁾. Рабы мололи зерно и изъ муки приготавливали хлѣбъ, другіе приготавливали одежду; часть рабовъ пряла волну и ленъ, другая часть ткала, окрашивала матеріи; третьи

²¹⁾ *Плиній*, Hist. Nat. XXXIII, 47.

²²⁾ Злат. На Мат. hom. LXIII, 4.

²³⁾ *Плутархъ*, Marcus Crassus 2. Цицеронъ Paradoxa VI. 2.

²⁴⁾ *Сенека*, De tranquillitate animae, 9.

²⁵⁾ *Петроній*, Satyricon. 53.

²⁶⁾ *Помпоній*, Dig. XXV, 1—6.

²⁷⁾ *Орелли*. Lascrypt. rom. select. 2971.

проили, шили и вышивали. Вся эта масса рабовъ занята была своимъ дѣломъ подъ наблюденіемъ мастеровъ. Кромѣ того въ домѣ римскаго аристократа были свои пятновыводчики, сукновалы, шерстобиты, башмачники, охотники, рыбаки, живописцы, чеканщики, мозаисты, стекольщики, столяры, ювелиры, плотники, архитекторы, врачи и весь этотъ персоналъ состоялъ изъ рабовъ. Рабы—ремесленники, состоявшіе при городскомъ домѣ владѣльца были настолько многочисленны, что часть ихъ посылалась на работы въ различные мѣста его доменовъ. Эта армія рабовъ дѣлилась на отряды или декуріи по своимъ занятіямъ и имѣла нѣсколько начальниковъ изъ самихъ же рабовъ или *декуріоновъ*. Вотъ образчики домашняго разговора римскаго аристократа Предъ нами тотъ же Трималціонъ, онъ встрѣчаетъ раба и начинаетъ съ нимъ такой разговоръ. „Ты какой декуріи“? Сороковой. „Купленъ или рожденъ въ моемъ домѣ“?—Ни то, ни другое; я достался по завѣщанію. „Хорошо, я перевожу тебя въ декурію слугителей на фермѣ“ (Satyr. 47). Что этотъ разговоръ не выдумка Петронія, о томъ свидѣлствуютъ надписи на римскихъ гробницахъ, въ колюмбаріѣ невольниковъ и отпущенниковъ Ливіи мы читаемъ: *decurio subicular. Mensor decurio. Lector decurio. Decurio femina* и т. д. (Orelli; 2973). Римскій богачъ гордился тѣмъ, что ему ничего не приходится покупать. Одинъ изъ гостей за столомъ у Трималціона, изъ желанія ему прислужиться, заводитъ разговоръ о богатствѣ хозяина. „Онъ ничего не покупаетъ“ говоритъ онъ съ притворнымъ изумленіемъ „все, что мы ѣдимъ, родится въ его владѣніяхъ“. И Трималціонъ, угощая изъ своихъ рукъ виномъ гостей, съ надменностью выскочки говоритъ: „Благодареніе богамъ, все это, на что у васъ текутъ слюнки, некупленное!“ (Satyr. 48).

Такимъ образомъ въ древнемъ мірѣ рабство все болѣе и болѣе стѣсняло область свободнаго труда. Кто имѣлъ хотя очень ограниченный достатокъ, старался пріобрѣсти невольниковъ; кто имѣлъ невольниковъ, старался жить на ихъ трудъ, ничего не покупая на рынкѣ. Этого мало. Существованіе дешеваго невольничьяго труда вело къ полной невозможности существованія свободныхъ производителей. При многочисленности рабовъ, при относительно дешевомъ ихъ содержаніи и при отсутствіи платы за ихъ трудъ, въ домахъ богачей количество производимыхъ раб-

скимъ трудомъ продуктовъ всегда превышало потребность владѣльца и такимъ образомъ масса различныхъ произведеній рабскаго труда продавалась на сторону по низкой цѣнѣ. Но въ нѣкоторыхъ аристократическихъ домахъ считали торговлю дѣломъ, унижающимъ хозяина, и потому огромное количество произведеній земледѣльской и фабричной промышленности сосредоточивалось въ владовыхъ и сундукахъ владѣльца. Самъ хозяинъ часто не зналъ числа своему вещественному богатству и раздавалъ его всѣмъ, если хотѣлъ, чтобы оно не гнило въ его сундукахъ и амбарахъ. Черезъ это конечно подрывалась торговля. Вотъ одинъ случай, рисующій тогдашній порядокъ. Въ концѣ республики одному претору, обязанному дать представленіе для народа, потребовалось одѣть сотню фигурантовъ. Преторъ не пошелъ къ купцамъ за покупкой матеріи, не сталъ стучаться въ двери портныхъ и упрашивать ихъ исполнить въ одинъ день заказъ. Онъ пошелъ къ одному изъ первоклассныхъ богачей въ Римѣ, къ Лукуллу, и просто попросилъ его одѣть труппу. Лукуллъ тотчасъ же отослалъ къ импрессарію труппы пять тысячъ пурпуровыхъ хламидъ, но эти одежды составляли лишь незначительную часть запасовъ богача ²⁸⁾. Впрочемъ въ Римѣ было очень много такихъ богачей, которые могли одѣть цѣлую труппу актеровъ или снарядить великолѣпную погребальную процессію. Марціалъ объ одномъ богачѣ его времени говоритъ, что у него былъ такой запасъ самыхъ дорогихъ и разнообразныхъ одеждъ, что онъ могъ бы, если захотѣлъ, одѣть цѣлую *трибу*. (Epiгr. II, 16) ²⁹⁾. Многіе римляне содержали цѣлыя мануфактуры, въ которыхъ работали исключительно рабы. Светоній говоритъ объ одномъ грамматикѣ, который вмѣстѣ съ школой, имъ содержимой владѣлъ еще фабрикой одеждъ ³⁰⁾. Въ древнемъ мірѣ не было такого раздѣленія занятій или профессій, какъ въ настоящее время. Римлянинъ могъ быть солдатомъ и въ то же время юрисконсультомъ, гражданскимъ чиновникомъ, философомъ (преподающимъ свою философію), поетомъ и земледѣльцемъ. Мы видѣли, что въ домахъ аристократовъ сосредоточивалось множество

²⁸⁾ Гораций, 1. Ep. VI, 40 44; Ульпанъ, Dig. VII. 1. 15. § 5.

²⁹⁾ Триба составляла 35-ю часть римскихъ гражданъ.

³⁰⁾ Светоній, De ill gram. 23.

производствъ. Самый законъ и юридическіе акты того времени не различаютъ рабовъ - слугителей отъ рабовъ-ремесленниковъ. Въ домъ аристократа рабы производили не только для потребности господина, но и на его друзей, кліентовъ и для другихъ рабовъ, для всѣхъ „*quos circa se habet*“. Такимъ образомъ на каждый домъ аристократа можно было смотрѣть, какъ на соединеніе нѣсколькихъ фабрикъ, которыя неустанно работали на хозяина и на всѣхъ его знакомыхъ, даже на всѣхъ паразитовъ, видѣвшихъ въ хозяинѣ своего патрона. Вслѣдствіе этого въ древнемъ мірѣ не только не былъ возможенъ свободный трудъ, но и самые свободные люди приходили къ тому убѣжденію, что выгоднѣе ничею не дѣлать, а жить на чужой счетъ. Если же изъ свободныхъ людей захотѣлъ бы кто-нибудь жить трудомъ, то вмѣсто личнаго труда при открытіи какого-либо промышленнаго или торговаго заведенія, или рядомъ съ этимъ трудомъ ему всего выгоднѣе было ввести и трудъ невольническій, и тѣмъ увеличить во много разъ выгоды своего заведенія. Невольникъ стоилъ очень дешево. Невольникъ-работникъ цѣнился отъ 120 до 150 рублей, а работница отъ 35 до 50 рублей на наши деньги ²¹⁾. Работниковъ-рабовъ кормили самой простой пищей, Катонъ ²²⁾ совѣтуетъ кормить ихъ оливою, но не зрѣлыми, собранными съ деревьевъ, а падалюю; — похлебкой изъ муки, масла и соли, давать немного вина, изрѣдка бобы, но никогда не давать мягкой пищи; такое содержаніе раба не превышало въ годъ 25 или 35 рублей ²³⁾. Хозяинъ добывалъ выгоды отъ труда своихъ рабовъ не обращая большаго вниманія на ихъ физическое состояніе. Рабовъ томили за работой, заставляя работать днемъ и ночью и давали лишь небольшой срокъ на отдыхъ; всякому хозяину хотѣлось поскорѣе возвратитъ въ свой карманъ не только заплаченную за раба сумму, но и приобрѣсть двойные проценты на затраченный капиталъ по устройству фабрики. Или самъ хозяинъ стоялъ съ бичемъ надъ работниками или нанималъ для этого приставника ²⁴⁾, свободного человека; раны не сходились

²¹⁾ Гораций, Satyr. 11. VII, 13.

²²⁾ Катонъ, De re rustica. 58.

²³⁾ Сенека, Epist. 80.

²⁴⁾ Валлонъ, Histoire de l'esclavage dans l'antiquité G. I, p. 202.

рабской спины. Точно такъ же, какъ и рабовладѣльцы южной Америки, господа составили цѣлый кодексъ законовъ и учреждений для поддержанія своей безчеловѣчной системы принудительнаго труда. Едва убѣгаль невольникъ, какъ за нимъ гнались охотники на людей или *fugitiviarii* ³⁵). На бѣгство невольника законъ смотрѣлъ, какъ на преступленіе. Плавтъ дѣлаетъ ироническое замѣчаніе, что невольникъ, убѣжавшій отъ хозяина, въ самомъ дѣлѣ воръ, потому что онъ дерзнулъ украсть самого себя у своего господина ³⁶) *sui furtum facere*. Бѣглеца ожидали самыя безчеловѣчныя наказанія, а именно: цѣпи, плети, тюрьма, работа въ рудникахъ и клейменіе раскаленнымъ желѣзомъ. У дверей римскихъ фабричныхъ заведеній былъ всегда къ услугамъ хозяина домашній палачъ съ раскаленнымъ до красна желѣзомъ въ рукѣ. Только при Константинѣ В. послѣднее варварское наказаніе было запрещено ³⁷). Этими мѣрами были предупреждены всѣ опасности, угрожающія фабрикамъ и заводамъ нашего времени, въ родѣ стачки рабочихъ. Древнія фабрики были ни что иное, какъ остроги, съ крѣпко-организованнымъ принудительнымъ трудомъ, гдѣ самыя изумительныя барыши добывались потомъ и кровью работниковъ. Очевидно, съ этими фабриками не могъ никакимъ образомъ конкурировать свободный трудъ. Потому находимыя нами на памятникахъ IV вѣка надписи, въ которыхъ говорится о свободныхъ ремесленникахъ, должно понимать такъ, что эти ремесленники были или отпущенники или свободно рожденные мастера, управлявшіе невольничьими мастерскими у богачей. Уничтоженіе всего челоѣческаго въ рабѣ доходило до того, что раба не считали личностью, а просто рабочею силой завода, какою мы считаемъ на примѣръ паръ. Въ древнихъ завѣщаніяхъ даже находили не нужнымъ говорить о рабахъ, работавшихъ въ какомъ-либо заведеніи, если оно передавалось завѣщателемъ наследнику. Если, говоритъ юрисконсультъ Павелъ, какой-нибудь булочникъ хочетъ завѣщать другому лицу свою булочную со всею ея движимостью, то о рабахъ, работающихъ въ булочной или *pistores*, упоминать не слѣдуетъ:

³⁵) Флоръ. *Epit. rer. rom.* III, 19.

³⁶) Плавтъ, *Captivi*. II, I, 9, 10. *Африканъ*, *Dig.* XLVII, II, 60.

³⁷) *Росси*, *Bullettino di Archeologia cristiana* p. 25: 1874 p. 60.

они само собою подразумеваются въ завѣщаніи ³⁸⁾). Одинъ отецъ завѣщаетъ дѣтямъ мастерскую и лавку, гдѣ обрабатывалась и продавалась пурпуровая краска, но онъ, говоритъ Улпіанъ, не упомянулъ о рабахъ, готовившихъ и продававшихъ пурпуръ, и не смотря на то, завѣщаніе возымѣло законную силу и по отношенію къ завѣщаннымъ заведеніямъ и по отношенію къ подвижному составу работниковъ и прикащиковъ этихъ заведеній ³⁹⁾).

Но на этомъ не остановилась древняя промышленность, производившая, обрабатывавшая и сбывавшая все при помощи рабовъ. Въ древнемъ обществѣ были ассоціаціи такого рода. Двое, трое или нѣсколько свободныхъ гражданъ складываютъ вмѣстѣ свои капиталы, и на эти капиталы покупаютъ рабовъ, искусныхъ въ различныхъ ремеслахъ, и отдаютъ ихъ въ наемъ желающимъ, какъ въ наше время отдаютъ въ наемъ лошадей или вьючныхъ животныхъ. Нѣкоторые владѣльцы сосредоточивали въ одномъ и томъ же заведеніи наемъ и лошадей, и рабовъ. У такихъ рабовладѣльцевъ можно было нанимать рабовъ всѣхъ профессій. Напримѣръ, небогатый гражданинъ хотѣлъ устроить вечеринку для друзей, не думая долго онъ шелъ въ одно изъ такихъ заведеній и бралъ оттуда повара на кухню, слугу подавать кушанье за ужиномъ, и пѣвицу или танцовщицу для танцевъ во время стола. Знаменитая рѣчь Цицерона pro Roscio (за Росція) была произнесена по поводу ссоры знаменитаго комика Росція съ однимъ владѣльцемъ, который ему отдалъ въ науку своего раба, но послѣ выучки Росціи и владѣлецъ не сошлись въ вознагражденіи за эту выучку; вмѣсто того, чтобы получить плату въ одинъ разъ, Росцій требовалъ, чтобы владѣлецъ дѣлилъ съ нимъ по спектакльную плату раба каждый разъ, когда рабъ являлся на сцену ⁴⁰⁾). Можно было нанять для своихъ услугъ даже лѣкаря, потому что нѣкоторые аристократы нарочно обучали медицину своихъ рабовъ и потомъ отдавали ихъ въ наемъ больнымъ на извѣстный срокъ. Былъ обычай брать въ наймы шутовъ и гистіоновъ, которые за плату, отданную ихъ хозяину, должны были во чтобы то ни стало смѣшить и тѣшить своихъ

³⁸⁾ Помпоній, Dig. XXXIII, VII, 13. 15.

³⁹⁾ Улпіанъ, Dig. XXVIII, III, 91. § 2.

⁴⁰⁾ Цицеронъ, Pro Roscio comaedo, 10.

временныхъ владѣльцевъ⁴¹⁾. Плутархъ рассказываетъ, что Крассъ имѣлъ до 500 рабовъ строителей и архитекторовъ, и ему удалось сдѣлать очень выгодную изъ нихъ аферу, которая положила не мало денегъ въ его карманъ. Нужно замѣтить, что въ Римѣ очень часты были пожары, потому объявлено было требованіе со стороны римской полиціи, чтобы при городскихъ домахъ были широкіе дворы; вслѣдствіе этого владѣльцы домовъ принуждены были поднимать квартиры все выше устраивая дома въ нѣсколько этажей; эти огромные и высокіе дома, при несовершенствѣ тогдѣшней технологіи, не рѣдко разваливались. Крассъ скупалъ эти развалины у владѣльцевъ за безцѣнокъ. Вдругъ сдѣлалась проскрипція Силлы, будущее было неизвѣстно, всякій опасался за свою жизнь, потому покупателей на дома было мало и такимъ образомъ Крассъ въ короткое время сдѣлался владѣтелемъ значительной поземельной собственности въ Римѣ. Шутя онъ говаривалъ: „всякій владѣлецъ, который думаетъ строится на развалинахъ, мой злѣйшій врагъ“. Мало-по-малу тяжелыя времена мпновали, а между тѣмъ Крассъ исподволь закупилъ у недалновидныхъ господъ сотни рабовъ строителей и при помощи этой арміи даровыхъ каменщиковъ выстроилъ множество прекрасныхъ зданій, которыя и продалъ съ барышемъ⁴²⁾.

Рабовладѣльцы древняго міра умѣли извлекать выгоду изъ своихъ рабовъ самыми разнообразными способами. Вотъ картина ежедневной римской жизни, если мы перенесемся въ Римъ за нѣсколько вѣковъ назадъ. Вы идете по римской улицѣ, воть впереди васъ лавки, гдѣ продается оливковое масло; виноградное вино стоитъ въ сосудахъ на мраморномъ прилавкѣ въ тавернѣ; на углу улицы сидитъ торговка бобами, вы видите по правую руку цирульню, въ которой цирульникъ съ подмастерьями стрижетъ и брѣетъ посѣтителей; вамъ попадаются навстрѣчу разнощикъ, капитанъ купеческаго корабля, ковторщикъ; на форумѣ сидятъ за столами: банкиръ, мѣнялы съ вучею золота передъ собой, ростовщикъ, обирающій бѣдныхъ, юрисконсультъ, который дешево продаетъ свои услуги простякамъ. Весь этотъ людъ

⁴¹⁾ Ульпианъ, Dig. XIII, VI, 5, § 7.

⁴²⁾ Плутархъ, Marc. Cras. 2.

суетливый, лакомый до прибыли, съ тою только разницею, что одни изъ нихъ приобрѣтаютъ по оболу, а другіе ведутъ смѣлыя спекуляціи, доставляющія при удачѣ большіе барыши, только кажутся вамъ людьми свободными, а на самомъ дѣлѣ большинство этихъ лицъ рабы и рабыни, собирающіе деньги и наживающіе барыши въ пользу своихъ господъ.

Въ провинціи тоже самое, что и въ вѣчномъ городѣ. Ловкій разнощикъ мелкихъ товаровъ, наумляющій своею ловкостью и веселящій своими островами обитателей какой-нибудь деревни въ отдаленномъ уголкѣ Аппенинъ, — не болѣе какъ рабъ, весь свой трудъ, ловкость и умъ отдающій въ пользу своего господина—это *circitor* ⁴³⁾. Въ предмѣстьѣ Рима вы входите въ цирюльню бриться, брадобрѣй ⁴⁴⁾ болтунъ, онъ рассказываетъ вамъ всѣ новости Рима и вселенной, онъ сообщаетъ вамъ, что сказалъ вчера за обѣдомъ Неронъ, онъ скажетъ вамъ какія были послѣднія слова Траяна, онъ васъ удивитъ своими смѣлыми свободными рѣчами, но разочаруйтесь—это рабъ *tonsor*. Вы ѣдете на прекрасномъ суднѣ и любуетесь смѣлости и распорядительности капитана, предъ которымъ трепещутъ матросы, но, увы, и этотъ капитанъ такой же рабъ, какъ и его подчиненные—это рабъ *exercitor s. magister navis* ⁴⁵⁾. Вы путешествуете по провинціи, вашъ спутникъ какой то капиталистъ съ важными приемами, какъ видно человѣкъ порядочнаго общества; онъ выказываетъ на пути неимовѣрную дѣятельность, то онъ заключаетъ сдѣлки, то беретъ подряды, но вы глубоко опечаливаетесь, узнавши, что онъ не свободный человѣкъ, дѣлающій дѣло для себя, а рабъ, ведущій дѣла своего господина ⁴⁶⁾. Наконецъ вамъ необходимъ скорый совѣтъ врача, вы заходите въ кабинетъ, уставленный гѣварствами, изувѣщенный по стѣнамъ хирургическими инструментами, васъ встрѣчаетъ и подаетъ вамъ врачебную помощь прилично одѣтый врачъ; но этотъ владѣлецъ кабинета (или: *instructae et ornatae medicinae causa tabernae*), не свободный человѣкъ, это опять рабъ, помѣщенный здѣсь для

⁴³⁾ Ульпианъ, Dig. XIV, III, 5, § 9.

⁴⁴⁾ Цицеронъ, pro Cluentio, 63.

⁴⁵⁾ Ульпианъ, Dig. IX, VI, 19, § 2.

⁴⁶⁾ Тамъ же. Digestes XVII. II, 23, 24.

прибыли господиномъ ⁴⁷⁾). Даже отпущенный на волю рабъ не ускользалъ отъ услугъ корыстолюбиваго господина. Юліанъ юрисконсультъ освободилъ своего раба пантомима съ такимъ условіемъ, чтобы онъ ежегодно давалъ нѣсколько даровыхъ представленій въ домъ его или у его друзей; но господинъ скоро раззорился и отпущенникъ долженъ былъ ежегодно давать нѣсколько представленій на театрѣ, весь сборъ за которыя шелъ въ пользу Юліана ⁴⁸⁾). Точно также освобождая раба медика, господа всегда выговаривали въ пользу свою нѣсколько даровыхъ визитовъ ежегодно. Плутархъ рассказываетъ, что между рабами Красса было множество прекрасныхъ чтецовъ, управителей, банкировъ и онъ ежедневно самъ занимался съ ними по нѣскольку часовъ, давая имъ настоящіе уроки, какъ профессоръ, взаменуя ихъ и всячески дрессируя, чтобы сдѣлать изъ нихъ способныхъ людей для отправленія различныхъ профессій. И дѣйствительно, изъ нихъ выходили прекрасные и искусные люди, которые доставляли пользу господину, не только состоя у него на службѣ, но и по полученіи свободы ⁴⁹⁾).

Такимъ образомъ въ древнемъ мірѣ рабовладѣльцы забирали въ свои руки все источники богатства; чрезъ это они подавляли всякое проявленіе свободнаго труда, выбивали его изъ послѣднихъ окоповъ, лишали свободнаго человѣка послѣдней крохи хлѣба. Какъ выражается одинъ писатель, господа и ихъ слуги съ двухъ противоположныхъ сторонъ какъ бы тисками выжимали все соки и захватывали все ручки, которые приносили золото — (omnes vias rescipiae). Но Римъ во времена имперіи вмѣщалъ въ себя до полутора милліоновъ жителей, между ними было около 400.000 свободныхъ людей или пролетаріевъ. Что же дѣлала эта масса свободнаго народа?

Нѣкоторая, но очень незначительная часть плебеевъ содержалась жалованьемъ, занимая низшія должности въ учрежденіяхъ религіозныхъ, административныхъ и финансовыхъ. Изъ религіозныхъ должностей плебеямъ доступны были должности привратниковъ въ храмахъ, жрецовъ, помощниковъ при жертвоприно-

⁴⁷⁾ Цицеронъ, pro Cluentio, 61.

⁴⁸⁾ Юліанъ, Digest. XXXVIII, 1, 25, 27.

⁴⁹⁾ Плутархъ, Cras. 2.

шеніяхъ (*victimarii*) и наконецъ они могли поступать въ хоры музыкантовъ, игравшихъ при религиозныхъ церемоніяхъ и процессіяхъ; но и въ этомъ случаѣ высшій классъ жрецовъ замѣщали эти мѣста большею частію своими рабами. Изъ административныхъ должностей плебеямъ предоставлялись должности привратниковъ присутственныхъ мѣстъ, служителей при гражданскихъ чиновникахъ, ликторовъ, публичныхъ глашатаевъ (*praecopes*) и писцовъ; но казенное жалованье, получаемое этими низшими чиновниками, было такъ ничтожно, что они не могли содержаться на него, а принуждены были прибѣгать къ постороннимъ занятіямъ, напримѣръ, къ торговлѣ и т. п. Иногда нужда и ограниченное жалованье заставляли этихъ бѣдныхъ людей брать взятки и этимъ наживать нѣкоторый достатокъ; особенно были выгодны должности писцовъ. Но во всякомъ случаѣ всѣ почисленные нами должности считались низки для свободнаго человѣка и для человѣка *уважаемаго* (*honestus*), какъ свидѣтельствуеть Цицеронъ⁵⁰⁾. Въ другомъ мѣстѣ своихъ сочиненій онъ называетъ писца Эдила *homine tenuem*, что на языкѣ юридическомъ тогдашняго времени соотвѣтствуетъ нашему „челядинецъ“, „лакей“⁵¹⁾. Наконецъ плебеи могли занимать должности низшихъ чиновниковъ въ государственномъ казначействѣ, въ продовольственныхъ правительственныхъ и въ финансовыхъ учрежденіяхъ, напримѣръ они служили у мытарей, сборщиковъ податей, у чиновниковъ, установлявшихъ въ Римѣ и провинціяхъ таксы на невольничьихъ рынкахъ, собиравшихъ пошлины при исполненіи завѣщаній, при освобожденіи рабовъ и т. п. Во всѣхъ этихъ учрежденіяхъ отъ занятія должностей свободныхъ людей отбѣсняла масса рабовъ; потому что откупщики податей охотнѣе поручали сборъ пошлинъ съ различныхъ промысловъ, напр. съ солянаго, съ торговли, съ земледѣльческаго, рабамъ, чѣмъ свободнымъ людямъ по причинамъ, не требующимъ объясненія⁵²⁾. Притомъ бѣдному человѣку и здѣсь не было доступа по его бѣдности, по той причинѣ, что для полученія какой-либо публичной должности, нужно было внести извѣстную денежную сумму, какъ

⁵⁰⁾ Цицеронъ, *pro P. Quintio* 3, 31.

⁵¹⁾ Цицеронъ, *Pro Cluentio*. 95.

⁵²⁾ Цицеронъ, *pro lege Manilia*, 6.

говорили въ тогдашнее время: *descuriam stare*. За раба эту плату вносилъ господинъ. Такимъ образомъ благодаря рабамъ эти честныя пути труда ускользали отъ бѣднѣющихъ плебеевъ. Необходимость заставляла многихъ изъ нихъ выбирать такія занятія, которыя клали на нихъ печать безславія, которыя, если не преслѣдовались закономъ, то презирались тогдашнимъ обществомъ. Вотъ почему до изумительнаго множества расплодился въ римской имперіи: гистіоны, жрецы Изиды, жрицы Адониса, астрологи, гладіаторы, буфоны, возницы и наѣздники цирковъ, танцовщики и танцовщицы. Въ этихъ занятіяхъ соперничали не только взрослые женщины съ мужчинами, но даже и малолѣтніе. Вотъ почему въ древнемъ мірѣ такъ обширно развилась проституція. Много было людей, которые предпочитали жить милостынею. Паразитизмъ былъ также широко распространенъ въ Римѣ; этотъ родъ нищенства или тунеядства даже можно назвать оффиціальнымъ учрежденіемъ. Какъ обыкновенно бываетъ въ испорченныхъ обществахъ роскошь породила множество профессій безполезныхъ или безнравственныхъ въ то время, когда свободный трудъ слабѣлъ болѣе и болѣе и презирался всѣми. Рабъ и ремесленникъ въ общественномъ мнѣніи не отличались ничѣмъ, хотя бы ремесленникъ и былъ свободнымъ человѣкомъ. Работая въ однихъ и тѣхъ же мастерскихъ, бѣдняки соединялись узами братства съ рабами. Не смотря на одинаковое съ рабами униженіе и презрѣніе, въ груди этихъ людей билось благородное сердце, чувства состраданія и любви были благодарной почвой для распространенія въ средѣ ихъ христіанства. Работники и рабы начинаютъ соединяться около конца республики въ *поиребальныя* общества. Церковь, непризнанная государствомъ, до 3 вѣка примыкала къ этимъ обществамъ людей бѣдныхъ и существовала въ формѣ законнаго общества или *collegii tenuiorum*⁵²).

Такимъ образомъ любовь къ труду исчезала и число людей свободныхъ, предпочитавшихъ трудовую жизнь ремесленника правдному прозябанію на счетъ богачей или государства, было слишкомъ незначительно. Большинство плебеевъ были пролетаріями въ самомъ низкомъ значеніи этого слова, они не кра-

⁵²) Rome souterraine. Northcott et Brownlow. стр. 91.

снѣли, принимая подати отъ государства, и считая себя гражданами Рима, находили унизительнымъ мартъ свои руки рабскимъ трудомъ. Съ другой стороны холостая жизнь или целибатъ, эта истинная язва тогдашняго римскаго общества распространился быстро и между плебеями. Плебеи не имѣли законныхъ дѣтей, а если и были женаты, то старались не имѣть ихъ, и для этого прибѣгали къ искусственнымъ выкидышамъ или же къ подкидываніямъ; потому что то и другое не преслѣдовалось законами ⁴⁴⁾ до Септимія Севера. Лишь одно христіанство могло истребить предубѣжденіе противъ труда у этихъ гражданъ, гордыхъ свободой, и, освятивъ бракъ, внушить уваженіе къ семейной жизни,—словомъ—христіанство измѣнило это неестественное и антисоціальное положеніе свободного, но бѣднаго челоуѣка въ античномъ мірѣ.

Регулярная раздача хлѣба плебеямъ началась за 123 года до Р. Хр.; до того времени хлѣбъ раздавали народу по какимъ-либо особымъ случаямъ. Съ этого времени раздача эта получила силу закона, но все-таки сначала хлѣбъ раздавался не даромъ, а за полцѣны. За 58 годовъ до нашей эры раздача эта сдѣлалась даровой. При Помпеевъ число получавшихъ даровой хлѣбъ дошло до 320,000 челоуѣкъ. При Аврелианѣ мѣсячная выдача превратилась въ ежедневную; каждый получалъ два фунта хлѣба или соответственное количество муки. Сверхъ того народу производились иногда экстраординарныя выдачи; иногда правительство на время увеличивало самыя раціоны и къ хлѣбу присоединяло выдачу вина, масла, миса или уступало народу эти продукты за полцѣны. Во 2 вѣкѣ каждый плебей (включая въ число плебеевъ не только мужчинъ, но и женщинъ и дѣтей) стоилъ правительству въ годъ около 15—16 рублей. Къ этому нужно причислить еще денежныя выдачи. По завѣщанію Тиверія, народу было роздано до 25 милліоновъ сестерцій. Августъ при жизни девять разъ повелѣвалъ раздавать деньги народу и во всѣ девять разъ досталось на челоуѣка по 200 рублей на наши деньги. При Адрианѣ раздавали народу деньги семь разъ; общей суммой пришлось на каждаго челоуѣка по триста рублей. Эти раздачи производились всѣмъ, не взирая на лица, или, какъ выражается Се-

⁴⁴⁾ Dig. XLXII, XI, 4 и XLVIII, XIX, 38.

нека, ихъ получали и люди честные и прелюбодѣи, и воры, и клятвопреступники ⁵⁴⁾. Эти выдачи мало-по-малу сдѣлались не знакомъ щедрости правителей, а дѣломъ необходимости. Отъ нихъ не могли отказываться даже такіе умные императоры, каковы были—финансистъ Адрианъ, благоразумный Антонинъ и философъ Маркъ-Аврелій. Богачи, триумфаторы, императоры иногда приглашали на свои обѣды всѣхъ жителей Рима. Аррій при погребеніи своего отца угощаетъ нѣсколько десятковъ тысячъ народа; Лукуллъ при празднованіи своей побѣды въ Азіи издержалъ на плебеевъ сто тысячъ тоннъ греческаго вина; Цезарь нѣсколько разъ дѣлалъ общественные обѣды. Когда Цезарь былъ провозглашенъ диктаторомъ, то онъ купилъ для угощенія плебеевъ цѣлый садокъ муренъ и кромѣ того каждому гостю подарилъ амфору фалернскаго вина и боченокъ хіосскаго ⁵⁵⁾. Цезарь плылъ по волнамъ социализма и боясь потерять власть, долженъ былъ по неволѣ удовлетворять жадности и праздности плебеевъ. Целій и Долабелла провели законъ, склонявшій хозяевъ простить своимъ квартирантамъ квартирные долги. Цезарь взялъ на себя уплатить подобные долги, если они не превышали въ Римѣ 150 рублей, а въ остальной Италіи—107 руб. на наши деньги. Вся политика императоровъ состояла въ томъ, чтобы не допускать плебеевъ до наглаго грабежа и по возможности ладить съ этимъ укрощеннымъ звѣремъ социализма, предоставляя къ его услугамъ и свои деньги и государственную казну. Къ этой политикѣ императоры старались всѣми силами привлечь всѣхъ богачей Рима. Цезари побуждали очень часто и настойчиво открывать свои кошельки римскихъ аристократовъ. На иждивеніе этихъ послѣднихъ воздвигались въ Римѣ тысячи великолѣпныхъ зданій, — народныхъ памятниковъ, храмовъ, театровъ, портиковъ и бань. Нужно было устроить изъ этихъ зданій прекрасныя декорація для почти непрерывныхъ шпировъ царя-народа. Нельзя перечислить всѣхъ дорогихъ затѣй, которыми императоры старались усыпить своего невѣрнаго кліента, свой жадный, праздный, но все еще страшный народъ. Агриппа, зять Августа, за все время исполненія имъ должности

⁵⁴⁾ *Сенека*, De benefic. V, 10.

⁵⁵⁾ *Плиній*, Hist. Natur. XIV, 7.

эдила построилъ 170 термъ, гдѣ плебеи имѣли право мыться даромъ. При играхъ, данныхъ Калигулой, каждый зритель получилъ по корзинѣ съѣстныхъ припасовъ. Этотъ императоръ для забавы любилъ иногда бросать деньги въ народныя толпы. Неронъ ввелъ обычай бросать въ народъ жеребейки или „*missilia*“, на которыхъ написаны были различные предметы для раздачи. На нѣкоторыхъ *missilia*хъ писались: птицы, порціи мяса и хлѣба, одежды, золото, серебро, драгоценныя камни, картины, невольники, домашнія животныя, прирученные львы и тигры, а иногда даже дома, корабли, поля; всякій, поймавшій жеребій, получалъ тѣ вещи, которыя были на немъ написаны. Подобнаго рода лоттереи повторялись при Титѣ и Домиціанѣ.

Такимъ образомъ, благодаря невольничеству и совершенному отсутствію свободнаго труда, жизнь празднаго плебея сдѣлалась непрерывнымъ праздникомъ или безконечною получкою подарковъ. Вотъ день римскаго плебея. Рано утромъ онъ покидаетъ свою каморку, нанимаемую имъ помѣсячно или подневно въ одномъ изъ верхнихъ этажей какого-либо дома въ Субуррѣ, если только не дастъ ему этого помѣщенія даромъ его богатый и благородный патронъ. Плебей спѣшитъ обѣгать дворцы аристократовъ и въ каждомъ подать свою корзинку, которую возвращаютъ ему съ жизненными припасами и деньгами,—это *sportula*. Если есть время, онъ бѣжитъ къ раздавателю казенной пшеницы и, предъививъ свой билетъ (*tessera*), получаетъ свой раціонъ. Очень можетъ быть, что у него есть богачъ, у котораго онъ числится кліентомъ; тогда нужно спѣшить на даровой обѣдъ; богачи любятъ давать эти обѣды по разнымъ случаямъ, напримѣръ, по случаю годовщины смерти члена фамиліи, по случаю брака, по случаю совершеннолѣтія дѣтей, по случаю вступленія въ должность, освященія памятника и т. п. Но вотъ приближается время, когда открываются бесплатныя бани и онъ спѣшитъ въ нихъ, а потомъ отъ полудня до захожденія солнца проводить время подъ тѣнью какого-нибудь портика. Вечеръ онъ проводитъ въ театрѣ или циркѣ, гдѣ нѣсколько сотенъ гладіаторовъ, нанятыхъ какимъ-либо богачемъ, дерутся для его потѣхи. Плебей въ самомъ дѣлѣ царь Рима. Когда онъ возвращается вечеромъ въ свое логовище, то онъ можетъ считать себя очень счастливымъ и имѣть болѣе Тита право сказать, что „онъ не потерялъ день“.

Провинціи, какъ и слѣдовало ожидать, подражали во всемъ столицѣ. Занятіе должностей даже въ небольшихъ провинціальныхъ городахъ сопряжено было съ раздачею подарковъ народу, съ учрежденіемъ общественныхъ игръ и т. п. Въ одномъ маленькомъ городѣ Италіи муниципальный чиновникъ обязался снабжать всѣхъ гражданъ даровымъ хлѣбомъ въ теченіе цѣлаго года своего управленія⁵⁷⁾. Во второмъ вѣкѣ Иродъ Аттикъ, подарившій гражданамъ Троицы десять милліоновъ драхмъ, обезпечилъ каждаго афинскаго гражданина рентой во сто драхмъ. Плиній рассказываетъ, что извѣстный Юлій Пизонъ растратилъ все свое имѣніе на подарки жителямъ Армізены.

Подачки плебеймъ дѣлались не только часъ отъ часу болѣе обязательными, но онѣ постоянно возрастали. Къ ежедневному раціону хлѣба, масла и свинины Аврелианъ присоединилъ еще винную порцію. Префектъ преторіанцевъ, стараясь удержать его отъ расточительности, сказалъ ему, что въ концѣ концовъ придется раздавать народу отъ правительства гусей и цыплятъ⁵⁸⁾. Разумѣется, вся эта толпа дармоѣдовъ болѣе и болѣе увеличивалась. „Ей очень нравился воздухъ, зараженный дыханіемъ цѣлыхъ трибъ, курій и декурій обѣдавшихъ за даровымъ столомъ“ говорить Тертуллианъ⁵⁹⁾. Ежедневно обѣгая богачей, съ спортулою въ рукѣ, плебей взглядомъ презрѣнія мѣрилъ несчастнаго невольника, сгорбившагося надъ своей урочной работой, съ челомъ покрытымъ струившимся потомъ. Народъ, котораго на убой кормили, на перерывѣ ласкали и тѣшили, потерялъ всякое чувство самолюбія; это былъ скотъ, валявшійся въ навозѣ; ему нѣкогда было разбирать, кто его господинъ; онъ охрипъ, какъ выражается Тацитъ, отъ криковъ въ честь триумфаторовъ; жадный къ удовольствіямъ, онъ не находилъ разницы между Нерономъ и Трояномъ; брюхо регулировало его привязанности и онъ оставался покойнымъ при Калигулѣ и Коммодѣ, а если иногда желалъ перемѣны въ властителя, то только потому, что съ этой перемѣной въ его мозгу возникала мысль о щедрой раздачѣ подарковъ при

⁵⁷⁾ *Or. l. l. i.*, 3848 надп.

⁵⁸⁾ *Вопискусъ*, Aurel. 47, 18.

⁵⁹⁾ *Тертуллианъ* говоритъ нѣсколько иначе: tot tribubus, et curiis et decuriis gustantibus, aescit aër. *Apolog.* 39.

новомъ государѣ. У плебея не осталось отъ прежнихъ доблестей республики ничего и лишь одно брюхо оставалось республиканскимъ и революціонернымъ. „Нѣтъ довольнѣе римскаго народа, когда онъ хорошо пообѣдаетъ“, сказалъ Авреліанъ ⁴⁰⁾.

Итакъ *первымъ слѣдствіемъ рабства было возникновеніе въ древнемъ мірѣ цѣлаго огромнаго класса людей праздныхъ, жившихъ на чужой счетъ и утратившихъ всякое чувство самолюбія и собственного достоинства. Это обстоятельство должно было неминуемо привести римскій народъ къ паденію.*

Невольничество имѣло самое неблагоприятное вліяніе на промышленность. Удешевленіе и улучшеніе предметовъ потребленія составляетъ необходимое слѣдствіе свободной конкуренціи. Современная намъ промышленность стоитъ именно на этомъ пути. Не располагая неограниченнымъ количествомъ рукъ, она необходимо должна прибѣгать къ изобрѣтенію машинъ. Машинъ, писалъ одинъ изъ репортеровъ Парижской выставки 1867 года, можно назвать дѣйствительными невольниками человѣка, благодаря имъ возникла свобода человѣка. Что было причиной изобрѣтенія машинъ? Необходимость. Римская промышленность точно также, какъ и промышленность всего древняго міра, не знала этой необходимости. Ограниченная конкуренція, монополія производства и торговли, остававшихся въ рукахъ рабовладѣльцевъ, незначительный сбытъ товаровъ, безсиліе свободной промышленности—вотъ тѣ результаты, которые были неразлучны съ экономическимъ состояніемъ римскаго общества, гдѣ весь трудъ лежалъ на рабахъ. *Изобрѣтеніе машинъ есть слѣдствіе попытокъ облегчить трудъ человѣка.* Но въ древнемъ мірѣ такое облегченіе было не въ интересахъ рабовладѣльца, который и безъ этого видѣлъ въ рабѣ дешево стоящую и всегда готовую къ его услугамъ машину. Оно было и не въ интересахъ раба. Мы видимъ, что въ новомъ мірѣ изобрѣтеніе машинъ большею частію вышло изъ сословія свободныхъ ремесленниковъ, изобрѣтатели первые и воспользовались привилегіею новаго изобрѣтенія; но рабъ, какое бы ни сдѣлалъ изобрѣтеніе, не могъ имъ пользоваться, напротивъ того оно должно было сдѣлаться досто-

⁴⁰⁾ Neque populo romano saturo quiequam potest. esse laetius. *Волтекусъ*, Aurelian. 47.

яніемъ его господина. „Нельзя требовать отъ невольника труда свойственнаго свободному человѣку. Почему? Потому что рабъ не обладаетъ умомъ свободного человѣка, говорить Упльямъ Чанпингъ.

За то въ древнемъ мѣрѣ мы видимъ развитіе такихъ искусствъ, которыя служили лишь къ поддержанію роскоши; но и въ этомъ случаѣ на художника смотрѣли, какъ на мастераго, живущаго механическимъ трудомъ. Нужно было для того, чтобы заслужить уваженіе въ обществѣ, родиться Фидіемъ или Поллкететомъ, какъ замѣчаетъ Лукіанъ ⁽¹⁾. „Мы удивляемся, говоритъ Плутархъ, прекрасной пурпуровой ткани, но на ткача мы смотримъ, какъ на презрѣннаго ремесленника“ ⁽²⁾. У аристократовъ римскитъ по мѣрѣ того, какъ исчезали возвышенныя цѣли жизни, являлась какая то странная, можно сказать, болѣзненная приверженность къ изящнымъ предметамъ роскоши; такимъ образомъ искусство теряло свой непосредственный интересъ, оно не служило выраженіемъ общечеловѣческаго стремленія къ изящному, а лишь потѣхой личнаго вкуса для празднаго богача, его игрушкой, дѣломъ его каприза. Это было своего рода безуміе или манія. Гортензій ⁽³⁾ противникъ Цицерона, такъ любилъ мѣдную статую, изображавшую сфинкса, сдѣланную изъ Коринтской мѣди, что почти никогда не разставался съ нею. Консулъ Цестій не могъ жить безъ одной любимой статуи и даже бралъ ее съ собою въ сраженія. За Нерономъ всюду возили статую Амазонки. Плиній рассказываетъ, что одинъ консулъ до того любилъ кубокъ, сдѣланный изъ драгоценнаго камня, что стеръ поцѣлуями его края. Чтобы добыть какое-нибудь драгоценное произведеніе искусства, люди богатые и властители прибѣгали къ всевозможнымъ преступленіямъ и несправедливостямъ. Антоній подвергъ проскрипціи Верреса, желая воспользоваться его изящною серебряною посудою и особенно прекрасными Коринтскими вазами. Тотъ же Антоній подвергъ проскрипціи Ноннія, желая какимъ бы то ни было образомъ воспользоваться принадлежавшимъ ему перстнемъ съ рѣдкимъ опаломъ; но этотъ послѣдній вмѣсто

⁽¹⁾ Лукіанъ, Сопъ, 9.

⁽²⁾ Плутархъ, 1 с.

⁽³⁾ Плиній, Hist. Nat. XXX, 18.

того, чтобы купить жизнь подаркомъ своей драгоценности, бросилъ всё свои богатства и убѣжалъ съ своимъ любимымъ перстнемъ изъ Рима. Плиній, рассказывая эти странные поступки, удивляется жестокости одного и безразсудному упрямству другаго ⁶³⁾. Нѣкоторые изъ богачей сами занимались обработкой кубковъ и различныхъ дорогихъ украшеній. Рассказываютъ о Дрозидѣ Ротундѣ, рабѣ импер. Клавдія, сдѣланномъ казначеемъ въ Испаніи, что онъ самъ старался вылить золотое плато въ пять сотъ фунтовъ и для этого устроилъ очень дорого стоявшій специальный горнъ. Имп. Вителлій самъ плавилъ драгоценные металлы. Это *развитіе искусствъ, служившихъ для роскоши и прихоти, наносило неминуемый вредъ развитію искусствъ полезныхъ*. Въ то время, когда домъ богача былъ наполненъ изящными произведеніями роскоши, рабы его должны были истощать свои силы на приготовленіе предметовъ первой необходимости при помощи самыхъ первобытныхъ орудій; во всѣхъ аристократическихъ домахъ рабы мололи хлѣбъ на первобытныхъ ручныхъ мельницахъ. Намъ поражаютъ тонкой обработкой древнія лампы, дверные молотки, но мы замѣчаемъ, что не можетъ быть ничего грубѣе древнихъ замковъ. Вы въ древнемъ Римѣ поражены на каждомъ шагу массой непродуцательнаго, напраснаго труда. Но стоило ли облегчать трудъ невольника, когда это была несокрушимая и недорого стоящая машина? Въ домахъ богачей сотни невольниковъ проводили всю жизнь въ двиганіи мукомольныхъ мельницъ, они, какъ животныя, были запряжены въ оглобли и, ходя, двигали механизмъ; сотни рабовъ, сидя на корточкахъ, вышивали различныя ткани узорами; большая часть рабовъ работали скованные другъ съ другомъ цѣпами; дурно содержимые, они спали въ подземныхъ тюрьмахъ или эргастулахъ. *Раздѣленіе труда доходило до смѣшного* и иногда десять человѣкъ дѣлали то, что могъ сдѣлать одинъ. Вотъ прекрасное описаніе богатаго дома оставленное Климентомъ Александрійскимъ во II-мъ вѣкѣ. „Богачъ, пишетъ Климентъ, не хочетъ ни дѣлать самъ ничего, ни служить самому себѣ, и вотъ онъ прибѣгаетъ къ помощи рабовъ, онъ покупаетъ множество поваровъ, слугъ, подносящихъ кушанья, слугъ, разрѣзывающихъ мясо. Всѣ

⁶³⁾ Плиній. Тамъ же, XXXV, 21.

эти слуги раздѣлены на разряды. Одни трудятся надъ приготовленіемъ того, что насыщаетъ его желудокъ, носятъ и подаютъ кушанья, красиво располагаютъ сласти, медовые соты и, какъ истинные архитекторы, устраиваютъ зданія изъ предметовъ, служащихъ для десерта. Другіе, какъ грифы, сторожатъ золото. Иные хранятъ посуду, сосуды для питья, готовятъ пиры. Другіе чистятъ вьючныхъ животныхъ. Накупаютъ трупы пѣвцовъ, толпы красивыхъ мальчиковъ. Горничныя заботятся о женскихъ нарядахъ. Есть рабы, завѣдывающіе зеркалами, париками, гребенками. Потомъ идутъ евнухи. Потомъ слѣдуютъ невольники, преимущественно изъ галловъ, которые носятъ на своихъ плечахъ въ носилкахъ женщинъ“. Описаніе Климента нисколько не преувеличено. По свидѣтельству Сенеки, въ богатыхъ домахъ были рабы, которыхъ единственнымъ назначеніемъ было *красиво* разрѣзывать дичь при столѣ господъ. Они должны были достигать этого искусства уроками особаго профессора и долгое время должны были заниматься изученіемъ этого искусства. Ювеналъ говорить, что идеалъ этого искусства заключается въ умѣннѣ рѣзать подъ размѣръ музыки оркестра, разрѣзывать, какъ бы танцуя и дѣлая пріятныя движенія по установленнымъ модою и обычаемъ правиламъ. Различные приемы употреблялись, когда требовалось разрѣзать зайца или разрѣзать цыпленка. Невольникъ, мастеръ разрѣзывать, дѣлался необходимою въ домѣ богача; всякое иное занятіе было ему чуждо и лишь могло испортить его умѣлыя руки, такъ дорого кушанныя его господиномъ. У богача было нѣсколько гардеробщиковъ, назначенныхъ для завѣдыванія различными нарядами, и парадными, и утренними, и вечерними, и для пировъ, и тѣми одеждами изъ прозрачныхъ матерій называемыхъ *ventus textile*, чрезъ которыя просвѣчивало нагое тѣло. Въ штатѣ невольниковъ, состоявшихъ при гардеробѣ господина или госпожи, были особые рабы, называвшіеся „*vestiplici*“, которыхъ должность состояла въ томъ, чтобы раскидывать предъ глазами господъ различныя матеріи и переворачивать ихъ, въ ожиданіи, которая изъ нихъ понравится капризному вкусу богача. Что еще сказать о толпѣ рабовъ, завѣдывавшихъ различными кладовыми господъ своихъ, которыя часто наполнены были неисчислимыми драгоценностями? Въ комнатахъ вокругъ стѣнъ стояли софы изъ слоновой кости,

изъ черепахи, изъ массивнаго серебра, золотые столы, иногда стоившіе суммы *сенаторскаго ценза* (*senatoris censum* = 240000 франковъ)⁶⁵⁾ покрытые коврами въ 800000 сестерцій⁶⁶⁾. Иногда на столахъ сенаторовъ при пирахъ становили серебряныя и золотыя украшенія, которыя едва было подъ силу поднять двумъ рабамъ молодымъ и сильнымъ. Тертуліанъ⁶⁷⁾ говоритъ, что богачи ходили по улицамъ въ золотыхъ сандаляхъ, осыпанныхъ драгоценными камнями, которые блестяли, когда ихъ владѣлецъ ступалъ въ грязь. Понятно само собою, что цѣлыя толпы рабовъ, подобно грифамъ, безмолвныхъ и неподвижныхъ, должны были охранять подобныя груды сокровищъ. Климентъ говоритъ о рабахъ и рабыняхъ, служившихъ при уборныхъ своихъ господъ. До сихъ поръ не рѣдкость видѣть на могильныхъ памятникахъ древнихъ римскихъ матронъ ихъ изваянія, окруженныя толпою рабынь, изъ которыхъ одна держитъ зеркало, другая гребень и т. д. На женскихъ бюстахъ временъ императоровъ мы видимъ самыя мудренныя (*tutulus*) прически, состоящія изъ нѣсколькихъ рядовъ локоновъ. Для этихъ причесокъ существовали особыя мастерицы изъ рабынь и притомъ для каждаго рода прически особыя спеціалистки, каждой такой спеціалисткѣ доставалось искусство дѣлать прически нѣсколькими мѣсяцами труда⁶⁸⁾. Юрисконсульты даже спорили, чрезъ сколько времени обученія можно давать званіе мастерицы (*ornatrix*) такой рабыни⁶⁹⁾. Однимъ словомъ нельзя перечислить всѣхъ рабовъ, назначенныхъ для самыхъ пустыхъ должностей при дворѣ римскаго богача. Въ одной надписи на памятникѣ въ Колумбаргѣ, находящемся у воротъ св. Севастіана, въ Римѣ, исчисляется 32 раба, прибывшіе въ свитѣ одного путешественника, пріѣхавшаго чѣзъ Римъ и тамъ умершаго; между тѣмъ этотъ путешественникъ былъ не болѣе, какъ разбогатѣвшій рабъ. Иногда путешествующій богачъ велъ съ собою тысячи рабовъ, между которыми были даже хоры музыкантовъ. Можно представить себѣ, какаѣ суматоха происходила въ домѣ богача, когда какое-либо знатное лицо удостоивало

⁶⁵⁾ Сепека, De Benef. VII, 9.

⁶⁶⁾ Плиній, Hist. nat. XXXIII, 51 XXXIV, 8.

⁶⁷⁾ Тертуліанъ, De Habitu mulierum.

⁶⁸⁾ Колумелла, Dere rust. Praef.

⁶⁹⁾ Марціанъ, Digest. XXXII, 65, § 3.

его своимъ посвѣщеніемъ и какая орда слѣдовала за императоромъ. Когда начиналось пиршество, по случаю прибытія высокаго гостя, то сотни хорошенькихъ дѣтей окружали пирующихъ и сидѣли у ихъ ногъ; это были дѣти всѣхъ націй, подобранныя по возрасту, по цвѣту, по націямъ—это были тѣ самыя толпы пѣвцовъ и пѣвицъ, о которыхъ упоминаетъ Климентъ. Особые педагоги назначены были для воспитанія и дрессировки этихъ несчастныхъ дѣтей; эти дрессировщики ускорили искусственно и преждевременно ихъ развитіе и физическое и нравственное. Были особые мастера, одѣвавшіе этихъ пѣвцовъ къ лицу и украшавшіе ихъ драгоценностями. Но, увы, дѣти эти недолго тѣшили своихъ господъ: преждевременное, неестественное ихъ развитіе сводило въ раннюю могилу; они, какъ цвѣты, нѣжные и деликатные, скоро распускались, но и скоро гибли. На могилахъ этихъ рано погибшихъ несчастныхъ созданій господъ ставили памятники съ подписью *brevis voluptas*, что можно перевести: „Рабы для потѣхи не живутъ долго“. Вообще въ домахъ римскихъ богачей отъ тяжелаго труда или отъ ослабляющей праздности (средины не было) рабы гибли скоро и большими массами; производительность ихъ была также очень незначительна. Сами древніе рабовладѣльцы сознавали это: цѣна раба, не бывшаго прежде рабомъ, стояла на невольничьемъ рынкѣ выше, чѣмъ цѣна раба, испытавшаго невольничье иго, хотя бы въ теченіе непродолжительнаго времени. Рабство быстро ослабляло и тѣло и душу, рабы скоро обезсиливали, а въ слѣдующихъ поколѣніяхъ признаки слабости тѣла и тупости ума дѣлались еще замѣтнѣе. Если бы рабство въ древнемъ мірѣ продолжилось еще нѣсколько столѣтій, то вся цивилизація древняго міра превратилась бы въ варварство. *Во времена имперіи не только всѣ механическія производства были въ полномъ застоѣ, но рабство повмѣло и на состояніе изящныхъ искусствъ. Умные люди и тогда замѣчали, что съ конца 1-го вѣка началось сильное паденіе искусства. Около временъ Флавіевъ скульптура еще держалась своихъ прежнихъ великихъ преданій, но живопись явно шла къ своему упадку, болѣе и болѣе превращаясь въ декоративную и орнаментальную живопись и теряя свой характеръ выразительности, чистоты и изящества. Плиніи сознается, что въ его времена живопись потеряла свое жизненное значеніе и сдѣлалась слугою чувствен-*

ности, каприза и празднаго любопытства. „Она не только не въ силахъ выразить душу, говоритъ этотъ писатель, но потеряла секретъ рисовать тѣло: вялость и праздность разрушили искусство“. Слова въ высшей степени многозначительныя; свободный человѣкъ оставилъ служеніе искусству и отдалъ его въ руки раба, и это искусство должно было потерять свое мировое значеніе и погибнуть безвозвратно.

На земледѣліе, которое составляетъ самую питательную артерію въ жизни государства, *рабство точно такъ же какъ и на промышленность, наложило свою тяжелую руку*. Изъ этой отрасли государственнаго богатства оно изгнало свободный трудъ и небрежной обработкой земли истощило богатую нѣкогда почву Италіи, а затѣмъ и почву провинцій великой римской имперіи.

Прежде всего необходимо выяснить, какимъ образомъ рабскій трудъ нашелъ широкое примѣненіе къ обработыванію земли въ римской имперіи. Древніе законы, насколько возможно, ограждали захватъ общественной земли и предупреждали сосредоточеніе поземельной собственности въ однихъ рукахъ, какъ бы предвидя, что огромные домены и латифундіи богачей разовьются и рабство. Еще за 365 лѣтъ до Р. Х. былъ проведенъ въ римской республикѣ законъ, по которому каждый гражданинъ могъ пользоваться участкомъ общественныхъ полей (*ager publicus*) въ размѣрѣ, не превышающемъ 500 югеровъ. Это былъ законъ Ливинія Стола. Другимъ закономъ установлено даже непремѣнное число свободныхъ людей, которыми обязанъ былъ пользоваться каждый хозяинъ для надзора за работами или для обработыванія своего участка. Очевидно, законы эти имѣли въ виду предупредить эмиграцію земледѣльческаго сословія. Но въ римской республикѣ никогда долго не удерживались старыя учрежденія, направленные къ ея благу. Усилія богачей и злоупотребленія властей довели дѣло до того, что чрезъ 400 лѣтъ почти не осталось на почвѣ Италіи свободныхъ земледѣльцевъ. Побѣды республики не обогащали свободныхъ гражданъ Рима, но напротивъ доводили большинство ихъ до нищеты. Каждый сельскій хозяинъ, отправляясь на войну, оставлялъ безъ присмотра свое хозяйство и въ большинствѣ случаевъ его участокъ закладывался семьею, а потомъ продавался за долги съ публичнаго торга. Въ

случаѣ счастливаго окончанія войны, патриціи захватывали еще больше себѣ земли, а поземельная собственность въ Италіи ускользала изъ рукъ гражданъ небогатыхъ. Кромѣ того честолюбцы, борвшіеся между собою въ послѣдніе дни республики, какъ скоро брали верхъ надъ противниками, тотчасъ же спѣшили вознаградить своихъ приверженцевъ и, отнимая поземельные участки у свободныхъ людей, отдавали ихъ людямъ своей партіи. Сулла изгналъ населеніе цѣлыхъ мѣстностей и водворилъ своихъ ветерановъ на земляхъ отнятыхъ у владѣльцевъ. Съ другой стороны, солдаты, сдѣлавшись вдругъ собственниками, не могли охотно и умѣло приняться за хозяйство; потому они скоро раззорялись, или проматывая, или же продавая за безцѣнокъ свои участки богачамъ. Изданы были законы, запрещавшіе ветеранамъ продажу земель; но эти законы лишь способствовали крайнему упадку цѣнъ на земли и все-таки въ концѣ концовъ имѣли своимъ слѣдствіемъ покупку этихъ земель богачами. Распродажа земли образовала классъ недовольныхъ, и замѣчательно, что въ разговорѣ Катилины участвовала большая часть раззоренныхъ землевладѣльцевъ и преимущественно ветерановъ, обогатившихся при Суллѣ ⁷⁰⁾. Самыя проскрипціи способствовали къ обогащенію исключительно нѣкоторыхъ; стоило донести какому-либо землевладѣльцу на сосѣдей новому правительству, какъ на людей приверженныхъ къ старому правительству, и доносчику доставались ихъ участки. Такъ обогатился, по словамъ Цицерона, Вальгій, дѣдъ трибуна Рулуса ⁷¹⁾; такъ обогатился Гирпинъ, захватившій при Суллѣ четвертую часть Самнитскихъ полей. Страхъ былъ такъ великъ, что одинъ изъ клеветовъ Суллы его отпущеникъ, приобрѣлъ поземельный участокъ Росція, стоившій 1230000 рублей за 400 рублей; хозяинъ радъ былъ отдать и за эту цѣну свою собственность, чтобы не потерять ея даромъ ⁷²⁾. Потопленіе земель, какъ выражается Квинтиліанъ, шло прогрессивно, но въ различныхъ частяхъ Италіи неодинаково: въ нѣкоторыхъ частяхъ ея малоземельные владѣльцы изгнаны въ I-мъ вѣкѣ, а въ другихъ оставались до III-го вѣка.

⁷⁰⁾ Цицеронъ, *In Catilinam*, II, 9.

⁷¹⁾ Цицеронъ, *De lege agraria* III, 4.

⁷²⁾ Цицеронъ, *Pro Roscio Amerino*, 43.

Въ сочиненіяхъ Горациа, Квинтиліана и Плинія мы, какъ будто, слышимъ отголоски грознаго пророческаго слова. *Горе вамъ, пристроивающіе домъ къ дому, присоединяющіе поле къ полю, такъ что другимъ не остается мѣста и какъ будто вы одни поселены на земль.* (Исаи V, 8). Квинтиліанъ выразилъ несправедливыя притѣсненія богачей и тяжесть положенія тогдашнихъ мелкихъ поземельныхъ собственниковъ въ маленькой, но превосходно-обработанной драмѣ. Вотъ ея содержаніе: богачъ имѣетъ сосѣдомъ свободнаго бѣдняка, у котораго на его участѣ устроенъ пчельникъ. Богачу непріятно, что на цвѣтахъ его сада непрощенныя пчелы собираютъ медъ; онъ приказываетъ вылить на цвѣты сосудъ съ ядомъ и пчелы у сосѣда умираютъ. Бѣднякъ огорченъ и выражаетъ свою печаль въ грустномъ монологѣ. Онъ приводитъ себѣ на память, какъ цвѣла прежде вся эта мѣстность, гдѣ теперь остался лишь его участокъ; раздѣленная на малые участки эта страна въ былыя времена цвѣла, подобно корзинѣ съ цвѣтами, но богачъ захватилъ всѣ эти земли, которыя питали толпу бѣдняковъ, и превращаетъ ихъ въ свои сады и парки и даже въ пустыри, притѣсненіями онъ заставляетъ бросить свое добро сосѣдей, разрушаетъ ихъ древнія святыни и всѣ они удаляются, ломая руки въ нѣмомъ отчаяніи; ихъ жены и дѣти съ близъ — лежащаго холма бросаютъ прощальный взглядъ на своихъ родныхъ ларовъ. Но не помогаютъ бѣдняку ни жалобы, ни старанія умиловитъ расхолодившаго сосѣда, разгнѣваннаго пчелами, онъ не хочетъ принять отъ бѣдняка въ подарокъ меда, лучшаго во всей странѣ, ему хочется только одного имѣть сосѣдомъ богача и въ концѣ концовъ онъ вытѣсняется съ участка своего бѣднаго сосѣда. „Итакъ ненасытная жадность богачей готова превратить всю страну въ пустыню“ восклицаетъ Квинтиліанъ въ заключеніе ⁷³⁾). Изъ документа официальнаго, именно изъ письма Тиверія къ Сенату въ 22 году нашей эры, видно, что у богачей его времени составились огромныя домены, на которыхъ занимались земледѣліемъ цѣлыя арміи рабовъ, равныя по численности отдѣльному небольшому государству. Тогдашніе государственные люди, какъ на примѣръ Се-

⁷³⁾ Квинтиліанъ, *Declamatio XIII. II.*

нека ⁷⁴⁾, видѣли въ этихъ арміяхъ рабовъ, въ этомъ сосредоточеніи въ однихъ рукахъ поземельной собственности скорую гибель имперіи, но ихъ голосъ былъ голосомъ, вопиющимъ въ пустынь, и узурпація аристократовъ дошла до того, что, по свидѣтельству Плинія ⁷⁵⁾, при Неронѣ шестеро богачей захватили себѣ половину провинціи Африки. Одна надпись ⁷⁶⁾, сохранившаяся въ одной виллѣ богача по Латинской дорогѣ и принадлежащая къ 134 году по Р. Х. свидѣствуетъ, что за сто лѣтъ на ея мѣстѣ существовало цѣлое довольно большое селеніе (*pagus*), имѣвшее свое управленіе. Такъ въ Италіи быстро исчезалъ свободный земледѣльческій элементъ. Лишь однѣ только тѣ мѣстности, гдѣ были обширныя болота, гдѣ свирѣпствовала гибельная малярія, богачи оставляли неприкосновенными и тамъ то гнѣздились бѣдные собственники, уцѣлѣвшіе отъ общаго потопа, наводнившаго сторону невольниками. Къ чести императоровъ должно сказать, что они старались поддержать бѣдныхъ собственниковъ введеніемъ ипотеки, процентъ съ оборотнаго капитала ко орыхъ шелъ на содержаніе бѣдняковъ и сиротъ. Изъ надписи найденной въ Вейѣ ⁷⁷⁾, мы видимъ, что Траянъ именно этими мѣрами хотѣлъ помочь бѣдному сельскому населенію; но эта попытка его спасти свободный трудъ отъ гибели, поддержанная преемниками его до Септимія Севера, не принесла пользы, и между надписями, принадлежащими къ 3-му вѣку, нѣтъ уже ни одной, которая бы давала намъ поводъ думать, что эти мѣры принесли земледѣлю существенную пользу, хотя мы и не знаемъ прямыхъ причинъ, по которымъ это предпріятіе не удалось. Можно предполагать, что земля потеряла свою цѣнность чрезъ возраставшій ввозъ въ Италію иностранной пшеницы и бѣдняки едва могли вносить прямые налоги; такимъ образомъ ипотеки разрушались, а земли, обремененныя долгами, переходили къ богатымъ владѣльцамъ. Объ этомъ есть намекъ въ законахъ Константина Великаго ⁷⁸⁾.

⁷⁴⁾ Сенека, Ер. 89.

⁷⁵⁾ Плиній, *Hist. nat.* XVII, 7.

⁷⁶⁾ Де-Росси, *Bull. di archeologia christian.* 1873 г., р. 87.

⁷⁷⁾ Орелли, № 89, 784, 3363.

⁷⁸⁾ *Codex Theodos.* IX, 1.

Язва Италіи въ скоромъ времени перешла и на Востокъ—тамъ точно такъ же начался „захватъ земель богачами“ какъ выражается одинъ оффиціальныи документъ времени Константина. Какъ на западѣ слышались жалобы на это зло со стороны лучшихъ людей древняго міра, такъ и здѣсь слышались голоса христіанскихъ пастырей. Въ этомъ случаѣ замѣчательны рѣчи св. Григорія Назіанзена⁷⁹⁾. На Западѣ старый консулъ Лигурии и Эміліи, а потомъ бывший епископомъ Милана св. Амвросій также жалуется на богачей его времени, „раздвигающихъ безъ конца предѣлы своихъ наслѣдственныхъ полей, присоединяющихъ доменъ къ домену⁸⁰⁾.... выгоняющихъ бѣдняковъ изъ ихъ отеческихъ наслѣдій.... и вмѣсто сосѣдства себѣ подобныиъ людей, расширяющихъ вокругъ своихъ жилищъ парки для обиталища дикихъ звѣрей, строящихъ хлѣвы для животныхъ и разрушающихъ жилища человѣческія..., бѣдняки бѣгутъ въ другія страны, увозя своихъ дѣтей, а ихъ жены плачутъ, какъ бы совершая погребеніе своихъ мужей“⁸¹⁾. Кто же водворялся на земляхъ бѣдняковъ, изгнанныхъ изъ отечества, вокругъ парковъ и дворцовъ богачей? Невольники и они лишь одни мало по малу составили сельское народонаселеніе.

Когда богачи постепенно захватили въ свои руки общественныя земли, то на *первыхъ порахъ свободнымъ людямъ оставалась еще нѣкоторая возможность заниматься земледѣльческимъ трудомъ*, а именно: они могли дѣлаться фермерами на земляхъ богачей или же служить работниками по найму у богатыхъ землевладѣльцевъ, но *невольничество мало по малу выжило ихъ и отсюда*.

Римскіе богачи въ томъ случаѣ, если обработка земли на ихъ доменахъ происходила не подъ личнымъ ихъ управленіемъ, употребляли *три* способа управленія своими полями. Въ первомъ случаѣ они поставляли во главѣ своего хозяйства человѣка свободнаго, мызника, фермера или собственника — *колона*. Второй способъ веденія сельскаго хозяйства состоялъ въ томъ, что управляющимъ имѣніями назначался или свободный человѣкъ

⁷⁹⁾ Григорій Назіанзень, Oratio XVI. In patrem tacentem. 18, 19.

⁸⁰⁾ Св. Амвросій, Hexam. V, 9.

⁸¹⁾ Тамъ же, De Nabuthe Israelita I, 12.

или рабъ, который велъ хозяйство господина, какъ собственникъ, замѣнявшій его вполнѣ. Въ 3-мъ случаѣ господинъ отдавалъ человѣку свободному или рабу свое имѣніе въ аренду и всѣ продукты хозяйства шли въ его пользу, за исключеніемъ известнаго количества ихъ, взимаемаго хозяиномъ въ уплату за аренду. Во всѣхъ трехъ случаяхъ, кто бы ни управлялъ домами римскаго, богача, обработка полей производилась посредствомъ рабовъ. Управитель во всѣхъ трехъ случаяхъ былъ полномочнымъ господиномъ надъ рабами и пользовался полною довѣренностью своего властелина. Въ большинствѣ случаевъ онъ имѣлъ семью, известное положеніе и достатокъ, которыя далеко ставили его выше остальныхъ рабовъ. Если онъ былъ рабъ, то господинъ не смѣшивалъ это довѣренное лицо съ толпою своихъ рабовъ; онъ даже предполагалъ въ немъ нѣкоторыя нравственныя качества. Колумелла въ своемъ сочиненіи о „сельскомъ хозяйствѣ“ именно требуетъ нравственныхъ качествъ отъ управляющаго, впрочемъ съ оговоркой „на столько, на сколько способна къ усвоенію ихъ душа раба“⁸²⁾. Остальной персоналъ хозяйственной фермы, обрабатываемой невольниками, причислялся скорѣе къ разряду машинъ, нежели къ существамъ одушевленнымъ. Варронъ трактуетъ рабовъ земледѣльцевъ, какъ движимость фермы, говоря что ферма должна быть снабжена троякаго рода движимостью: *неодушевленной* (или земледѣльческими орудіями), *безсловесной* (животными) и *словесной* (рабами)⁸³⁾. Почти во всякомъ домѣ, гдѣ обработка земли производилась руками рабовъ, личный ихъ составъ доходилъ до значительныхъ цифръ: потому что на всякой фермѣ были и кузнецы, и портные, и другіе мастера изъ рабовъ же. Хозяинъ фермы, наполненной невольниками, преимущественно старался обходиться собственными средствами, не заимствуя ничего отъ сосѣднихъ фермъ.

Сначала на нѣкоторыхъ доменахъ свободные люди хозяйничали, нанимая фермы отъ владѣльцевъ, но эти свободные земледѣльцы мало-по-малу исчезали. Во 2 вѣкѣ начинаютъ исчезать и свободные управляющіе и арендаторы, ихъ также замѣняютъ рабы. Плиній Младшій⁸⁴⁾ оставилъ въ своихъ письмахъ описа-

⁸²⁾ Колумелла, De re rust. I, 8.

⁸³⁾ Варронъ, De re rust. I, 17.

⁸⁴⁾ Плиній младшій, Epist. 19, книга III.

ніе тѣхъ бѣдствій, которыя испытывало въ его время италіанское хозяйство. Земля, по словамъ Плінія, въ его время болѣе и болѣе истощалась, благодаря отсутствію колоновъ, число которыхъ со дня на день уменьшается, вслѣдствіе жестокости и притѣсненій владѣльцевъ земли. Въ другомъ письмѣ онъ уведомляетъ одного изъ своихъ друзей, что имѣетъ намѣреніе уничтожить фермеровъ на своихъ земляхъ и раздать земельные участки колонамъ из-полу, а наблюдателями за трудомъ этихъ послѣднихъ назначить рабовъ. Какъ малъ былъ заработокъ этихъ колоновъ видно изъ сочиненія о хозяйствѣ Катона ⁸⁵⁾. На самой худшей и трудной для обработки почвѣ колоны получали въ свою пользу $\frac{1}{8}$ изъ урожая, на лучшей — $\frac{1}{6}$. Такимъ образомъ *подъ давленіемъ рабства исчезли съ почвы древняго міра мало-по-малу три рода свободныхъ земледѣльцевъ: собственники, фермеры и работники*. Бѣдняки иногда навивались для земледѣльской работы къ богатымъ собственникамъ наравнѣ съ рабами, но плата была слишкомъ низка, а повысить ее хозяину, пользовавшемуся даровымъ трудомъ рабовъ, было невыгодно. Правда въ хозяйствѣ бываютъ такія минуты, когда дорога каждая пара рукъ, на примѣръ въ страдное время, но и въ этомъ случаѣ конкурентами свободныхъ работниковъ скоро появились цѣлыя толпы поденщикомъ номадовъ, которыхъ приводили въ Италію особые подрядчики (maiores) изъ Азіи, Иліріи и Египта ⁸⁶⁾. Наконецъ свободные работники мало-по-малу дошли до такого состоянія, что работали въ имѣніяхъ богачей не за плату, а лишь изъ-за пищи и одежды. Большая часть этихъ несчастныхъ силою обращалась въ рабство могущественными владѣльцами, для которыхъ законъ не былъ писанъ ⁸⁷⁾. Вслѣдствіе гражданскихъ войнъ въ послѣдніе годы республики безпорядки и самовластіе дошли до такой степени, что рабовладѣльцы высылали вооруженныя шайки на большія дороги и эти сбирры захватывали силою путешественниковъ, не обращая вниманія на то, были ли это свободные люди или чужіе невольники и обращали ихъ въ рабство, насильно приводя

⁸⁵⁾ Катонъ, De re rustica 130.

⁸⁶⁾ Варронъ, De re rust. I, 17.

⁸⁷⁾ Цицеронъ, Pro Cluentio, 7.

въ *эргастулу* ⁸⁶⁾ ⁸⁷⁾). Августъ приказалъ строго наказывать та-
кихъ разбойниковъ и по временамъ осматривать эргастулы,
чтобы освободить несчастныхъ, захваченныхъ насильно жад-
ными рабовладѣльцами ⁸⁸⁾). Бывали случаи, что свободныхъ лю-
дей скрывали въ эргастулѣ по ихъ желанію, изъ страха военной
службы ⁸⁹⁾). Изъ распоряженія императора Адріана ⁹⁰⁾), которымъ
запрещается свободныхъ работниковъ помѣщать въ одной эрга-
стулѣ съ рабами, видно, что въ послѣдующій вѣкъ бѣдность и
тяжелые налоги заставили большинство бѣдняковъ перейти изъ-
за куска хлѣба въ эргастулы богатыхъ собственниковъ. Итакъ
земледѣльческой невольный трудъ, мало-по-малу поглотивъ трудъ
свободный, *одна въцарилась въ доменахъ богачей*.

Плиній Старшій описываетъ грустнымъ эпическимъ тономъ
подавляющее вліяніе рабства на древнее земледѣліе. „Земля,
говоритъ онъ ⁹¹⁾), прежде трепетавшая радостію, когда плугъ,
управляемый рукою консула, открывалъ ея нѣдра, въ настоящее
время попирается скованными ногами и остается безплодной
подъ обремененными оковами руками рабовъ. Обработка полей
людьми, заключенными въ эргастулу, очень жалка, какъ жалко
все то, что дѣлается руками чловѣка, преданнаго отчаянію.
„Дѣйствительно на поляхъ богачей работали рабы, окованные
цѣпями (*vinci*), потому что для земледѣлія назначались или рабы
провинившіеся предъ своимъ господиномъ, рабы бѣглые или
проданные за низкую цѣну другими владѣльцами, по причинѣ
ихъ непокорнаго свободо-любиваго характера; сюда же ссыла-
лись изъ богатаго аристократическаго дома тѣ изъ рабовъ,
приближенныхъ къ господину, которые или по старости, или по
увѣчью уже негодились для прежней службы. Этотъ послѣдній
разрядъ рабовъ, привыкшихъ къ праздности, и въ деревнѣ меч-
талъ, по выраженію Горация ⁹²⁾), о римскихъ увеселеніяхъ, о ба-
няхъ, о привѣтливыхъ харчевняхъ, о ласковыхъ олейтшицахъ.

⁸⁶⁾ Спарціанъ, *Adrianus*, 17.

⁸⁷⁾ Помѣщеніе большею частью подземное или тюрьма для невольниковъ.

⁸⁸⁾ *Светоній*, *August.* 32.

⁸⁹⁾ *Светоній*, *Fiberius*, 8.

⁹⁰⁾ *Спарціанъ*, *Adr.* 18.

⁹¹⁾ Плиній, *Hist. natur.* XVIII, 17.

⁹²⁾ *Горцій*, I *Ep.* XIV, 15—26.

Могли ли эти рабы работать усердно? Могъ ли ихъ трудъ равняться труду свободнаго человѣка, который прилагаетъ все стараніе къ удобренію почвы различными туками, который улучшаетъ, сколько можетъ, самое производство работъ на своемъ полѣ и вкладываетъ всю свою душу въ свой трудъ? Плиній замѣчаетъ ⁹⁵⁾, что въ его время перестали любить землю; а землю нужно любить, чтобы она была щедра. Во времена Цицерона ⁹⁶⁾ еще встрѣчались римляне древняго вѣка, которые питали уваженіе и любовь къ земледѣлію и внушали своимъ дѣтямъ, что это занятіе почтеннѣе многихъ другихъ профессій. Но это продолжалось недолго, сначала управление республикой, а потомъ Имперія привлекла всѣ древнія фамиліи въ Римъ такъ, что по свидѣтельству Колумеллы ⁹⁷⁾, въ его время жизнь и хозяйство въ деревнѣ считались „недостойною тратой времени, занятіемъ неприличнымъ для свободнаго человѣка“. Богачъ времени императоровъ почти не посѣщалъ своихъ доменовъ, чтобы не испортить своего благодушнаго спокойствія жалобами и дразгами своихъ фермеровъ и управителей; для него покойнѣе было получать доходы издалека ⁹⁸⁾. Перевѣхать въ деревню значило впасть въ немилость, что для вельможи время Имперіи было страшнѣе смерти. Богачи такъ мало цѣнили свои наслѣдственные земли, что продавали свои помѣстья для удовлетворенія своихъ пустыхъ прихотей. Чтобы купить вазу изъ Коринтскаго металла, богачъ время Цицерона ⁹⁹⁾ продавалъ ферму. Марціалъ говоритъ ¹⁰⁰⁾, что для покупки золоченой колесницы богачъ бросалъ на воздухъ доходъ цѣлаго домена. Римскому аристократу, обладавшему несмѣтными богатствами, казалось дѣломъ низкимъ входить въ хозяйственные расчеты и наблюдать, какъ обрабатываются его земли. Потому богатая нѣкогда Италія покрылась пустынями, а ея почва истощилась до послѣдней степени. Всемирныя побѣды и завоеванія Рима еще болѣе способствовали къ упадку земледѣлія во всей Италіи. По завоеваніи нѣкоторыхъ областей, онѣ

⁹⁵⁾ Плиній, Hist. nat. XVIII, 4.

⁹⁶⁾ Цицеронъ, Pro Roscio Amerino 7, 15, 16, 17.

⁹⁷⁾ Колумелла, I, Praef.

⁹⁸⁾ Пл. млад., Epist. III, 19.

⁹⁹⁾ Цик., Pro Ros. Am. 46.

¹⁰⁰⁾ Марціалъ, II, 62; XII, 16, 33.

обложены были натуральными повинностями въ пользу Рима. Хлѣбъ доставлялся въ Римъ изъ Сардиніи, Египта и остальной Африки въ извѣстномъ узаконенномъ количествѣ ежегодно, какъ дань. При Августѣ провинціи доставляли въ Римъ различнаго хлѣба около 810 милліоновъ фунтовъ ежегодно; изъ этого количества 200000 были раздаваемы народу даромъ ¹⁰¹⁾. По выраженію Цицерона ¹⁰²⁾, „провинціи сдѣлались земледѣльцами, работавшими для прокормленія Рима“. Кончилось тѣмъ, что свободные земледѣльцы Италіи бросили земли и устремились въ Римъ, чтобы жить на чужой счетъ, въ праздности, не понимая того, что все населеніе Рима было въ полной зависимости отъ случая. Еще Тиверій сказалъ ¹⁰³⁾, что римляне находятся въ полной зависимости отъ волнъ моря и отъ бурь и могутъ умереть среди своихъ раззолоченныхъ дворцовъ голодною смертью⁴.

Земли богачей, отданныя на произволъ управителей—рабовъ кое-какъ обрабатывались, при посѣвѣ половина зерна разворывалась и производительность почвы все болѣе и болѣе уменьшалась отъ истощенія почвы, а отчасти отъ нерадѣнія и систематическаго обмана и расхищенія. Иногда по винѣ управляющаго и рабовъ доменъ богача терялъ всю свою прежнюю цѣну. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ отпущенники изъ рабовъ получали въ награду часть господскихъ земель, обрабатываемыхъ рабами, и тотчасъ эти участки возвышались въ цѣнѣ, производили прекрасный хлѣбъ и давали необыкновенный доходъ, такъ что сосѣди рабовладѣльцы подозрѣвали ихъ въ волшебствѣ или магіи. „Отчего у насъ, недавнихъ рабовъ, лучше идетъ дѣло, чѣмъ у господъ, оправдывался отпущенникъ—сосѣдъ. Рабы наши не изнурены, кормимъ мы ихъ наубой, одѣты они тепло, сошники наши выточены, заступы легки и тверды, повозки прочны, волы сильны. Присоедините ко всему этому, что мы трудимся сами, не спимъ ночей, вездѣ доглядываемъ. Вотъ въ чемъ состоитъ наше колдовство ¹⁰⁴⁾“. Такимъ образомъ сельско-хозяйственная магія все болѣе и болѣе дѣлалась искусствомъ недоступнымъ для

¹⁰¹⁾ Гумберта, слово «Annona» въ Diction. des antiq. Grèques, стр. 276 и 277.

¹⁰²⁾ Циц., II Ver. III, 43.

¹⁰³⁾ Тацитъ, Ann. III, 54.

¹⁰⁴⁾ Плиній, Hist. nat. XVIII, 8.

управителей землями римскихъ богачей. Еще хуже обрабатывались земли въ Италіи въ доменахъ аристократовъ, захваченныхъ ими въ различныхъ, часто отдаленныхъ, провинціяхъ, наблюдать за которыми было еще труднѣе.

Рабскій трудъ, разоривъ имѣнія богачей, довелъ ихъ до такого истощенія, что обработка ихъ едва окупала содержаніе рабовъ, Пригомъ цѣна на рабовъ возвысилась, число ихъ уменьшилось такъ, что все это, взятое вмѣстѣ, привело владѣтелей доменовъ къ мысли оставить вовсе земледѣіе и превратить поля свои въ пастбища. Это было одно изъ горькихъ послѣдствій рабства и нужно сознаться, послѣдствіе самое ужасное. Варронъ, жившій въ концѣ республики, замѣчаетъ ¹⁰⁵⁾. „Пастухи, основатели Рима, болѣе всего заботились о томъ, чтобы сдѣлать своихъ потомковъ сѣдлыми земледѣльцами; дѣти презираютъ ихъ волю и опять обращаются къ скотоводству“. И вотъ Италія въ извѣстныя времена года покрывалась огромными стадами, и конными пастухами—невольниками, вопреки закону Цезаря, повелѣвавшему владѣльцамъ стадъ имѣть по крайней мѣрѣ треть вольныхъ пастуховъ ¹⁰⁶⁾. Пастухи перекочевывали съ мѣста на мѣсто, съ своими женами и со всѣмъ скарбомъ; они жили въ палаткахъ въ шалашахъ, какъ въ первобытныя времена. Мало-по-малу пастухи превратились въ разбойниковъ свирѣпыхъ, не знавшихъ жалости ¹⁰⁷⁾. Изъ бѣглыхъ рабовъ составились разбойничьи шайки, укрывавшіяся среди пастуховъ. Съ наглою смѣлостью они нападали на селенія колонновъ, разоряли цѣлыя околицы. Разумѣется, всѣ рабы сочувствовали этимъ рыцарямъ большихъ дорогъ. Въ IV вѣкѣ разбойничество въ Италіи вполне сформировалось, шайки являлись быстро и ускользали столь же быстро въ горы на своихъ сильныхъ и быстрыхъ коняхъ. Тщетно императоры Гонорій, Валентинъ и Валентъ ¹⁰⁸⁾ издавали указы, запрещавшіе пастухамъ имѣть лошадей. Въ 409 году пастухи и разбойники вполне ассимилировались. Дороги сдѣлались опасными отъ множества грабителей. *Вся цивилизація, благодаря*

¹⁰⁵⁾ *Варронъ*, De re rust. II, Proemium.

¹⁰⁶⁾ Тамъ же и *Сестонія*, Caesar. 42.

¹⁰⁷⁾ *Тацитъ*, Annal. IV, 27.

¹⁰⁸⁾ Cod. Theodos. IX, XXX, 1, 2, 5.

рабству, должна была сдѣлать поворотъ къ эпохамъ варварства. Бѣглые рабы сдѣлались родоначальниками тѣхъ бандитовъ, которые и доселѣ свирѣпствуютъ въ Абруццахъ.

Любопытны при этомъ мѣры императоровъ противъ стремительнаго потока всепоглощающаго рабства. Во-первыхъ, императоры пытались возстановить мелкую поземельную собственность и воспроизвести классъ свободныхъ крестьянъ. Къ этому повидимому могла способствовать постоянно понижавшаяся цѣна на земли. Ко временамъ Траяна земли потеряли двѣ и даже до трехъ пятыхъ своей номинальной цѣнности¹⁰⁹⁾. Нерва воспользовался этимъ обстоятельствомъ, чтобы скупить большое количество земель и раздать ихъ бѣднякамъ; но бѣдный классъ такъ уже былъ развращенъ праздностью, что не хотѣлъ и не умѣлъ довольствоваться трудовой жизнью земледѣльца. Александръ Северъ пытался давать займы значительныя суммы безъ процентовъ для покупки земель съ тѣмъ, чтобы взятый капиталъ владѣльцы выплачивали ежегодною частію своихъ произведеній въ натурѣ; но и эта мѣра не имѣла успѣха, такъ что Пертинаксъ возвратился къ мѣрамъ Нервы и началъ даромъ раздавать хорошія земли; но и это оказалось бесполезнымъ: молодежь изъ провинцій толпами стремилась въ Римъ, гдѣ могла вести праздную жизнь на счетъ государства. Люди почтенные, по выраженію Варрона¹¹⁰⁾, бросали свой плугъ, чтобы въ Римѣ рукоплескать въ циркѣ и театрѣ. Лучшіе люди Рима, когда ихъ не увлекала политическая борьба, сознавали, что необходимо очистить Римъ—это гнѣздо праздности отъ паразитовъ, которые грозятъ превратить Римъ, его окрестности, всю Италію въ пустыню; но при этомъ часто приходили къ мысли, что исправить народъ у нихъ не хватитъ средствъ¹¹¹⁾. Въ самомъ дѣлѣ, даже крутыя мѣры, каковы законы Домиціана, который приказалъ во всѣхъ провинціяхъ истреблять виноградныя плантаціи и засѣвать земли хлѣбомъ, не имѣли послѣдствій¹¹²⁾. Да и не чѣмъ было приняться за исполненіе подобныхъ законовъ, потому что

¹⁰⁹⁾ Плиній, Ер. III, 8.

¹¹⁰⁾ Варронъ, De re rust. II, Proem.

¹¹¹⁾ Цицеронъ, De lege agraria II, 26, 28.

¹¹²⁾ Светоній, Domit. 7.

обезлюденіе провинцій уже было совершившимся фактомъ около конца 1 вѣка. Греція могла выставить во времена Плутарха лишь 3000 солдатъ, между тѣмъ въ битвѣ при Платеѣ это былъ контингентъ одной Мегары ¹¹³⁾. Въ концѣ 3 вѣка Авреліанъ ¹¹⁴⁾ сдѣлалъ отвѣтственными провинціальныхъ декуріоновъ за внесеніе налоговъ, онъ ихъ уполномочилъ отдавать земли, оставленныя владѣльцами, первому желающему ихъ обрабатывать, лишь бы только исправно вносились подати. Въ началѣ имперіи, въ то время, когда Италия съ трудомъ могла выставлять способныхъ къ бою солдатъ, Галлія гордилась своимъ цвѣтущимъ народонаселеніемъ, которое мирно занималось земледѣіемъ и не было извѣжено ¹¹⁵⁾. Но чрезъ три вѣка и эта страна обезлюдѣла. Во 2 вѣкѣ въ Реймсъ и Труа земля была обрабатываема, но въ другихъ мѣстностяхъ, какъ напримѣръ Шалонъ на Отюнѣ (Autun), поля заросли сорными травами, виноградныя лозы, насажденныя Пробомъ ¹¹⁶⁾, посохли и одичали, земледѣльцы покинули свои земли, военныя дороги, устроенныя римскими легіонами, сдѣлались неудобными для проѣзда. Константинъ принужденъ былъ сложить съ этихъ мѣстностей четвертую часть государственныхъ податей.

Наконецъ послѣдней мѣрой императоровъ къ населенію оставленныхъ земель и пробужденію земледѣлія, была попытка заселить земли въ Италіи и въ провинціяхъ варварами. Августъ поселилъ на берегахъ Рейна въ Галліи Убіевъ и Сивамбровъ. Маркъ Аврелій вызвалъ Маркомановъ въ Италію, а Квадовъ — въ Дакію. Авреліанъ отдалъ поля Тосканы варварамъ. Діоклетіанъ населилъ берега Дуная Бастарнами, Карпійцами и Сарматами. При Константинѣ Германцы поселились по Рейну, 300,000 Сарматовъ поселены въ Фракіи, Македоніи и Италіи. При Валентиніанѣ плодородные берега По заняли Аллеманы, а Готы поля Пармы и Модены ¹¹⁷⁾. Несмотря на эти мѣры, нищета все болѣе увеличивалась особенно, когда въ 3 вѣкѣ былъ изданъ

¹¹³⁾ Цицеронъ, De republica III, 6.

¹¹⁴⁾ Codex Iust. XI, LVIII, 1.

¹¹⁵⁾ Тацитъ, Ann. III, 40.

¹¹⁶⁾ Вопискъ, Probus. 18.

¹¹⁷⁾ Валлонъ, Hist. de l'esclavage dans ant. III, 535.

законъ, прикрѣпившій колоновъ къ землѣ ¹¹⁸⁾; Гонорій ¹¹⁹⁾ въ 395 году писалъ: „по донесеніямъ и по свидѣтельству нашихъ инспекторовъ и по старымъ межевымъ книгамъ около 528,042 югеровъ пахатной земли въ Кампаніи остается въ настоящее время невоздѣланными и превращается въ пустыню; потому мы повелѣли сложить съ этихъ земель налоги и сжечь описи на нихъ, какъ бесполезныя“. Такая же складка податей сдѣлана была въ 401 и 422 девятью слѣдовавшими одно за другимъ узаконеніями съ земель Африки и Италіи. Земля и раса болѣе и болѣе слабѣла, поля превращались въ степи и въ лѣса ¹²⁰⁾. Въ Галліи даже въ самой Италіи образовались огромные лѣса, которые лишь въ концѣ 5 и 6 вѣковъ начали расчищать бенедиктинцы ¹²¹⁾.

Нравственное вліяніе рабства на древнее общество.

Содержаніе главы. Рабство деморализовало господъ и рабовъ въ древнемъ мірѣ. — Въ римской имперіи не существовало законовъ, удерживавшихъ въ предѣлахъ произволь господъ. — Попытки императоровъ установить эти законы не имѣли успѣха. — Причины этого неуспѣха. — Примѣры жестокости господъ къ рабамъ, оставленные намъ древними писателями. — Женщины-госпожи соревнуютъ въ этомъ случаѣ съ мужчинами. — Прекрасное изображеніе аристократической женщины за туалетомъ, оставленное намъ Ювеналомъ и Овидіемъ; изображеніе Лукіаномъ и Сенекою сценъ изъ праздной жизни извѣннаго римскаго богача. — Рабство портитъ молодыхъ господъ съ самаго нѣжнаго возраста. — Рабыни-кормилицы и рабы-педагоги злоупотребляютъ довѣріемъ родителей самымъ недостойнымъ образомъ. — Угодничество рабовъ портитъ и развращаетъ молодыхъ господъ и развиваетъ самый позорный развратъ въ домахъ молодыхъ аристократовъ. — Униженное положеніе въ домѣ госпожи, жены молодого богача. — Нѣсколько семейныхъ сценъ въ этомъ родѣ, переданныхъ Плавтомъ. — Примѣры разврата римскихъ матронъ и усилія императоровъ остановить этотъ развратъ. — Горькое положеніе рабовъ въ древнемъ обществѣ и семьѣ. — Рабъ не имѣетъ души, по понятіямъ древнихъ: онъ не личность, не разумное существо, а животное. — Ему даютъ кличку, какъ собацѣ, но у него нѣтъ человѣческаго имени. — У раба не должно и не можетъ

¹¹⁸⁾ Cod. Theodos. XI, XXVIII, 2.

¹¹⁹⁾ Тамъ же 3—14.

¹²⁰⁾ Лактанцій, De mort. persecut. 7.

¹²¹⁾ Де Шампаньи, Les Césars du III siècle.

быть семья.—Нѣкоторые господа вовсе не дозволяютъ браковъ между рабами.—Другіе господа смотрятъ на браки рабовъ, какъ на доходную статью и поощряютъ пришлодь въ стадѣ рабовъ для своихъ выгодъ.—Нѣкоторые рабовладѣльцы обѣщаютъ свободу рабывѣ за троихъ дѣтей, которые остаются рабами въ домѣ ея господина.—Римское право не признаетъ браковъ между рабами и даже не допускаетъ никакихъ между ними родственныхъ связей; оно сквозь пальцы смотритъ на общность женъ у рабовъ и на кровосмѣшеніе между ними.—Господинъ беретъ у матери-рабы сына тотчасъ по рожденіи его и родители не имѣютъ права считать его своимъ; господинъ можетъ продать всю семью раба въ разные руки.—Благородные примѣры самопожертвованія рабовъ и проявленіе при подобныхъ случаяхъ родительскихъ и супружескихъ чувствъ между рабами; жестокость и безсердечіе господъ при подобныхъ же обстоятельствахъ.—Тяжкія страданія рабовъ въ домѣ господъ, доводящія ихъ до отчаянія.—Отчаяніе высказывается въ оргіяхъ рабовъ и доводитъ ихъ до самоубійства или до помѣшательства.—Изычская философія не въ силахъ дать никакого утѣшенія рабу, она совѣтуетъ ему, какъ единственный исходъ изъ бѣдственнаго состоянія, — самоубійство.—Грустное положеніе женщины-рабыни въ древнемъ мірѣ.—Безвыходное положеніе отпущениць.—Примѣры возвышенныхъ чувствъ между рабами древняго міра.

До сихъ поръ мы рассматривали соціальное и экономическое зло, внесенное рабствомъ въ древній міръ. Это зло выразилось въ разстройствѣ быта древняго общества, въ неправильномъ распредѣленіи богатствъ, въ стѣсненіи промышленности и торговли, въ упадкѣ земледѣлія. Еще вреднѣе оказалось вліяніе рабства на нравственное состояніе общества. Можно сказать положительно, что *рабство деморализировало древній міръ*. Мы видѣли выше, что отсутствіе свободнаго труда въ древнемъ мірѣ довело до такой крайней бѣдности плебеевъ, что само государство, а отчасти и богачи должны были сами позаботиться о содержаніи праздныхъ народныхъ массъ¹²²⁾. Народъ привыкъ принимать подачки, какъ законную дань, а привыкнувъ къ жизни на чужой счетъ, сдѣлался вовсе неспособнымъ къ труду, ослабѣлъ и погрязъ въ униженіи и развратѣ. Но болѣе горькія послѣдствія имѣло рабство для виновниковъ упадка общества, для господъ и рабовъ. *Господа развратили рабовъ, рабы развратили господъ*; постепенно нравственность тѣхъ и другихъ падала ниже и ниже отъ того, что однимъ дано было право всего требовать и все дѣлать съ беззащитнымъ рабомъ, а рабамъ выпало на

¹²²⁾ См. первую главу этого очерка.

долю все переносить терпѣливо. Пороки широко разрастаются въ древнемъ обществѣ, семейныя узы сначала слабѣютъ, а потомъ вовсе разрушаются и семья перестаетъ быть опорой государства. Эту послѣднюю сторону вліянія рабства на древнее общество мы разсмотримъ въ настоящей главѣ.

Нигдѣ и никогда не сосредоточивалось такой безграничной власти, какъ въ рукахъ римскаго богача время имперіи по отношенію къ рабамъ. Для услугъ и удовольствій одного господина предназначались здѣсь толпы рабовъ. Закономъ для этой несчастной толпы служилъ лишь одинъ капризъ ихъ господина. Если господинъ былъ жестокъ, то онъ имѣлъ право мучить рабовъ, сколько и какъ ему вздумается, лишать ихъ жизни самыми разнообразными и изысканными способами, не отдавая никому въ томъ отчета. Если онъ былъ развратенъ, то толпы его рабовъ должны были потерять всякій стыдъ. Тщетно нѣкоторые императоры хотѣли поставить въ законахъ предѣлъ произволу и жестокости господъ; ихъ благонамѣренныя попытки производили лишь одни слабые результаты, мертвая буква закона была не въ силахъ перемѣнить нравовъ. Тогда только имѣетъ громадную силу законъ, когда и законодатель и общество, для котораго онъ пишетъ законы, убѣждены въ необходимости и благотворности закона. Около лучшихъ римскихъ императоровъ обыкновенно стояли философы, преимущественно стоики; они-то и подсказывали государямъ противуневольничьи законы, но общество, дошедшее до высшей степени разврата и произвола, всегда почти враждебно встрѣчало каждый подобный законъ и спѣшило отыскать средства обойти его. Съ другой стороны самъ законодатель долженъ непремѣнно стоять выше общества, которому даетъ законы, и прежде всѣхъ уважать законъ; но что сказать, если законодателемъ противъ невольничества является такое лицо какъ напримѣръ Неронъ, издавшій законъ, которымъ повелѣвалось правителямъ городовъ „принимать жалобы отъ невольниковъ, если они дѣлаются жертвами *жестокости, разврата, и скупости* своихъ господъ“ и недозволялось „безъ законнаго суда“, а по одному свидѣтельству господина осуждать невольниковъ на съѣденіе дикими звѣрями“¹²³⁾? Жестокій Домиціанъ

¹²³⁾ *Сенека*, De benetic. III, 22.

повторилъ эти законы Нерона, и вромѣ того запретилъ „господамъ жестоко или безнравственно увѣчать рабовъ или продавать ихъ въ трупы гладіаторовъ“¹²⁴⁾. Антонинъ приказалъ покупать у господъ тѣхъ изъ рабовъ, которые прибѣгнутъ подъ защиту статуи императора¹²⁵⁾. Адріанъ и Антонинъ дѣлали попытки наказывать жестокихъ господъ, первый изъ нихъ осудилъ даже одну безчеловѣчную госпожу на изгнаніе, а второй лишилъ одного варвара-господина всѣхъ его рабовъ. Но общество такъ было испорчено, что на подобные законы никто почти не обращалъ вниманія, что доказывается постояннымъ повтореніемъ однихъ и тѣхъ же законовъ почти каждымъ императоромъ до времени Константина. Впрочемъ эти законы и не могли имѣть силы, когда нѣкоторые императоры, и въ ряду ихъ первый Августъ, нарушали ихъ сами, подавая примѣры жестокости. Такъ императоръ Мауринъ прозванъ былъ своими домочадцами „живодедомъ“ за его невѣроятную жестокость къ рабамъ.

Сенека оставилъ намъ въ своемъ сочиненіи „de Ira“ ужасный памятникъ тѣхъ жестокостей, которыя дозволяли себѣ господа при расправѣ съ рабами. У этого благороднаго человѣка подъ вліяніемъ ужаса изъ глубины сердца исторгаются мольбы къ богачамъ, аристократамъ и правителямъ его времени, чтобы они умѣрили свой гнѣвъ при обращеніи съ несчастными беззащитными рабами. Но, кажется, его просьбы имѣли столько же вліянія на общество, сколько оказала вліянія точно такая же книга Сенеки „de Clementia“, посвященная имъ своему воспитаннику убійцѣ, импер. Нерону. По мѣрѣ того, какъ римляне развращались, ихъ характеръ ослабѣвалъ и въ нихъ пробуждались звѣрскіе инстинкты. „Извѣженная, легкомысленная жизнь, говорить философъ, дѣлаетъ людей болѣе и болѣе вспыльчивыми. Не замѣчаете ли вы, что по мѣрѣ возрастанія богатствъ, увеличивается и жестокость? Посмотрите на богачей, на людей знатныхъ, на правителей: успѣхъ раздуваетъ и какъ бы увеличиваетъ пустоту и легкомысліе ихъ сердца. Ихъ уши привыкаютъ къ выраженію подобострастія и ласкательства; счастье питаетъ въ нихъ гнѣвъ. И какой еще гнѣвъ? Это необузданная

¹²⁴⁾ Светоній, Domit. 7.

¹²⁵⁾ Гаій и Ульпіанъ, въ Dig. I, VI, 1, § 2, 2.

бури, которая должна приводить въ ужасъ самого разгнѣваннаго; которая употребляетъ своими орудіями—застѣнки, воловьшилы, тюрьмы, вѣрсты, костры, желѣзные когти, цѣпи, пытки всякаго рода, раскаленное до красна желѣзо для выжиганія на лбу позорныхъ клеймъ, пещеры, наполненныя дикими звѣрями“¹²⁶). Намъ извѣстенъ жестокой обычай древнихъ приковывать при входѣ въ домъ раба-привратника на такую цѣпь. на какой держимъ мы дворовыхъ собакъ; этотъ обычай былъ еще въ полной силѣ во времена Платона¹²⁷). При Клавдіи былъ изданъ законъ, которымъ запрещалось жестокосердымъ господамъ перевозить своихъ больныхъ рабовъ на извѣстный пустой островъ стоявшій по срединѣ Тибра и оставлять тамъ на произволь судьбы¹²⁸). Другіе господа приказывали больныхъ рабовъ прирѣзывать, какъ животныхъ, что мы видимъ изъ того же закона. Сенека рассказываетъ, что Ведій Полліонъ¹²⁹) бросалъ виновныхъ рабовъ въ свои сады съ муренами, чтобы эти лакомыя рыбы питались трупами и жирьяи. Жестокость дѣлалась у нѣкоторыхъ богачей привычкой, они такъ-сказать входили во вкусъ крови, а запахъ мяса какъ будто производилъ на нихъ особаго рода оубьянѣніе. Валерій Мессала, проконсулъ Азіи при Августѣ, казнилъ въ одинъ день до 300 человекъ, говорилъ прохаживаясь среди обезглавленныхъ жертвъ: „Я совершилъ царское дѣло“¹³⁰). Азиній Полліонъ рассказываетъ въ письмѣ своемъ къ Цицерону¹³¹) объ извѣстномъ вельможѣ Бальбѣ, что онъ приказалъ бросить *звѣрямъ* одного римскаго гражданина за его некрасивый видъ. Самые почтенные люди, говоритъ Сенека, выходили изъ себя, если вода, приготовленная для ванны, не достигала извѣстной степени теплоты, если рабъ разбивалъ стеклянный сосудъ, если его сандалии были дурно вычищены, если рабъ нескоро исполнялъ приказаніе господина, если питье поданное господину не было прохладно, если ложе было плохо постлано или столъ дурно сервированъ¹³²). „Если рабъ кашляетъ или чихнетъ во

¹²⁶) Сенека, De Ira II, 21.

¹²⁷) См. Бю, De l'abolition de l'esclavage ancien, 1840 г., стр. 60.

¹²⁸) Тамъ же, стр. 69.

¹²⁹) Сенека, De Ira III, 40.

¹³⁰) Сенека, тамъ же, II, 5.

¹³¹) Цицеронъ, Ad familiares X, 32.

¹³²) Сенека, De Ira II, 25.

время стола, продолжает тот же писатель ¹³³), если онъ не такъ старательно отгоняетъ отъ насъ мухъ, если онъ уронить нечаянно ключъ, мы приходимъ въ ярость. Если онъ шумно подвинетъ мебель, если онъ не умѣетъ охладить вино сѣвгомъ, мы бѣсимся. Если рабъ нашъ выговариваетъ слова громко, если его лицо печально, если онъ произноситъ слова такъ тихо, что мы не можемъ слышать, какое мы имѣемъ право бить его плетью или приказывать, чтобы наложили на него цѣпи? Напротивъ изъ-за такихъ пустяковъ человекъ заковываютъ, непадно бьютъ, часто бьютъ такъ жестоко, что повреждаютъ ему члены, выбиваютъ ему зубы, и вотъ человекъ изувѣченъ навсегда только потому, что мы не удержали своего гнѣва и не умѣли вооружиться терпѣніемъ¹³⁴. Рабство до того развратило нравы, что люди во всѣхъ отношеніяхъ порядочные и кроткіе не считали для себя дѣломъ позорнымъ истязать раба. Плутархъ, описавшій намъ знаменитыя дѣянія великихъ людей, человекъ высоко образованный, не былъ чуждъ жестокости. Рассказываютъ, что однажды, замѣтивъ какія-то проказы за работъ, онъ велѣлъ его высѣчь. Рабъ, будучи самъ человекомъ образованнымъ, привелъ цитату изъ сочиненій самого Плутарха о вредѣ гнѣва. Тогда Плутархъ началъ ему доказывать, что онъ вовсе не сердится, а обращаясь къ палачу сказалъ: „Пока мы съ твоимъ товарищемъ будемъ философствовать, ты пожалуйста его бей плетью“ ¹³⁵). Ювеналъ рассказываетъ о Рутиліи, которому никакая музыка такъ не нравилась, какъ музыка бичей, или о Полиемѣ, который никогда такъ не смѣялся, какъ тогда, когда за пропажу двухъ сафетокъ случилось приказать палачу заковать распяленнымъ желѣзомъ своего раба ¹³⁶). У Петронія выскочка приглуповатый Трималхионъ приказываетъ распять на крестъ раба Митридата за то только, что этотъ бѣднякъ смѣялся надъ господиномъ ¹³⁷). Сенека замѣчаетъ что у богачей его времени почти весь день уходило на расправу съ своими рабами ¹³⁷). Спусти

¹³³) Тамъ же, § 30 и 31.

¹³⁴) *Авлъ Галлій*, Noct. att. I, :24.

¹³⁵) *Ювеналъ*, XIV, 14.

¹³⁶) *Петроній*, Satyricon 34, 53, 54.

¹³⁷) *Сенека*, De brev vitae 4.

вѣкъ послѣ Сенеки, Діонъ Хризостомъ восклицаетъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій: „Ахъ какъ много заботъ требуютъ отъ насъ эти рабы! Господинъ долженъ беспокоить себя постоянными ссорами съ ними, наказаніемъ, бичеваніемъ; приходится то и дѣло сажать на цѣпь провинившихся, посылать погоню за бѣглецами“¹³⁸).

Женщины въ древнемъ мірѣ отличались не меньшею жестокостью, какъ и мужчины. Кто не помнитъ поражающихъ ужасомъ стиховъ VI сатиры Ювенала, въ которой описывается туалетъ римской дамы? Палачъ съчетъ бѣдную невольницу. Въ это время ея госпожа румянится, болтаетъ съ своими подругами, приказываетъ развѣртывать предъ собою свои платья, вышитыя золотомъ. Палачъ продолжаетъ свое дѣло и, когда руки его опускаются отъ утомленія, госпожа кричитъ своимъ пріятнымъ голосомъ своей рабѣ, которую только-что высвѣли: „Иди сюда“! Служанка входитъ и госпожа обращается къ ней съ новыми выговорами. Бѣдная Психея, у которой волосы въ безпорядкѣ отъ недавняго истязанія, плеча обнажены, грудь открыта, начинаетъ снова дѣлать прическу своей госпожѣ. Зачѣмъ этотъ локонъ не завить“? снова сердится госпожа. Плеть снова накажетъ рабу за эти волосы, которые не хотятъ завиваться. Въ чемъ же виновата Психея? Ея ли вина, что лицо госпожой самой не нравится? Коринна Овидія сто разъ заставляетъ передѣлывать прическу свою служанку, но не колетъ ее булавками, не царапаетъ гребнемъ, къ великому удивленію Овидія¹³⁹); такая кротость Коринны происходитъ можетъ-быть отъ того, что Овидій какъ-то разъ высказалъ Кориннѣ свое отвращеніе отъ тѣхъ красавицъ, которые заставляютъ плакать своихъ служанокъ при убораніи ихъ волосъ¹⁴⁰). Но и Коринна не изъята отъ жестокости. Овидій видитъ ежедневно ея привратника, который прикованъ толстой цѣпью къ воротамъ ея дома, и этотъ бѣднякъ не разъ обязанъ заступничеству Овидія, что плетъ не погуляла по его щекамъ. У Ювенала одна дама проситъ своего мужа распять одного раба, и когда мужъ не хочетъ исполнить ея просьбы, она

¹³⁸) Діонъ Хризостомъ, Diogenes sive de servis Orat. X.

¹³⁹) Овидій Назонъ, Amor. I, XIV, 14--18.

¹⁴⁰) Овъ же. Arg. am. III, 239.

съ презрѣніемъ говорить: несчастный, да вѣдь это рабъ (O, deus, ita servus homo est), развѣ рабъ человѣкъ ¹⁴¹⁾?

Вотъ каковы были рабовладѣльцы великаго Рима и всей классической древности. Ихъ *безчеловѣчіе было дѣломъ обычнымъ, ихъ интъ не зналъ предѣловъ и умѣлъ пользоваться всевозможными попытками*, они безконтрольно убивали несчастныя существа, предоставленныя ихъ полной власти. Грустно подумать, что самая незначительная ошибка или пустое предсказаніе шарлатана стоило иногда бѣдняку рабу жизни. Но еще грустнѣе, что эта жестокость происходила не отъ злобы, а просто была естественнымъ послѣдствіемъ извѣженности господина, его неспособности, непривычки что-нибудь дѣлать самому, его истощенія, не позволявшаго ему производить какія-либо усилія. Эти богачи безъ воли, безъ разума, нервозные, на все жалующіеся, слабые, ничтожные представляли изъ себя самыхъ жалкихъ существъ и служили живымъ выраженіемъ того зла, которое приносить обществу рабство. Нѣкоторые изъ нихъ, не зная какъ убить время, проводили день, приказывая переносить себя изъ комнаты въ комнату, изъ дома въ домъ, носить себя на креслахъ или на носилкахъ; другіе проводили день въ томъ, что черезъ каждый часъ принимали ванны и потомъ ѣли ¹⁴²⁾. Если они собирались выдти на прогулку, толпы рабовъ шли впереди ихъ и предупреждали своихъ властелиновъ, гдѣ нужно сходить внизъ или подниматься вверхъ; а сами господа подобны спящимъ, говорить Лукіанъ ¹⁴³⁾. Вотъ одинъ изъ втихъ счастливецевъ, *beatus*, какъ называютъ его поэты, выходитъ изъ ванны, его сажаютъ на стулъ; но знаетъ ли онъ онъ, что онъ живъ? Вотъ онъ садится за столъ, множество рабовъ окружаютъ его, они знаютъ всѣ его привычки, для нихъ понятны всѣ его взгляды и мины, они знаютъ, какое блюдо онъ любитъ, какое кушанье ему опротивѣло, они знаютъ, чѣмъ возбудить въ немъ аппетитъ. Всѣ чувства ихъ господина при этомъ улаждаются: его ложе покрыто розами, его глаза заняты прекраснымъ спектаклемъ, разыгрываемымъ во время стола, его слухъ ласкаетъ приятное пѣніе и музыка,

¹⁴¹⁾ Ювеналъ, Sat. VI.

¹⁴²⁾ Сенека у Лактанція, De div. Inst. V, 9.

¹⁴³⁾ Лукіанъ, Nigrinus, 34.

даже его члены разглаживаютъ особо назначенные слуги. Все старается зажечь хотя искру чувства въ этомъ безчувственномъ трупѣ. Эти люди, восклицаетъ Сенека, больше заботятся о своихъ волосахъ, нежели объ отечествѣ; ихъ занимаетъ больше прическа головы, чѣмъ состояніе государства. Между этии сластолюбцами не ищите вы ни защитника отечества, него истителя!¹⁴⁴ Ужасныя слова, показывающія намъ, до какого глубокаго нравственнаго паденія довело античный міръ рабство¹⁴⁵).

Мы еще лучше поймемъ глубину нравственнаго паденія знати древняго міра, когда бросимъ взглядъ на воспитаніе молодыхъ людей зажиточныхъ. Воспитаніе отданное въ руки рабовъ разрасталось молодыхъ людей въ самомъ нѣжномъ возрастѣ, когда душа человѣка бываетъ особенно способна принимать внѣшнія впечатлѣнія и когда подъ внѣшнимъ вліяніемъ какъ мягкій воскъ принимаетъ какую угодно форму. Молодой богачъ тотчасъ же по рожденіи попадалъ въ руки рабы-кормилицы. Благородный Тацитъ этому первоначальному воспитанію въ рукахъ кормилицы рабы приписываетъ паденіе въ его время честнаго и сильнаго публичнаго слова. „Прошло то время, говоритъ онъ“ когда сама мать непорочная, чистая воспитывала и вскармливала свое дитя, въ суровой дисциплинѣ предковъ, на своихъ рукахъ, у своей груди¹⁴⁵). Во времена Тацита избѣженныя римлянки отказывались отъ святой обязанности кормить грудью свое дитя, а поручали это дѣло кормилицъ—рабѣ; въ тѣхъ домахъ, гдѣ супруги были въ разводѣ, кормилица замѣняла вполнѣ мать, и дитя, по свидѣтельству Тацита, часто воспитывалось въ комнатѣ рабыни. Рабыня кормить, прибавляетъ Тацитъ, госпожина тѣмъ же молокомъ, которымъ вскармила рабовъ, надъ которыми онъ будетъ въ послѣдствіи властвовать. Древній философъ Фаворинъ высказывалъ мысль, что молоко рабыни производитъ въ свободномъ дитяти перемѣну, владывая въ его душу низкіе инстинкты¹⁴⁶). Эта мысль можетъ быть вѣрна въ томъ отношеніи, что молоко рабы было мало питательно, по той причинѣ, что богачи скудно и плохо кормили своихъ рабовъ, но нѣтъ сомнѣнія, что при этомъ

¹⁴⁴) Сенека, De Brev. vitae 12. De vita beata, 15.

¹⁴⁵) Тацитъ, De Oratoribus sive de causis corruptae eloquentiae, 23.

¹⁴⁶) Авль Геллій, Noct. att. XII, 2.

богѣ всего вліяла на впечатлительное дитя безнравственность рабовъ. „Это вліяніе, по словамъ блаж. Іеронима ¹⁴⁷⁾, имѣло по большей части самыя плачевныя результаты: кормилицы рабыни развращенныя рабствомъ, няньки, укачивавшія дитя, развращали мало по малу маленькихъ дѣвочекъ и мальчиковъ, которые въ свою очередь не могли и въ зрѣломъ возрастѣ выдти изъ-подъ ихъ вреднаго вліянія“. Одинъ законъ 4-го вѣка назначаетъ ужасную казнь кормилицѣ, если она поможетъ своими совѣтами молодому повѣсѣ похитить свою воспитанницу: ей заливали ротъ расплавленнымъ свинцомъ ¹⁴⁸⁾. Самое безчеловѣчіе казни показываетъ, что подобныя случаи въ древнемъ мірѣ были очень часты. Но къ чести человѣчества нужно сознаться, что были случаи, когда рабыня-кормилица выказывала самую нѣжную и самоотверженную преданность къ своимъ вскормленнымъ. Когда Неронъ, спасшись бѣгствомъ отъ преслѣдованія убійцъ, окончилъ жизнь самоубійствомъ, двѣ его престарѣлыя кормилицы, жившія въ дворцѣ съ послѣдней его фаворитной Акте, по имени Еялога и Александра отнесли его на погребальный костеръ. Когда былъ убитъ Домиціанъ, его кормилица Филлисъ сожгла бранныя его останки въ своемъ саду въ предмѣстьѣ и потомъ тайно перенесла урну съ его пепломъ въ старинную гробницу Флавіевъ, гдѣ и смѣшала его прахъ съ прахомъ Юліи, любимой имъ дочери Тита, Домиціановой молочной сестры ¹⁴⁹⁾.

Рядомъ съ кормилицей въ знатныхъ домахъ занималъ официальное положеніе другой рабъ въ званіи воспитателя или педагога: этотъ дядька выбирался, по свидѣтельству Тацита ¹⁵⁰⁾, часто безъ всякой предусмотрительности и вниманія. Часто это былъ рабъ вовсе неспособный къ какому-либо умственному и физическому труду; потому что обыкновенно родители, по словамъ Плутарха, дорожили для нѣкоторыхъ случаевъ умными и честными рабами и обыкновенно поручали имъ свои денежные дѣла или управленіе своими имѣніями, а для воспитателя подобныхъ качествъ не искали ¹⁵¹⁾, какъ будто не нужно было забо-

¹⁴⁷⁾ *Іеронимъ*, Ep. 47 ad Furiam.

¹⁴⁸⁾ Cod. Theodos. IX, XXIV, 1.

¹⁴⁹⁾ *Светоніусъ*, Neron. 50; Domit. 17, 22.

¹⁵⁰⁾ *Тацитъ*, De Orat. 29.

¹⁵¹⁾ *Плутархъ*, De Educat. puer. 7.

тятся о развитіи ума и о добромъ нравственномъ направленіи молодаго богача. Светоній рассказываетъ¹⁵²⁾, что педагогами Нерона, когда онъ жилъ у его тетки Лепиды, были два раба, изъ которыхъ одинъ былъ танцовщикъ, а другой — брадобрѣй. Понятно, почему уроки Сенеки, начатыя позже, не имѣли вліянія на этого императора, уже развращеннаго въ дѣтствѣ.

Умные римляне, напр. Катонъ, смотрѣли на дѣло иначе. Онъ приказывалъ своей женѣ кормить грудью вмѣстѣ съ ея дѣтми и дѣтей рабовъ съ тѣмъ, чтобы эти послѣдніе питали братскія чувства къ дѣтямъ господина; но онъ не хотѣлъ вѣрить воспитаніе дѣтей своихъ рабу-педагогу, хотя это былъ завѣдомо человѣкъ честный и хоршій грамматикъ¹⁵³⁾. Старый римлянинъ видѣлъ ясно всѣ недостатки воспитанія при помощи рабовъ; но едва ли кто нибудь изъ самихъ воспитателей-рабовъ понималъ свою неспособность быть воспитателемъ, изъ нихъ никто не имѣлъ настолько смѣлости, чтобы сказать, подобно Діогену, который будучи рабомъ отвѣчалъ на подобное предложеніе своего господина: „обратись къ свободнымъ людямъ!“¹⁵⁴⁾. Положеніе педагога въ домѣ было самое грустное, онъ по необходимости долженъ былъ потавать всѣмъ дурнымъ наклонностямъ своего воспитанника и не обращать вниманія на его пороки. Валерій Максимъ рассказываетъ, что нерѣдко педагоги дѣлались посредниками между любовницами и любовниками молодыхъ людей, ввѣренныхъ ихъ надзору¹⁵⁵⁾. У латинскихъ писателей Теренція и Плавта мы находимъ живыя характеристика этихъ развратныхъ плутоватыхъ педагоговъ, такъ похожихъ на наперсниковъ и слугъ французскихъ комедій. Въ *Купи* (Mercator)¹⁵⁶⁾ Плавта молодой человѣкъ отправляется путешествовать подъ надзоромъ своего педагога, но надзиратель скрываетъ всѣ проступки своего молодаго господина, раздѣляетъ всѣ его скандалезныя похождения и обманываетъ отца, разсѣивая всѣ подозрѣнія старика. Въ *Псевдом*¹⁵⁷⁾ старикъ отецъ восклицаетъ съ горестью:

¹⁵²⁾ Светоній, Nero, 6.

¹⁵³⁾ Плутархъ, Cato minor, 20.

¹⁵⁴⁾ Дидъ Галлій, Noct. att. II, 18.

¹⁵⁵⁾ Валерій Максимъ, VI, 1, 3.

¹⁵⁶⁾ Плавтъ, Mercator I, II, 89—91.

¹⁵⁷⁾ Плавтъ, Pseudolus I, V, 31.

„кто развратилъ моего сына? Этотъ злодѣй—Псевдолъ, его дядька, его педагогъ!“ Но едва ли старикъ Симио имѣлъ право такъ жаловаться на Псевдола. Развѣ не извѣстно ему было то, что достаточно одной жалобы ихъ сына на педагога, чтобы засадить Псевдола въ эргастулу, на хлѣбъ и на воду. У Плавта въ его Бакхидахъ мы встрѣчаемъ слѣдующій анекдотъ. Мальчикъ семи лѣтъ ввѣренъ воспитателю рабу, но при первомъ замѣчаніи дядьки приходитъ въ такой гнѣвъ, что разбиваетъ голову дядьки таблицами, дядька идетъ жаловаться къ отцу, но отецъ говоритъ своему сыну: „очень хорошо, мое милое дитя. Вижу, ты прямой наследникъ моихъ качествъ, ты умѣешь защищаться отъ несправедливостей!“ Потомъ отецъ бранитъ педагога: „а ты старишка, говоритъ онъ, не смѣй наказывать этого смѣлаго молодца“¹⁵⁸). Какимъ авторитетомъ могъ пользоваться въ глазахъ этого молодца бѣдный старикъ, котораго умный отецъ такъ трактуетъ? Далѣе въ Бакхидъ¹⁵⁹) мы встрѣчаемся со слѣдующею превосходной сценою, которую мы не можемъ не выписать. Старый педагогъ Лидъ старается образумить своего воспитанника Пистоклера. *Лидъ*: ты пропалъ, ты погубилъ меня. Ты забылъ тѣ добрые уроки, которые я преподавалъ тебѣ! *Пистоклеръ*: совершенно такъ. Я потерялъ попусту свой трудъ, а ты свой; воспитаніе, которое ты мнѣ далъ, не послужило ни къ моей, ни къ твоей пользѣ. *Лидъ*: твое сердце увлечено. *Пист.*: Ты мнѣ просто надобѣлъ. Молчи, Лидъ, и иди за мной. *Лидъ*: Вотъ какъ! Ты меня не называешь болѣе „мой учитель“, а просто „Лидъ“! Ты имѣешь любовницу? *Пист.*: пойдемъ, я тебѣ покажу ее. *Лидъ*: Нѣтъ, я не вытерплю и пойду все расскажу твоему отцу. *Пист.*: не дѣлай этого, Лидъ, берегись. *Лидъ*: чего же мнѣ тебя бояться. *Пист.*: помни, я въ такомъ возрастѣ, что мнѣ не пристало быть подъ опекой. *Лидъ*: въ какую пучину мнѣ бросаться? Я вижу теперь то, чего мнѣ вовсе не хотѣлось видѣть. Лучше бы мнѣ умереть. Ученикъ угрожаетъ своему учителю. Я имѣю учениковъ бунновъ, они меня убьютъ. Бѣдный безсильный я человѣкъ! *Пист.*: хорошо я буду подражать Геркулесу, а съ тобою поступлю, какъ съ Линомъ. *Лидъ*: нѣтъ! Я буду лучше Феник-

¹⁵⁸) *Плавтъ*, *Bacchides* III, III, 36—44.

¹⁵⁹) *Плавтъ*, тамъ же I, II, 24—54.

сомъ. Я пойду и скажу отцу: у васъ нѣтъ сына! *Пист.*: Довольно болтать глупостей. *Лидъ*: ты потерялъ стыдъ. Какое жалкое приобритеніе, что ты приобрѣлъ безстыдство. Ты потерянный человѣкъ. Неужели ты забылъ, что у тебя есть отецъ? *Пист.*: Неужели ты забылъ, что ты рабъ?.. Эта сцена полная жизни и правды наводитъ читателя на горькія размышленія. Послѣднія слова господина объясняютъ все—педагогъ, при всей честности, при самыхъ добрыхъ намѣреніяхъ, безсилень былъ для того, чтобы благодѣтельно повліять на своего ученика; да у этого послѣдняго между рабами отца всегда нашлись бы развратныя угодники. Съ другой стороны эта сцена доказываетъ намъ, что и между рабами были возвышенныя души, у которыхъ рабство не могло заглушить благородныхъ чувствъ и стремленій. На одной изъ надписей въ римскихъ катакомбахъ умершій педагогъ такъ рекомендуетъ себя живымъ. „Я былъ благочестивъ и святъ; я жилъ столь долго, сколько можно; я не имѣлъ ни пропессовъ, ни ссоръ, ни жалобъ, ни долговъ; я всегда былъ вѣренъ своимъ друзьямъ; я пользовался небольшимъ жалованьемъ, но за то у меня была великая душа“¹⁶⁰). Какъ ни покажется для насъ странною наивность этой надписи, нельзя не сознаться, что между педагогами были и честные люди. Можетъ-быть умершій педагогъ былъ отпущеникомъ въ родѣ Реминія Палемона, о которомъ говоритъ Светоній въ біографіяхъ знаменитыхъ грамматиковъ. Палемонъ, въ послѣдствіи знаменитый римскій воспитатель, которому особыми декретами императоровъ Тиверія и Клавдія было ввѣрено воспитаніе юношества, былъ сначала рабомъ ткачемъ:—назначенный затѣмъ въ должность педагога, Палемонъ, сопровождая молодого господина въ школу, выучился грамотѣ и приобрѣлъ столько познаній, что по полученіи свободы открылъ школу въ Римѣ¹⁶¹).

Продолжимъ наше обозрѣніе далѣе. Вотъ *молодой человекъ сдѣлался мужемъ, но, уви, печать рабства, положенная на него педагогомъ и кормилицею, сохранилась вполнѣ, „осталась ненарушимой“*, по выраженію Сенеки¹⁶²). Онъ въ конецъ избалованъ

¹⁶⁰ У Глизена, надп. 6298.

¹⁶¹ Светоній, De illustr. gram. 3, 5.

¹⁶² Сенека, De Ira, II, 23.

угодничествомъ молодыхъ рабовъ, которые воспитывались вмѣстѣ нимъ и которые своими подлыми и безнравственными услугами приобрѣли можетъ-быть свободу. Теперь онъ господишь надъ ними. Въ двадцать лѣтъ этотъ человѣкъ носить въ себѣ всѣ сѣмена разврата, бурная кровь кипитъ въ его жилахъ, воображеніе, какъ необузданный конь, влечетъ его къ всевозможнымъ наслажденіямъ. Какая разница между этимъ невѣрующимъ язычникомъ, наслѣдовавшимъ отъ родителей всю порчу римской цивилизаціи, вынесшимъ изъ своего воспитанія полное презрѣніе къ себѣ самому и ко всѣмъ людямъ его окружающимъ, и между христіаниномъ, воспитаннымъ въ доброй и честной семьѣ, вдохнувшей въ него мужество противостоять всѣмъ искушеніямъ чувственности, научившей трезво смотрѣть на жизнь и видѣть за этой временной жизнью нѣчто новое, что и составляетъ прямую цѣль человѣческаго существованія; онъ смотритъ на весь міръ и на жизнь, какъ на обнаруженіе промысла Божія, его сны, какъ и самое воображеніе, чисты и мечты его, если онѣ есть, направлены къ той подругѣ, которую назначить ему Богъ въ супруги. У язычника не могло быть этой вѣры въ будущее, религія не удерживала его чувственности, а напротивъ поощряла и разжигала ее, для богача все было возможно, рабы и рабыни не должны были считать неприличнымъ то, что казалось приличнымъ для ихъ господина. „Распутство, говоритъ Сенека ¹⁶³⁾, было преступленіемъ для свободно рожденнаго, необходимою для рабыни, и обязанностью для отпущеника“. Поэтому понятно, что самый утонченный, самый безстыдный и животный развратъ господствовалъ въ позолоченныхъ дворцахъ богачей. Вотъ почему въ концѣ республики и при началѣ имперіи супружескія узы потеряли свою прежнюю силу. Разводъ сдѣлался обыкновеннымъ дѣломъ. Брачныя связи разрывались вдругъ и опять соединялись въ видахъ денежнаго интереса или просто по капризу. „*Рабство*, какъ выражается Климентъ Александрійскій ¹⁶⁴⁾, окончателно *опозорило чистую статуу брака*“. Въ самомъ дѣлѣ, каково было положеніе жены богача среди аристократическаго дома, наполненнаго рабынями? Униженная недостой-

¹⁶³⁾ Сенека, Controv. IV, prolog.

¹⁶⁴⁾ Климентъ Алекс., Stromata II, 23.

ными соперницами и своимъ мужемъ [въ глазахъ невольниковъ, она теряла съ самаго выхода замужъ постепенно свое значеніе въ домѣ, ея иллюзіи разлетались въ прахъ, любовь осмѣивалась и вотъ мало-по-малу она дѣлалась подражательницей своего мужа въ развратѣ, мало-по-малу становясь въ ряды тѣхъ развратныхъ матронъ, которыхъ описываетъ Ювеналъ въ своей ужасной повѣсти разврата. Валерій Максимъ ¹⁶³⁾ хвалитъ жену Сципіона Африканскаго за то, что эта благородная матрона какъ будто не замѣчала слабости побѣдителя Африки къ одной изъ ея рабынь, а по смерти мужа даже освободила эту дѣвушку и выдала прилично замужъ. Но чего можетъ быть стоила эта рѣшимость благородной женщины? Плавтъ, кажется, правильнѣе взглянулъ на дѣло и въ прекрасной сценѣ своей комедіи „Казина“ оставилъ намъ живую картину жалкаго униженія женщины въ аристократическомъ домѣ. На сценѣ двѣ подруги римскія матроны Клеострата и Муррина, онѣ ведутъ дружескій разговоръ, въ которомъ первая признается, что ея мужъ обращаетъ особое вниманіе на ея воспитанницу, молодую невольницу и хочетъ выдать ее замужъ за управителя съ тѣмъ, чтобы имѣть ее своею любовницей. „Молчи, заклинаю тебя, молчи!“ говоритъ Муррина. — „Но чего же намъ бояться, мы совершенно оди“ возражаетъ ея приятельница. „Какое имѣешь ты право на эту рабу?“ — повторяетъ Муррина, порядочная женщина не должна имѣть никакой собственности безъ воли мужа. Все, что принадлежитъ тебѣ, ему принадлежитъ. — „Вотъ и ты противъ меня“, говоритъ на ея слова огорченная Клеострата. „Молчи же, глупая, и выслушай меня, повторяетъ та, ни въ какомъ случаѣ не вступаю съ нимъ въ споръ. Пусть онъ кого хочетъ любить, пусть онъ увлекается капризомъ, лишь бы ты не испытывала въ домѣ страданій“ ¹⁶⁴⁾ Нельзя не сознаться, что отъ этихъ совѣтовъ, нѣсколько ироническихъ, вѣтъ холодомъ и безсердечіемъ, которое по всей вѣроятности есть слѣдствіе внутреннихъ страданій. Но на эту скрытность были способны лишь натуры скромныя, сдержанныя, а сколько ссоръ, позора и злодѣній происходило изъ-за обманутой любви и, что ужаснѣе всего,

¹⁶³⁾ Вал. Максимъ, VI, VII, 1.

¹⁶⁴⁾ Плавтъ, Casina, II, 11, 22—23.

эти трагедіи совершались на глазахъ рабовъ, и большею частію при ихъ содѣйствіи и участіи. „Эти ссоры служили, говорить св. Іоаннъ Златоустъ ¹⁶⁷⁾, потѣхою для слугъ, естественная ненависть которыхъ утѣшалась зрѣлищемъ войны между господами; эта война увеличивала своеволие слугъ и сама увеличивалась ихъ клеветами“. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ этотъ домашній развратъ, произведеніе рабства, достигалъ до самыхъ отвратительныхъ подробностей. Въ комедіи Плавта „Казина“ ¹⁶⁸⁾ разсказывается слѣдующій случай. Одна молодая невольница поправилась разомъ отцу семейства и его сыну, оба стараются прикрыть развратъ законными предлогами: отецъ хочетъ выдать ее за своего управителя, сынъ—за своего возницу. Несчастливая мать изъ за желанія сохранить домашній миръ, принуждена потворствовать разврату сына и когда отецъ удаляетъ сына изъ дома, она въ отсутствіе его блюдетъ его грязные интересы. Таково было нравственное униженіе женщины въ древнемъ мірѣ. Тотъ же авторъ въ своей комедіи „Стихъ“ ¹⁶⁹⁾ рисуетъ намъ высоко-нравственную супружескую любовь, и рисуетъ ее такими чертами, которымъ позавидовалъ бы Шекспиръ. Двѣ молодыя замужнія женщины, дочери старика Антифона—Панегирисъ и Пинація оставлены своими мужьями, которые потерявши все свое состояніе, отправились поправлять свои дѣла въ отдаленныя страны. Въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ мужья не подаютъ объ себѣ никакой вѣсти, но вѣрныя жены ежедневно утромъ посылаютъ раба на пристань узнать, не пріѣхали ли ихъ мужья. Тщетно старикъ Антифонъ уговариваетъ дочерей забыть своихъ мужей и вступить въ новый бракъ. „Не могу болѣе сносить, говорить отецъ, что вы до сихъ поръ не разведетесь съ этими нищими“.—„Отецъ, говорить на эту укориану вѣрная Пинація, мнѣ нравится мой нищій; онъ мой царь, я его царица; я его буду любить въ бѣдности, какъ любила его въ богатствѣ“. „Вздоръ! Это сущіе разбойники, нищіе, а вы ихъ уважаете“.— „Ты меня выдалъ не за его деньги, а за него самого“. Наконецъ мужья, любимые ихъ благородными женами, но презирае-

¹⁶⁷⁾ *I. Златоустъ*, De Virginitate, 62 и In Genesin Hom. LVI, 1.

¹⁶⁸⁾ *Плавтъ*, Casina, Prolog. 58.

¹⁶⁹⁾ *Плавтъ*. Stichus, I, II, 75—80.

мые ихъ отцомъ, возвращаются. Они нашли состояніе, корабли ихъ наполнены сокровищами, но они привезли съ собою рабынь, играющихъ на флейтахъ, на цимбалахъ и необычайно красивыхъ. Награда вѣрнымъ женщинамъ служить то, что ихъ разбогатѣвшіе мужья устраиваютъ въ своемъ домѣ гаремы. Но еще отвратительнѣе ихъ старикъ отецъ. Узнавъ о богатствѣ своихъ зятьевъ, онъ тотчасъ приходитъ къ нимъ, поздравляетъ съ успехомъ и проситъ на свою долю двухъ или трехъ флейтщицъ. Кажется ничего нѣтъ лучше изображенія древняго римскаго богатаго дома. Мы можемъ подозрѣвать Плавта въ нѣкоторомъ преувеличеніи, въ нѣкоторой аффектаціи дѣйствующихъ лицъ, но нельзя не сознаться, что онъ прекрасно освѣтилъ античную семью и ту роль, какую играло въ ея средѣ рабство. Нельзя несочувствовать этимъ двумъ благороднымъ, нѣжнымъ, вѣрнымъ супругамъ; это—два цвѣтка, затоптанные грязными ногами; они погибли, не возбудивъ ничего сожалѣнія. Но между римскими матронами мало было такихъ женщинъ; римскія аристократки иногда не уступали въ развратѣ своимъ мужьямъ. Св. мученикъ Іустинъ философъ упоминаетъ въ своей Апологіи объ одной замужней женщинѣ, которая до своего обращенія ко Христу вела самую постыдную жизнь, пьянствовала и развратничала съ своими рабами и посторонними любовниками¹⁷⁰⁾. Римскій народъ иногда указывалъ пальцами на дѣтей патриціевъ, черты которыхъ изобличали ихъ рабское происхожденіе и доказывали развратъ ихъ матерей; народъ смѣялся въ глаза надъ желтоватымъ лицомъ, заросшимъ сплошь волосами, на некрасивые зубы, надъ фizioноміей этихъ аристократовъ, напоминавшихъ сирійскаго раба¹⁷¹⁾. Клавдій даже издалъ законъ, въ силу котораго всякая благороднаго происхожденія женщина, уличенная въ связи съ *непринадлежащимъ* ей невольникомъ, должна лишаться свободы и отдается тому господину, которому принадлежитъ невольникъ¹⁷²⁾. Но эти строгіе законы мало вліяли на исправленіе нравовъ, такъ что Константинъ принужденъ былъ возобновить законы въ началѣ своего царствованія (314 г.)¹⁷³⁾.

¹⁷⁰⁾ *Іустинъ*, Apolog. II, 2.

¹⁷¹⁾ *Цицеронъ*, In Pisonem, 4.

¹⁷²⁾ *Тацитъ*, Annal. XII, 53.

¹⁷³⁾ Cod. Theodos IV, XI, 1.

Около времени Юстиніана законъ этотъ, кажется, сталъ уже преданіемъ, по крайней мѣрѣ былъ въ практикѣ непримѣняемъ вовсе. Говоря строго, Константинъ Великій въ дополненіе вышесказаннаго закона изданнаго имъ въ 320 году превысилъ свою христіанскую ревность, повелѣвъ въ означенномъ случаѣ казнить смертію матрону и подвергать сожженію на кострѣ раба¹⁷⁴⁾, если онъ даже принадлежалъ матронѣ. Но могъ ли рабъ противиться волѣ своей госпожи? Константинъ не имѣлъ права требовать свободныхъ дѣйствій и выбора отъ того человѣка, которому не была дарована свобода.

Наконецъ закончимъ нашу грустную эпопею рабства въ древнемъ мірѣ бросивъ взглядъ на социальное, семейное и нравственное состояніе раба. Не могу не предупредить тебя, мой читатель, что мы теперь нисходимъ въ тѣ врата печали, за которыми тебя еще болѣе поразитъ вавилонская скорбь о поруганныхъ правахъ человѣчества, о томъ неизмѣримомъ морѣ слезъ, которыхъ, по выраженію русской пѣсни, не вычерпать, какъ воды въ морѣ. Надъ древнимъ міромъ можно было бы сдѣлать надпись какъ надъ воротами ада „Lasciate ogni speranza!“

Можно сказать не преувеличивая, что прямою и единственною задачею господъ римскаго міра было—убить въ рабѣ всякое сознаніе, уничтожить насколько возможно его дуту и оставить ему одно мши тѣло. „У раба нѣтъ души“, говорили недавно негровладѣльцы; у всей языческой древности былъ одинъ лозунгъ: „рабъ не человѣкъ, а животное“. Первымъ признакомъ человѣческой личности есть имя; но у раба не было имени. „Nomen, praenomen, cognomen, говоритъ Квинтиліанъ, приличны лишь свободнымъ людямъ, человѣкъ не имѣющій свободы не можетъ имѣть претензіи на это“¹⁷⁵⁾. Въ древнемъ Римѣ называли раба по имени его господина; напр. рабъ Марка (Marcus) рабъ Люція (Lucius) и т. д. Съ умноженіемъ рабовъ имъ давали клички, точно также какъ мы даемъ ихъ собакамъ или лошадямъ. Въ домахъ богачей назначались даже особы надзиратели (pomenclator), обязанностью которыхъ было давать имена многочисленнымъ рабамъ и эти люди придумывали имена рабамъ

¹⁷⁴⁾ Cod. Justin. VII, XXIV.

¹⁷⁵⁾ Квинтиліанъ, Inst. orat. VII, 3, § 26.

заимствуя ихъ или изъ мифологіи (Эросъ, Персей), или изъ исторіи (Пріамъ, Крезъ), или изъ астрономіи (Люспферъ) или же просто отъ какого-либо животнаго (Ursus, Lupus). У насъ обычай, говорить Варронъ, дѣвать рабамъ имена часто такіе, которые все вышли изъ употребленія ¹⁷⁶). Въ самомъ дѣлѣ и самому господину иногда было пріятнымъ развлеченіемъ придумывать отъ бездѣлья клички рабамъ. И въ настоящее время есть много господъ, которые долго ломаютъ голову надъ придумываніемъ кличекъ своимъ собакамъ. Что касается закона то онъ прямо отвергалъ личность раба. Ульпіанъ говоритъ въ Дигестахъ: невольникъ или какое-либо другое животное (*servus vel animal aliud*). Завѣщатели очень часто относили своихъ рабовъ къ разряду наслѣдства движимаго, въ числѣ котораго были перечисляемы и быки, и лошади; эти послѣдніе помѣщались въ одномъ параграфѣ съ рабами. Выше мы видѣли, что рабъ былъ прикрѣпощенъ къ промышленному заведенію и продавался вмѣстѣ съ нимъ. На рынкѣ рабовъ трактовали какъ товаръ, а не какъ живую личность, ихъ продавали купцы вмѣстѣ съ другимъ товаромъ и они подлежали оплатѣ такою же пошлиною, какъ и предметы неодушевленные. Св. Іоаннъ Богословъ, изрекая праведный судъ на великую Вавилонскую блудницу, т.-е. Римъ, выражаетъ свое пророческое слово такъ: *и купимъ земные воспоминанія о ней, потому что товаровъ ихъ никто не покупаетъ, товаровъ, золотыхъ серебряныхъ и камней драгоценныхъ и жемчуги... и скота, и овецъ, и коней, и колесницъ, и тѣлъ, и душъ человеческихъ* (Апок. XVIII, 11—13).

Низведеніе раба на степень рабочаго животнаго доходило до отрицанія всякой внутренней связи одного раба съ другимъ, до отрицанія въ немъ чувствъ любви къ женѣ, привязанности къ дѣтямъ. *У раба не должно быть семьи, онъ можетъ быть супругомъ, отцомъ, братомъ только въ томъ случаѣ, если отъ этихъ интимныхъ отношеній не страдаетъ интересъ его господина*, „Клянусь Геркулесомъ, ну видано ли это когда-нибудь? кричатъ зрители въ одной изъ комедій Плавта. ¹⁷⁷). Вотъ что еще выдумали! Браки между рабами! Послушайте, рабъ женится на ра-

¹⁷⁶) Варронъ, De lingue latina.

¹⁷⁷) Плавтъ, Casina, Prol. 68—70.

бынѣ! Послушайте. Да это противно обычаямъ всеѣхъ народовъ. На самомъ дѣлѣ мелочный духъ разчета, присущій Римлянамъ, ревниво вмѣшивался въ семейную жизнь рабовъ и здѣсь преслѣдовалъ свои выгоды и невыгоды. Рабъ земледѣлецъ или пастухъ можетъ имѣть жену; на даровомъ содержаніи отъ земли и стада онъ можетъ спокойно плодиться; приплодъ отъ него будетъ новымъ источникомъ барыша для его господина. Выгода этого барыша такъ иногда увлекаетъ нѣкоторыхъ сельскихъ хозяевъ, что они обѣщали свободу рабамъ, если у нихъ родится трое мальчиковъ, нѣкоторые доводятъ требованіе до minimum—одного мальчика¹⁷⁸⁾. Другіе господа стараются накупить рабынь преимущественно изъ плодovitыхъ семей. Въ этомъ случаѣ законъ становится даже на защиту интересовъ господина; если продавецъ продалъ невольницу, выдавши ее за плодovitую, а она оказалась бесплодною, то актъ продажи считался недействительнымъ¹⁷⁹⁾. Наконецъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ бракъ рабамъ положительно запрещался господами. Хозяйственный расчетъ заставлялъ хозяевъ хлѣбопекаренъ воспрещать бракъ рабамъ—хлѣбопекамъ, поварамъ и ключникамъ. По свидѣтельству Плутарха, Катонъ Старшій строго преслѣдовалъ браки и сожителства между рабами, такъ какъ это приноситъ явный ущербъ хозяйству¹⁸⁰⁾. „Жестокіе господа, говоритъ Тертуліанъ, запрещаютъ своимъ рабамъ выбирать себѣ женъ, а рабынямъ мужей изъ чужой дворни“¹⁸¹⁾. Понятно само собою, сколько происходило отъ подобнаго стѣсненія семейныхъ драмъ въ жизни несчастныхъ невольниковъ, которые обязаны были не только отдавать весь свой физическій трудъ, но и насиловать себя нравственно въ угоду своему господину. Интересы преслѣдовались господами иногда до такой степени эгоистично, что довели ихъ до преступленій. Одинъ господинъ въ своемъ завѣщаніи распорядился отпустить на волю рабыню Аретузу въ томъ случаѣ, если она произведетъ на свѣтъ троихъ дѣтей; его душеприкащикъ три раза давалъ приказаніе произвести у несчаст-

¹⁷⁸⁾ Трифонинъ, Digest. I, V, 15.

¹⁷⁹⁾ Павелъ въ Digest. XXIX, 1.

¹⁸⁰⁾ Плутархъ, Cato major, 21.

¹⁸¹⁾ Тертуліанъ, Ad uxorem II, 8.

ной искусственный выкидышъ, лишь бы не исполнить по завѣщанію ¹⁸²⁾. Законъ освободилъ несчастную Аретузу изъ - подъ власти ея господина на томъ основаніи, что господинъ ея употребилъ обманъ для того, чтобы уклониться отъ исполненія завѣщанія; но онъ не могъ вознаградить несчастную Аретузу за тѣ нравственныя страданія, которыя пришлось ей выстрадать. Во всякомъ случаѣ этотъ рассказъ изъ судебной хроникки древняго Рима показываетъ намъ, въ какомъ горькомъ положеніи была женщина-рабыня въ древнемъ мірѣ.

Законъ даже импорировалъ брачныя связи между рабами. Между ними могло существовать *сожитательство* (contubernium), но не бракъ. Такъ по крайней мѣрѣ гласитъ законъ 220 года, изданный Діоклетіаномъ ¹⁸³⁾. По волѣ господъ въ домахъ римскихъ аристократовъ между рабами узаконена была общность женъ; у одной жены было два, три и нѣсколько мужей, какъ показываютъ древнія надгробныя надписи ¹⁸⁴⁾, собранныя Моммзеномъ. Римское право не признавало узъ родства между рабами и только отпущенникъ не могъ жениться на своей дочери, на матери и сестрѣ, между рабами же, по волѣ господина, существовали самыя чудовищныя кровосмѣшенія ¹⁸⁵⁾. Впрочемъ еслибы и существовали между рабами брачныя узы, которыя соблюдались бы свято обѣими сторонами, то это не послужило бы ни къ чему. Господинъ имѣлъ право продать всю семью своихъ рабовъ въ равныя руки. Бывали и такіе случаи. Господину приходило на мысль отпустить раба на волю, но онъ никакъ не хотѣлъ освободить его жену, и если у раба не было ни сколько денегъ, чтобы выкупить жену, эти два несчастныя существа должны были разлучиться навсегда. Въ этомъ случаѣ мы видимъ въ рабахъ проявленіе такихъ чувствъ, которыя сдѣлали бы честь ихъ господамъ. Одинъ испанскій рабъ получилъ свободу и часть наслѣдства по завѣщанію своего господина, но завѣщатель забылъ о его женѣ, и благородный невольникъ отдалъ все полученное имъ по завѣщанію наслѣдство и выкупилъ за

¹⁸²⁾ Ульпіанъ, Digest. XL, VII, 3, § 16.

¹⁸³⁾ Cod. Iustin. IX, IX, 23.

¹⁸⁴⁾ Моммзенъ, Jinsir regni Neap. 7072.

¹⁸⁵⁾ Помпоній, Digest. XXIII, 11 8, 14, § 2.

него свою подружку ¹⁸⁶⁾. Эти добрые люди вступили въ бракъ, установленный закономъ и сдѣлались счастливыми. Но сколько осталось другихъ несчастливцевъ? Законъ, какъ мы видимъ въ Дигестахъ, дѣлалъ робкія побытныя въ защиту неразрывности союза брачнаго между рабами при ихъ продажѣ, но въ этомъ случаѣ обращался лишь къ челоуѣколюбію господъ представляя имъ что жестоко продавать порознь семью; но дѣло не шло далѣе. Что же касается до дѣтей, то они съ самаго святаго рожденія не принадлежали своимъ родителямъ, а сначала поступали къ особымъ кормилицамъ, а потомъ къ особому педагогу, который ихъ дрессировалъ. И здѣсь дѣло не обходилось безъ курьёзовъ. Въ Римскомъ правѣ существовалъ законъ о раздѣльности имущества между супругами. Случалось такъ, что жена приводила въ домъ мужа въ видѣ приданнаго рабынь, которыя оказывались очень плодовитыми: это обстоятельство приносило радость госпожѣ, приплодъ увеличивалъ ея приданое, но огорчалъ мужа и онъ отказывался кормить и обучать дѣтей невольницъ своей жены. Можно представить, каково было положеніе рабовъ жены въ домѣ господина между двумя огнями. Римскіе законники въ этомъ случаѣ считаютъ жену въ правѣ обратиться къ защитѣ закона ¹⁸⁷⁾. Но кто не знаетъ плодовъ этой защиты для подчиненныхъ? Климентъ Александрійскій представляетъ намъ обращеніе милосердія и заботливости римскихъ господъ къ несчастнымъ дѣтямъ своихъ рабовъ. „Современныя матроны, говоритъ онъ, вынашиваютъ цыплятъ съ истинно-материнскими заботами, но приказываютъ подкидывать дѣтей (рабовъ), которыя родятся въ ихъ домѣ“ ¹⁸⁸⁾. Отецъ и мать раба не имѣли права оплакивать свое дитя, если его по волѣ господина бросали на произволъ судьбы, если его продавали, если его уродовали, если его безчестили и унижали различными способами. Плавтъ говоритъ съ горькой ироніей: „Отцомъ нельзя быть, если ты рабъ“. Бѣдное созданіе, рабъ не можетъ выказывать отеческихъ чувствъ. Родая дѣтей невольница никогда не могла надѣяться видѣть ихъ освобожденными, если бы и сама получила свободу. Мы говорили выше, что неравно

¹⁸⁶⁾ *Сцевола*, въ *Digest*. XXXII, III, 42, § 2.

¹⁸⁷⁾ *Юліанъ*, *Dig.* XXIV, III, 81, § 4.

¹⁸⁸⁾ *Клим. Алекс.*, *Paedag.* III, 4.

непремѣннымъ условіемъ для личной свободы матери было рожденіе трехъ мальчиковъ-рабовъ, которые и поступали въ пользу господина. Случалось, что освобожденная по завѣщанію раба раждала въ то время, когда завѣщаніе не было утверждено и ея дѣтя, по римскимъ законамъ, оставалось въ домѣ господина ¹⁸⁹). Мать, увидѣвшая зарю свободы, такимъ образомъ испытывала еще сильнѣйшую скорбь, вида свое дѣтя въ рабствѣ, которое въ будущемъ развратитъ его къ ея большому горю. Надгробныя надписи представляютъ въ этомъ случаѣ для всякаго мыслящаго обширное поле для размышленій. Вотъ надгробіе, въ которомъ говорится, что старикъ-отпущенникъ выхлопоталъ освобожденіе своимъ дѣтямъ у прежнихъ господъ: вотъ другая надпись говорить, что дѣтя выкупили своего отца и съ наивнымъ самовосхваленіемъ донесли, что они въ теченіе 25-ти лѣтъ кормили своими трудами старика отца; тамъ братъ выхлопоталъ или лучше сказать вымолилъ свободу своему брату ¹⁹⁰). Сколько вѣроятно, радости испытывали эти, простые люди, достигшіе съ невѣроятнымъ трудомъ цѣли своихъ пламенныхъ желаній!

Намъ понятна будетъ вся напряженность желаній этихъ бѣдняковъ, когда мы вспомнимъ состояніе этихъ несчастныхъ 'создавій въ домѣ господъ ихъ. Плиній называетъ рабовъ *отчаянными*. Дѣйствительно, *жизнь древняго раба была непрерывнымъ рядомъ страданій, способныхъ довести человека до отчаянія*. Какъ въ греческомъ аду были различныя степени мученій, такъ и между рабами были люди и просто несчастные и несчастнѣйшіе. Самые жалкіе изъ рабовъ—это тѣ, которые по опредѣленію своихъ господъ осуждены на вѣчную неволю. Господинамъ доводили свою метительность до такой степени, что даже въ своихъ предсмертныхъ завѣщаніяхъ обязывали своихъ наследниковъ никогда не освобождать нѣкоторыхъ изъ ихъ рабовъ, имѣвшихъ несчастіе навлечь ихъ гнѣвъ ¹⁹¹). Рабы этого разряда обыкновенно посылались въ отдаленную деревню для обработки земли; они шли за плугомъ скованные желѣзными цѣпями по рукамъ и ногамъ, лицо ихъ было залеймено каленнымъ желѣзомъ, по окончаніи

¹⁸⁹) *Венулей*, Dig. XLII, VIII, 25.

¹⁹⁰) У *Орелли*, надписи 2090, 3004, 3005, 4355 и д.

¹⁹¹) *Модестинъ*, въ Digest. XL, VII, 9, § 2.

работы ихъ запирали въ эргастулу. Эргастула—кѣпкая подземная тюрьма освѣщенная сверху множествомъ узкихъ небольшихъ отверстій, въ которыя едва ли можно просунуть руку¹⁹²⁾. Въ ней-то содержались рабы, дурно накормленные, плохо одѣтые, подверженные полному произволу управляющаго. Господинъ совершенно забывалъ объ ихъ существованіи, у нихъ не было надежды испросить у него помилованія. Другіе рабочіе рабы посылались на каменоломни и въ рудники; жизнь этихъ послѣднихъ едва ли не была еще несчастнѣе, чѣмъ жизнь рабовъ земледѣльцевъ, эти по крайней мѣрѣ работали на воздухѣ, а тѣ иногда не имѣли понятія о дневномъ свѣтѣ, работая весь день въ сырости, во тьмѣ, и въ душномъ заразительномъ воздухѣ. „Я впадалъ, говорить при пробужденіи рабъ-рудокопъ у Плавта“¹⁹³⁾. на картинахъ изображеніе адскихъ мукъ, но то мѣсто, куда я пойду сейчасъ, не картина, а настоящій адъ. Тамъ все тѣло, какъ будто разрывается отъ непомерныхъ трудовъ и утомленія. Точно также глубоко несчастенъ былъ рабъ посланный господиномъ на мельницу, молотъ тамъ муку *пока не умретъ*. Вотъ какъ Апулей описываетъ страданія мельничныхъ рабовъ. „О, боги! что это за бѣдныя, что это за жалкіе люди! У нихъ все тѣло багрово и исполощено ударами бичей; рубища покрываютъ спины этихъ несчастныхъ; нѣкоторые изъ нихъ имѣютъ только опоясанія изъ лохмотьевъ; у всѣхъ вообще одежда такъ ветха, что черезъ ея прорѣхи видно нагое тѣло. У нихъ клеймы на лбу; головы обриты, ноги прикованы къ общему кольцу, тѣла обезображены, вѣки развѣдены дымомъ, воспалены отъ недостатка воздуха, тѣма лишила ихъ глаза зрѣнія; какъ атлеты они осыпаны солью и мучною пылью“¹⁹⁴⁾. У Плавта есть грустное описаніе работы невольника, такое же звучное, полное горести какъ терцетъ Данте: „Плачутъ несчастные невольники поводя свою полленту; стоишь стоишь отъ ударовъ бичей и отъ звона цѣпей; кожа живыхъ людей похожа на разорванную кожу убитыхъ быковъ“. Участь дворовыхъ рабовъ была относительно лучше рабовъ, назначенныхъ работать вдали отъ своихъ господъ. Здѣсь

¹⁹²⁾ У Плинія, Hist. nat. XVIII, 4.

¹⁹³⁾ Плавтъ, Captivi V, IV.

¹⁹⁴⁾ Апулей, Mem. IX.

рабы по крайней мѣрѣ имѣли иногда отдыхъ, хотя эти праздники рабовъ отличались всѣми безобразіями, въ которыхъ проявлялись всѣ грубые животныя инстинкты человѣческой природы. Господа, говоритъ Валлонъ ¹⁹⁵⁾, не старались ни правильно направить, ни удерживать въ предѣлахъ эти животныя стремленія будучи увѣрены, что рабы, потративъ свои силы на эти грубыя удовольствія, заглушатъ въ себѣ инстинктивное, но не отражимое стремленіе къ свободѣ. Рабы же бросались въ развратъ и въ оргіи очертя голову, чтобы на время забыться отъ грубой и непривлекательной дѣйствительности. На двухъ надгробныхъ надписяхъ римскихъ рабовъ мы находимъ слѣдующія надписи: „Бани, вино и любовь ослабляютъ наше тѣло, но заставляютъ насъ жить“ гласитъ одна надпись надъ могилой раба ¹⁹⁶⁾. Другая надпись свидѣтельствуетъ о грустномъ разочарованіи, объ обманутыхъ надеждахъ бѣдной невольницы. *Fortuna spondet multa multis, praestat nemini. Vive in dies et horas, nam proprium est nihil.* т.-е. „Фортуна многимъ сулитъ многое, но не даетъ ничего. Живи день за днемъ, наслаждайся настоящимъ часомъ. У насъ нѣтъ ничего своего“ ¹⁹⁷⁾! Само собою разумѣется, что развратъ, которому такъ охотно предавались рабы, отуплялъ болѣе и болѣе ихъ неразвитыя способности. Довести раба до состоянія животного было въ интересахъ древнихъ господъ: „Рабы болѣе другихъ умные, замѣчаетъ сельскій хозяинъ Колумелла, бываютъ самые дурные рабы“. Катону нравилось, если его рабы когда не работаютъ, то проводятъ время во снѣ; сонливые рабы самыя спокойныя ¹⁹⁸⁾. На самомъ дѣлѣ эта апатія рабовъ, ихъ пассивность, ихъ склонность къ разврату были лишь разнообразными формами, въ которыхъ проявлялось ихъ отчаяніе. Мы, говоритъ лучший изъ господъ древняго міра Сенека, по необходимости должны пользоваться услугами людей плачущихъ я насъ проклинающихъ“ ¹⁹⁹⁾. У нѣкоторыхъ рабовъ это отчаяніе выражалось въ полномъ презрѣніи смерти, они такъ были обременены рабскимъ состоя-

¹⁹⁵⁾ *Пластъ*, *Asinaria* I, 1, 20—23.

¹⁹⁶⁾ *Валлонъ*, *Hist. de l'esclavage. dans l'antiqu.* T. 1, p. 331.

¹⁹⁷⁾ *Орелли*, 4816 *Balnaea, vina, venus corrumpunt corpora nostra, sed vitam faciunt.*

¹⁹⁸⁾ *Ганценъ*, № 6234.

¹⁹⁹⁾ *Сенека*, *De tranqu. anim.* 9.

ніемъ, что искали наказаній и встрѣчали смерть какъ желанную награду. Извѣстенъ героизмъ Эпиктета, раба отпущенника Эпафродита. Господинъ забавлялся тѣмъ, что крутилъ ногу Эпиктету: „ты сломаешь ее“ сказалъ Эпиктетъ. Нога дѣйствительно переломилась. „Не говорилъ я тебѣ“ произнесъ хладнокровно стойкъ. Говорятъ, что одного раба обвиняли въ убійствѣ, рабъ не нашелъ нужнымъ оправдываться и подвергся смертной казни. Черезъ нѣсколько времени явился тотъ человѣкъ, котораго считали убитымъ ²⁰⁰). Одинъ рабъ хотѣлъ бѣжать отъ своего господина и для этой цѣли пошелъ вонъ изъ города, но на дорогѣ передумалъ и бросился въ воду съ моста ²⁰¹). Въ извѣстномъ романѣ Апулея, у повара похитили часть жаркого, и онъ повѣсился ²⁰²).

Какое же утѣшеніе несчастному рабу подастъ древняя философія? Благородный изъ господъ Сенека даетъ своимъ бѣднымъ друзьямъ *humilibus amicis* совѣтъ искать свободы въ смерти, прекращать страданія самоубійствомъ. Этотъ же совѣтъ не однимъ невольникамъ, но и наложницамъ, рабамъ своихъ господъ, положеніе которыхъ въ вѣкѣ Тиберія, Калигулы и Нерона была длиною цѣпью мученій. „Поднимите ваши взоры, говоритъ философъ, и вы найдете конецъ вашимъ мукамъ. Вотъ пропасть; чрезъ нее можно достигнуть свободы. Вотъ море, рѣка, колодцы, въ глубинѣ ихъ свобода. Вотъ дерево съ нѣсколькими вѣтвями, лишенными листьевъ, засохшее, въ его вѣтвяхъ вы найдете свободу. Вотъ ваше горло и сердце, пронзите ихъ и вы отыщете свободу. Если эти способы смерти для васъ слишкомъ ужасны, требуютъ большой смѣлости и особаго запаса силъ, то найдутся болѣе легкіе способы достигъ свободы. Вы можете отыргъ всѣ жилы въ вашемъ тѣлѣ“ ²⁰³). Какимъ холодомъ наполняютъ душу совѣты философа: для него нѣтъ надежды на будущую жизнь, нѣтъ никакой опоры и утѣшенія въ несчастіи. Но иногда совѣты Сенеки такъ усердно примѣнялись къ дѣлу рабами, что господа оставались безъ рабовъ и разо-

²⁰⁰) Валерій Максимъ, VIII, IV, 1.

²⁰¹) Ульпианъ, Digest. XXI, 1, 17, § 5.

²⁰²) Апулей, Metam. VIII.

²⁰³) Сенека, Cons. ad Marciam. 20.

рялись. Въ домахъ нѣкоторыхъ богачей по временамъ разыгрывались цѣлыя эпидеміи самоубійства. Тщетно законы предупреждали эти эпидеміи, пользы не было. Даже сами рабы старались насколько можно уменьшить число жертвъ самоубійства. Уставъ одного погребальнаго общества въ Ланувиумѣ, какъ гласитъ древняя надпись, отказываетъ въ погребеніи самоубійцамъ своимъ членамъ. *Quisquis ex quacumque causa mortem sibi asciverit, ejus ratio funeris non habebitur* ²⁰⁴).

Иногда отчаяніе доводило бѣдныхъ рабовъ до сумасшествія. Дигесты говорятъ о сумасшедшихъ рабахъ содержавшихся въ домахъ богачей, которыхъ постепенно или продавали по низкой цѣнѣ или же освобождали. Какая жалкая насмѣшка надъ чело-вѣчествомъ! Раба освобождали тогда, какъ онъ сходилъ съ ума.

Причиной сумасшествія, конечно, были болѣе всего нравственныя страданія рабовъ. Исхода изъ положенія, что рабъ не долженъ имѣть своей воли, а подчиняться вполне волѣ своего господина, что онъ не долженъ считать безчестнымъ то, чего не считаетъ безчестнымъ его господинъ, *тотюда древняю міра* еще ужаснѣе *терзали своихъ рабовъ нравственно, чѣмъ физически*. У древнихъ было обыкновенно дѣломъ барышничать развратомъ своихъ рабовъ. По процессу, Соссіана императоръ Діоклетіанъ писалъ ему ²⁰⁵): „Чтеніе твоего процесса доказало намъ твою развратную жизнь, но такъ какъ ты посвящаешь исключительно на стыдливость твоихъ рабынь, а не свободныхъ, ты избѣгъ законнаго взыскація, хотя репутація твоя и пострадала“. Такимъ образомъ законъ не защищалъ рабынь отъ наглаго распутства ихъ владѣльцевъ. Ихъ красота служила доходной статьей для ихъ господина, причемъ не принималось во вниманіе ни желаніе ихъ сохранить цѣломудріе, ни желаніе вести честную семейную жизнь, ни ихъ заслуги предъ господами. Всякій новый господинъ могъ ихъ продавать на развратъ. Поэтому въ древнихъ завѣщаніяхъ встрѣчались распоряженія завѣщателей, запрещавшихъ своимъ душеприказчикамъ продавать на развратъ извѣстныхъ рабынь (*neprostitutatur*) ²⁰⁶). Многие изъ этихъ несча-

²⁰⁴) Ганцель, № 6086.

²⁰⁵) Діоклетіанъ, Cod. Theodor. IX, IX, 25.

²⁰⁶) Папишанъ, Digest. XVIII, 1, 36.

стныхъ рабынь проститутокъ освободившись вели примѣрную жизнь и вышедши за мужъ умѣли воспитывать въ своихъ сыновьяхъ честныхъ дѣятелей, а въ дочеряхъ примѣрныхъ матерей семействъ ²⁰⁷⁾.

Но не завидно было положеніе рабыни въ Римѣ, если она и добивалась освобожденія. Если она не выходила за мужъ за подобнаго себѣ отпущеника, то она неминуемо должна была погрузиться въ тотъ же развратъ, отъ котораго бѣжала. Ремесло свободной работницы было ненавѣстно въ древнемъ мірѣ; съ другой стороны законъ не поставлялъ никакихъ гарантій въ защиту честнаго имени отпущеницы, онъ только умѣлъ защитить римскую матрону. „Рабство и его послѣдствія, говорить Алларъ, являли свою власть и на эти бѣдныя существа, въ глубинѣ своей души добродѣтельныя, честныя, чистыя; язычество презирало ихъ моральныя страданія, оно не хотѣло слышать ихъ воплей отчаянія“ ²⁰⁸⁾. Римскіе писатели и между ними несравненный Плавтъ сохранилъ намъ въ своихъ комедіяхъ нѣсколько трогательныхъ сценъ, гдѣ эти несчастныя существа выказываютъ свою нѣжную, истинно женственную натуру, которую не могло испортить долговременное рабство. Послушаемъ разговоръ двухъ отпущеницъ ихъ цѣломудренныя мечты. Въ комедіи Плавта „Кастеллярія“ мы видимъ слѣдующую сцену. Разговоръ ведутъ Гимназія и Силенія. *Гимн.* Что ты такъ печальна добрая Силенія. Ты позабыла улыбку. Что значить эта небрежная прическа, эти глубокіе вздохи, эта блѣдность лица? *Силен.* Я страдаю, сердце мое разрывается, моя душа печальна потому въ моихъ глазахъ печаль, я больна. Но съ моей стороны нельзя не почестъ безуміемъ мою печаль. *Гимн.* Затаи въ твоей груди свое безуміе, не давай ему высказываться. *Силен.* Но оно само вырывается изъ сердца. *Гимн.* Какъ изъ сердца? У тебя есть сердце? У меня такъ нѣтъ сердца, да если люди говорятъ правду, то ни у одной женщины нѣтъ сердца. *Силен.* Если у насъ есть сердце, такъ у меня сердце страдаетъ, если нѣтъ сердца, то это ничего не значить, я все-таки страдаю. *Гимн.* Эта женщина непременно любить!... *Сил.* Мое заблужденіе, мое безуміе

²⁰⁷⁾ Валерій Максимъ, VI, 1, 6.

²⁰⁸⁾ Поль Алларъ, Les esclaves chrétiens. стр. 182.

приносить мнѣ страданія. Я желаю на сколько возможно всегда любить одного человѣка и ему посвятить всю мою жизнь. *Гимн.* Оставь это. Это преимущество принадлежитъ однимъ матронамъ. Да, Силенія! это такъ ²⁰⁹⁾.

Я останавливаюсь на этомъ, чтобы выбраться изъ этого „болота роскоши, невоздержанія, недовольства, гдѣ валяются, какъ въ грязи, въ сластолюбіи, гдѣ слышны звѣрскіе крики, гдѣ страсти нашли себѣ логовище, куда нельзя войти, чтобы не потонуть, поставить ногу, чтобы не поскользнуться, нельзя омыться, чтобы не загрязниться, и надъ которымъ носится печальное воркованье горлицъ“, какъ говорить св. Амвросій Медиоланскій ²¹⁰⁾. Побѣдныя пѣсни приближаются, они заглушаютъ вздохи. Свѣтъ сокрушится и эти страждущія души будутъ избавлены ²¹¹⁾.

Z.

²⁰⁹⁾ *Пластъ*, Cistellaria 1, 1, 55—80.

²¹⁰⁾ *Св. Амвросій*, Нехамен. III, 1.

²¹¹⁾ Пс. СХVII, 7.

ВОПРОСЫ И СОБЫТІЯ

ШЕСТИДЕСЯТЫХЪ ГОДОВЪ И ОТНОШЕНІЕ КЪ НИМЪ МИТРОПОЛИТА
ФИЛАРЕТА*.

2. Вопросы и событія 1864—1867 г.

Мнѣнія и отзывы митрополита Филарета, писанныя въ 1864—1867 годахъ доставляютъ особенно обильный историческій матеріалъ. Въ это время, кромѣ различныхъ вопросовъ, вызванныхъ потребностями и условіями нашей церковной и общественной жизни, возникли требовавшія заботливаго вниманія высшаго духовнаго начальства движенія англо-американской церкви къ сближенію съ православною и важныя событія въ придунайскихъ княжествахъ.

Изъ вопросовъ нашей церковной жизни вопросу о расколѣ посвящено не мало бумагъ, писанныхъ святителемъ Филаретомъ въ послѣдніе годы его жизни. Въ половинѣ шестидесятыхъ годовъ расколъ становится предметомъ особенно заботливаго вниманія нашего правительства. Въ это время учрежденъ былъ особый комитетъ для пересмотра и составленія новыхъ законовъ о раскольникахъ, появились проекты относительно организациіи раскольническаго общества, въ основѣ которыхъ лежала мысль признать расколъ законно существующимъ обществомъ, представивъ послѣдователямъ его различныя гражданскія права, при-

* См. сентябр. книжку «Православнаго Обозрѣнія» за 1869 годъ.

надлежащія всѣмъ членамъ государства. Не излагая подробно общпрныхъ мнѣній митрополита Филарета по раскольниковскому вопросу, которыя одни могутъ быть предметомъ особой статьи, ограничимся здѣсь указаніемъ нѣкоторыхъ мыслей святителя, характеризующихъ отношеніе его къ правительственнымъ предположеніямъ относительно раскола. Святитель Филаретъ рѣшительно высказывается противъ мысли о составленіи новаго закона о раскольникахъ. Въ своемъ мнѣніи „о предположеніяхъ къ составленію новаго закона о раскольникахъ, писанномъ въ 1864 году, сказавъ, что непрочный успѣхъ мѣръ правительства къ ослабленію раскола не мало зависѣлъ отъ того, что мѣры сіи не было постоянны и часто парализовались сильнымъ покровительствомъ расколу, онъ говоритъ: „думаютъ, что надобно издать новый полный законъ для руководства раскольниковъ, какъ подданныхъ, и администраціи, какъ правительственнаго органа“. Если находятъ настоящее положеніе раскола аномальнымъ, то предполагаемымъ закономъ не готовятъ ли новое аномальное положеніе? Для чего новый законъ для раскольниковъ „какъ подданныхъ? Существуетъ законъ для всѣхъ подданныхъ: развѣ онъ не простирается на раскольниковъ? Развѣ раскольникахъ, какъ подданнымъ, нуженъ иной законъ, несходный съ закономъ для всѣхъ подданныхъ? Развѣ для подданныхъ въ государствѣ должны быть два различные закона, одинъ для подданныхъ нераскольниковъ, а другой для подданныхъ раскольниковъ? Предполагаемое новое законодательство о раскольникахъ и ихъ администраціи не поведетъ ли къ тому, что почтавшееся вчера незаконнымъ сегодня будетъ названо законнымъ, и что люди, которыхъ вчера церковь и государство почитали жесвященниками, сегодня, въ глазахъ государства, будутъ законными священниками, между тѣмъ, какъ въ глазахъ церкви будутъ оставаться жесвященниками. Будетъ ли это послѣдовательно, стройно, сообразно съ чистыми началами нравственности и съ достоинствомъ правительства? И есть ли необходимость доходить до сего? Въ Англіи съ нѣкотораго времени существуетъ расколъ првинціанъ, который устроилъ себѣ особую іерархію, съ наименованіемъ высшихъ ея степеней апостолами и пророками. Находило ли тамъ правительство нужнымъ дать сему расколу новый законъ, дать официальный характеръ его админи-

страція, признать его апостоловъ и пророковъ, какъ совершившейся фактъ ¹⁾). Сколько въ разныхъ государствахъ разныхъ ересей, расколовъ, самочинныхъ сборищъ, сектъ? пишутъ ли для каждой изъ нихъ полный законъ?

„Государство и господствующая церковь должны быть, по возможности, во взаимной гармоніи: и потому нужны законы, которые бы устроили и поддерживали сію гармонію, охраняли и защищали церковь. Для раскольниковъ, собственно, въ ихъ пользу, нуженъ одинъ законъ, что они не преслѣдуются за мнѣнія ихъ о вѣрѣ; и сей законъ въ Россіи уже существуетъ.

„Сіи размышленія призываютъ вниманіе къ слѣдующимъ вопросамъ: нужно ли писать для раскола новый полный законъ? Если нужно оказать расколу болѣе снисхожденія, нежели оказываемо было дониндѣ, то не довольно ли только вычеркнуть нѣкоторыя строки изъ законовъ, постановленныхъ для укрощенія раскола, съ осторожностію, чтобы это не было вредно для православія?

„Извѣстно, что въ заботѣ правительства о расколѣ не мало важное значеніе имѣетъ численность оного. Это орудіе, которымъ расколъ искусно пользуется, чтобы возвысить свое значеніе и предъ правительствомъ и предъ тѣми, которыхъ онъ привлечь къ себѣ желаетъ. Трудно опредѣлить число его: но, безъ сомнѣнія, онъ много преувеличиваетъ, когда возводитъ число свое до 11,000,000 душъ. Это значило бы, что православ-

¹⁾ Ревнителями свободы и правъ раскольниковъ часто высказывалась мысль, что правительство должно признать расколъ, какъ существующій фактъ. Относительно этого митрополитъ замѣчаетъ: «Съ нѣкотораго времени вошло въ употребленіе не мало выражений, которыя изображаютъ предметъ не просто, а искусственно; и поражаая блескомъ не вдругъ даютъ опредѣлить, какая въ нихъ заключается сила. Въ положеніи раскола нѣкоторые видятъ «странное явленіе, непризнаніе 200 лѣтъ существующаго факта». Полно такъ ли это? Кажется, правительство смотритъ на расколъ, какъ на существующій фактъ, когда оно говоритъ въ законахъ, напримѣръ: мѣстныхъ полиціи обязаны вести именныя списки о рождающихся и умирающихъ раскольникахъ, и о числѣ ихъ представлять вѣдомости ежегодно гражданскому правительству. Итакъ, если говорить точнѣе, правительство признаетъ расколъ, какъ существующій фактъ, но какъ фактъ существующій незаконно, потому что расколъ вообще существуетъ чрезъ нарушеніе законнаго послушанія православной церкви, не признаетъ же правительство не фактическое существованіе, а только законность раскола» (760).

ныхъ только въ четыре раза съ половиною болѣе, нежели раскольниковъ. Московская епархія есть одна изъ тѣхъ, въ которыхъ расколъ многолюденъ. Духовенство не таитъ раскольниковъ и объ отпадающихъ отъ православія, по мѣстномъ уваженіи, доноситъ. Но въ московской епархіи православныхъ въ осьмнадцать разъ болѣе нежели раскольниковъ. Посему достойно внимательнаго соображенія, будетъ ли полезно для государства, если новый законъ о расколѣ сдѣлаетъ пріятное впечатлѣніе на девятнадцатую долю населенія московской губерніи, а напротивъ на осьмнадцать долей населенія непріятное впечатлѣніе“ (760).

Выходя изъ того основнаго положенія, что „оказывать чрезмѣрную терпимость злу, значитъ подавать ему оружіе противъ добра“, святитель Филаретъ рѣшительно высказывается противъ предоставленія раскольниковамъ различныхъ правъ, допуская только лишь такія послабленія въ пользу раскола, которыми не нарушались законы, постановленные для охраненія православія. Въ 1864 году, по высочайшему повелѣнію, на разсмотрѣніе митрополита Филарета представлены были журналы комитета по дѣламъ о раскольникахъ. Препровождая 1 іюля графу В. Н. Панину свое мнѣніе о предположеніяхъ комитета, святитель писалъ: „вопросъ о опредѣленіи правъ раскольниковъ, по моему мнѣнію, есть вопросъ неточно поставленный. Права въ православномъ государствѣ принадлежатъ православному христіанину и вѣрно-подданному. Выступающій изъ послушанія православной церкви, подобно какъ отступающій отъ обязанностей вѣрноподданства, болѣе или менѣе теряетъ права, или подвергаетъ себя ограниченію правъ, а не пріобрѣтаетъ какихъ-либо правъ въ своемъ незаконномъ положеніи. Посему вопросъ долженъ подлежать не о правахъ раскольниковъ, а о возможномъ уменьшеніи тѣхъ въ общихъ правахъ ограниченій, которымъ раскольники подвергли себя, и подвергнуты законами, выступивъ изъ законныхъ отношеній къ православной церкви. Такимъ образомъ дѣло идетъ не о томъ, чего раскольники могутъ требовать по праву, а о томъ, что государственная власть можетъ дать имъ, по своему духу терпимости и свободолюбія“ (759). Держась этихъ мыслей святитель Филаретъ строго критически разбираетъ различные предположенія комитета, какъ-то: о бракахъ раскольниковъ, о раскольникахъ иконописцахъ, о раскольническихъ учѣ-

липахъ, о часовняхъ и молебняхъ, о исправляющихъ требы у раскольниковъ и др., показывая неудобисполнимость и вредъ для православія однихъ предположеній, въ другихъ дѣлая такого рода измѣненія, въ которыхъ терпимость къ расколу соединилась съ охраненіемъ православія.

Въ ряду различныхъ предположеній относительно раскола заслуживаетъ особеннаго вниманія предположеніе объ учрежденіи единовѣрсческаго епископства. Въ 1864 году оберъ-прокуроръ Св. Синода А. П. Толстой въ предложеніи Св. Синоду изъяснилъ, что въ всеподданнѣйшемъ государю императору докладъ министра внутреннихъ дѣлъ по раскольническому вопросу заключались слѣдующіе два пункта: 1) на какихъ основаніяхъ могло быть распространено и развито, допущенное уже у насъ, начало такъ называемаго единовѣрія, и на какихъ условіяхъ могло бы совершиться воссоединеніе сектаторовъ съ православною церковью. 2) Не полезно ли было бы возстановить существовавшій еще въ двадцатыхъ годахъ настоящаго столѣтія обычай, по которому допускалось совершеніе браковъ раскольниковъ въ православныхъ церквахъ, безъ отобранія отъ нихъ какихъ-либо показаній на счетъ ихъ вѣроисповѣданія и безъ истребованія обязательства на счетъ дальнѣйшей принадлежности къ православію ихъ самихъ или ихъ дѣтей. Въ докладѣ министра, какъ можно видѣть изъ мѣтнія митрополита Филарета, поставлялся вопросъ и объ единовѣрсческомъ епископѣ. Въ пользу учрежденія единовѣрсческаго епископства высказался и одинъ изъ православныхъ преосвященныхъ ²⁾ (775). Въ доне-

²⁾ Секретнымъ указомъ Св. Синода отъ 6 апрѣля 1864 г. требовалось отъ епархіальныхъ архіереевъ соображеній по содержанію предложенныхъ оберъ-прокуроромъ Св. Синода двухъ пунктовъ по раскольническому вопросу. Въ отвѣтахъ одного преосвященнаго на указъ Св. Синода высказывается мысль, что можно дать единовѣрцамъ особаго епископа, который бы служилъ только въ ихъ церквахъ. На это митрополитъ замѣчаетъ: «это противно церковнымъ правиламъ и вредно. Совершенное выраженіе соединенія членовъ церкви въ ея единствѣ есть совокупное приобщеніе тѣла и крови Господней. Первая степень отлученія отъ церкви есть отлученіе отъ сего. Итакъ учредить единовѣрсческаго епископа, который бы не сообщался въ литургіи съ прочими православными епископами, значило бы учредить расколъ. Это значило бы вести единовѣрцевъ отъ единства къ раздѣленію и угождать даже тѣмъ, которыхъ составитель отвѣтовъ называетъ злыми» (775) Въ отвѣтахъ преосвященнаго высказываются соображенія страннаго,

сени Св. Синоду 15 мая 1864 года, съ изложеніемъ соображеній по содержанію предложенныхъ оберъ-прокуроръ Св. Синода двухъ пунктовъ по раскольническому вопросу, святитель высказываетъ, что неблаговременно и не надежно было бы помышлять о епископствѣ единовѣрческомъ. „Раскольническія ученія, писалъ онъ, на соборѣ 1666 года неправильными признали не только російскіе архіереи, но и восточные патріархи. Посему. при учрежденіи единовѣрческихъ церквей, не съ строгою осторожностію поступлено было въ томъ, что сіе рѣшено безъ соизвѣданія съ восточными патріархами. И раскольническая хитрость не преминула еимъ воспользоваться, усиливаясь посему подвергнуть сомнѣнію синодальное опредѣленіе, и не безъ успеха въ своемъ кругу. Тѣмъ болѣе нужно сношеніе съ восточными патріархами по вопросу объ открытіи единовѣрческаго епископства. Но такое сношеніе весьма ненадежно. Мнѣнія и притязанія русскихъ раскольниковъ такъ своеобразны, и для недознаваемаго ихъ на дѣлѣ странны и непонятны, что едвали можно ожидать, чтобы въ отношеніи къ нимъ и къ единовѣрцію восточная іерархія стала на одну точку зрѣнія съ російскою іерархіею, а отъ разногласія съ оною тѣмъ болѣе нужно остерегаться, что уже и теперь строгія воззрѣнія греко-восточной церкви и снисходительныя воззрѣнія російской церкви на нѣкоторые предметы (напримѣръ, обливательное крещеніе), нѣкоторые стараются обратить въ раздоръ и раздѣленіе.

Но еслибы учрежденіе единовѣрческаго епископства и оказалось возможнымъ: оно, можетъ быть, небезполезно было бы, и притомъ въ ограниченномъ видѣ, тогда, когда единовѣріе въ Москвѣ получило было новый степень силы, чрезъ устройство единовѣрческихъ церквей на рогожскомъ и преображенскомъ кладбищахъ; и когда единовѣрческое епископство могло быть употреблено для отраженія начинавшагося вліянія заграничной

надр. произнести проклятiе на употребляющихъ табакъ. «Употребленіе табака, писалъ святитель Филаретъ, есть роскошь, неестественная и безразсудная. Но съ какою совѣстію епископъ произнесетъ проклятiе на употребляющихъ табакъ? Развѣ проклятiе есть игрушка, которую можно бросить, куда вздумается? И у раскольниковъ вышшихъ нельзя выслужиться подобнымъ проклятiемъ. Они сами употребляютъ табакъ и остаются въ расколѣ» (775).

жеіерархіи. Но сія благовременность уже прошла. Теперь единовѣрческое епископство вмѣсто пользы принесло бы вредъ. Теперь единовѣрческое епископство не привлекло бы уважительнаго вниманія раскольниковъ. Ихъ вниманіе поглощено, и нужды ихъ, хотя кое-какъ, удовлетворены разсыпанными среди нихъ жеархіереями и жесвященниками. Единовѣрческое епископство, при настоящихъ обстоятельствахъ, безобразно преозыло бы предѣлы епархій. Въ одной деревнѣ, одинъ дворъ принадлежалъ бы вѣдомству обще-православнаго епископа, другой единовѣрческаго, третій жеепископа. Не трудно понять, къ какимъ сіе повело бы запутанностямъ и безпорядкамъ“ (752). Святитель Филаретъ находить неудобнымъ учрежденіе единовѣрческаго епископства и на томъ основаніи, что въ этомъ раскольники поспѣшили бы найти подрѣшеніе своего проекта, который ходилъ у нихъ по рукамъ и которымъ они покушались прельстить единовѣрцевъ.

Одновременно съ правительственными предположеніями относительно организаціи раскольническаго общества появились частныя, исключительно въ интересахъ раскола составленные проекты объ образованіи раскольнической церкви. Въ рукахъ святаго Филарета были два такихъ проекта, изъ которыхъ одинъ составленъ неизвѣстнымъ и, какъ догадывался святитель, не раскольникомъ, а постороннимъ дѣятелемъ, другой казанскимъ купцомъ Петровымъ. Относительно перваго проекта, въ которомъ выражалось желаніе, чтобы православная іерархія рукоположила трехъ епископовъ старообрядческихъ, а эти рукополагали прочихъ, чтобы старообрядческая іерархія была независима отъ Св. Синода и чтобы правила единовѣрія 1800 года были упразднены, святитель замѣчаетъ, „что въ немъ прокрадывается дѣйствіе скрытыхъ орудій подземной европейской революціи, которая какъ покушается разстроить и раздѣлить Россію отторженіемъ Польши, Малороссіи, и проч., такъ покушается болѣе и болѣе разстроить въ Россіи единство религиозное, которое препятствуетъ ея разрушительной работѣ“ (752). По поводу проекта купца Петрова, которымъ полагалось изъ поповщины, безпоповщины и даже единовѣрія образовать старообрядческую церковь, въ независимую іерархію, съ постояннымъ синодомъ и повременными соборами, составляемыми изъ духовенства и

мірянъ, митрополитъ писалъ два письма, одно министру внутреннихъ дѣлъ Валуеву, другое къ оберъ-прокурору Св. Синода Ахматову. Въ этихъ письмахъ святитель высказываетъ, что предпріятіе Петрова требуетъ бдительнаго вниманія и дѣйствованія правительства потому особенно, „что Петровъ усиливается прельстить своимъ проектомъ московскихъ единовѣрцевъ, и отвлечь ихъ отъ единства съ православною церковью, и на трехъ или четырехъ изъ нихъ уже подѣйствовало его вліяніе, съ увѣреніемъ, что проекту его благопріятствуютъ значительныя лица въ Петербургѣ“ (772)³⁾.

Снисходительное отношеніе къ расколу правительства и значительныхъ лицъ Петербурга побуждало святителя Филарета настаивать на употребленіи охранительныхъ мѣръ въ пользу господствующей православной церкви противъ раскола и въ мѣнѣхъ, писанныхъ по поводу нѣкоторыхъ событій, происходившихъ въ раскольническомъ мѣрѣ въ половинѣ шестидесятыхъ годовъ. На необходимость такихъ мѣръ онъ указываетъ въ мѣнѣи объ освобожденіи изъ-подъ ареста лицъ іерархіи: Конона, Арнадія, Геннадія и другихъ, писанномъ 9 января 1865 года, и въ мѣнѣи о переселеніи добруджанскихъ раскольниковъ въ Россію, писанномъ 9 сентября 1865 года. Въ послѣднемъ мѣнѣи святитель между прочимъ писалъ. „Въ настоящее время для многихъ новыхъ благозвучныя слова: свобода вѣрованія, заглушаетъ старую строгую мысль: охраненіе вѣрованія. Но если въ государствѣ самая широкая свобода по необходимости ограничивается закономъ, охраняющимъ цѣлость государства и безопасность мирныхъ его членовъ: менѣе ли необходимо, чтобы свобода вѣрованія была ограничиваема законами, охраняющими цѣлость церкви и безопасность мирныхъ ея членовъ? Англія есть государство, которое лучше другихъ умѣетъ пользоваться свободой. Она имѣетъ нѣсколько милліоновъ, не раскольниковъ, замѣнившихъ господствующую

³⁾ Въ письмахъ къ намѣстнику лавры Антонію митрополитъ говоритъ, что проектъ Петрова прельстился во многихъ мѣстахъ (IV, 1567). Въ тѣхъ же письмахъ находимъ любопытное указаніе на отношеніе къ расколу нѣкоторыхъ значительныхъ лицъ «свѣтлѣйшій князь Суворовъ былъ въ Москвѣ на обоихъ раскольническихъ кладбищахъ и одного раскольническаго попечителя поцѣловалъ. Такъ онъ думалъ вознаграждать раскольниковъ за то, что, по его мнѣнію, ихъ гонять» (1626).

щей церкви, но римско-католической, принадлежащихъ къ церкви, которая древнѣе англиканской, и отъ которой произошла англиканская. Но какъ она поступаетъ съ ними? Напримѣръ, до сихъ поръ они платятъ церковную подать въ пользу господствующей въ государствѣ англиканской церкви. Любители свободы върванія неоднократно предлагали въ парламентѣ отменить сію подать. Но охранители церкви не допускали сей отмены. Вотъ что говоритъ Израэли въ своемъ воззваніи къ избирателямъ: „охраненіе національной церкви заключаетъ въ себѣ вопросъ: принципъ религіи долженъ ли быть элементомъ нашей политической конституціи, должно ли государство быть освященнымъ и съ уничтоженіемъ освященія, вызывающаго къ высшимъ чувствамъ чловѣка, не превращается ли наша система управленія въ простую полицейскую систему? Во всемъ этомъ я вижу только одно развращеніе народовъ и паденіе царствъ. Я вѣрю, что конституція будетъ поддержана въ своихъ постановленіяхъ о церкви и государствѣ“. Но болѣе ли Англія обязана Россіи употребить охранительныя мѣры въ пользу господствующей православной церкви противъ раскола? Здѣсь дѣло не о томъ, чтобы раскольники платили налогъ въ пользу православной церкви, а только о томъ, чтобы они не расхищали духовнаго ея достоянія (814)*.

Охранительное направленіе святителя Филарета въ дѣлахъ, касающихся раскола, имѣло перевѣсъ надъ тѣмъ свободнымъ направленіемъ, которое сказалось въ правительственныхъ предложеніяхъ относительно раскольниковъ. Но святителю до конца жизни приходилось въ своихъ официальныхъ мнѣніяхъ указывать на покровительство расколу со стороны властей. Въ мнѣніи нѣчто о нынѣшнемъ положеніи раскола, писанномъ 12 января 1867 года, онъ говоритъ: „Сильнымъ средствомъ для укрѣпленія раскола и для совращенія въ расколъ служить расколо-водителямъ распространенное убѣжденіе, эти они пользуются покровительствомъ властей. Они могутъ представлять на сіе и доказательства. Взять былъ крестьянинъ въ священническомъ облаченіи; объявивъ себя священникомъ, и у него найдена священническая на его имя грамота, подписанная архіепископомъ Антоніемъ (цеховымъ Андреемъ Шутовымъ), со приложеніемъ архіерейской печати. Судъ оправдалъ сего крестьянина и не кесулся лжеархіепископа, сказавъ, что не было оказательства рас-

пола. Московское епархіальное начальство представило по сему слѣдующее соображеніе: еслибы крестьянинъ или цеховой назвалъ себя генераломъ и выдалъ другому крестьянину патентъ на званіе ошопера, не осудили бы его по закону? Не то же ли преступленіе сдѣлалъ цеховой Андрей Шутовъ, когда назвалъ себя архіепископомъ, и выдалъ крестьянину грамоту на званіе священника? Но соображеніе сіе не уважено, и крестьянинъ спокойно продолжаетъ жесвященствовать, а Шутовъ жеархіежествовать.

Бѣлориницкій раскольническій жемитрополитъ Кирилъ пріѣзжалъ въ Москву; здѣсь жесвященнодѣйствовалъ; собиралъ жесоборы; всѣ это знали, если все сіе не находили незаконнымъ, по крайней мѣрѣ могли бы обратить вниманіе на то, что онъ пришелъ съ ложнымъ паспортомъ. На сіе не обращено вниманія. Но когда онъ возвратился въ Австрію, тамъ его преданъ суду за то, что онъ дѣйствовалъ въ Россіи противъ православія и, вѣроятно только звонкія оправданія помогли ему избавиться отъ позорнаго ареста. Русскіе раскольники это знаютъ, и удивительно ли, если они заключаютъ, что русскій расколъ въ Австріи преслѣдуется, а въ Россіи покровительствуется. Тоже заключеніе могутъ русскіе раскольники выводить изъ того, что ихъ жеархіереи пользуются въ Россіи церковнымъ правомъ, котораго лишены православные архіереи, именно составлять соборы, которые и публичными дѣлаются чрезъ печать. Не такъ въ Австріи. Въ прошедшемъ году нѣкоторые изъ русской раскольнической жееіерархіи покушались въ Бѣлориницъ составить соборъ, но австрійское правительство велѣло арестовать ихъ и они принуждены были спасчись бѣгствомъ изъ австрійскихъ границъ. Неужели православная русская церковь должна быть болѣе обязана чужому неправославному правительству, нежели православному" (871).

Въ 1865 году въ расколъ обнаружилось движеніе въ пользу православія, особенно радостное для такого ревнителя вѣрѣ, какимъ былъ святитель Филаретъ. Члены раскольнической іерархіи епископы Пафнутіи, Онуферій, іеромонахъ Іоасафъ и архидіаконъ Филаретъ, послѣ неоднократныхъ бесѣдъ съ святителемъ, изъявили желаніе воссоединиться съ православною церковью. Извѣщая объ этомъ оберъ-прокурора Св. Синода письмомъ 16

мая 1865 года, митрополитъ просилъ представить желаніе упомянутыхъ лицъ на благоусмотрѣніе Государя Императора и просить высочайшее соизволеніе, но присоединенія ихъ къ православноѣ церкви, причисленія къ духовному званію, и пестричь въ монастыство, или признать монастыствующими (789). Присоединеніе членовъ расколынической іерархіи, съ высочайшаго соизволенія, послѣдовало 23 іюня въ троицкой единовѣрческой церкви. Святитель Филаретъ, принимавшій такое горячее участіе въ этомъ дѣлѣ, былъ сильно озабоченъ устройствомъ будущаго быта присоединенныхъ къ расколу. Въ письмѣ къ оберъ-прокурору Св. Синода графу Толстому 28 іюня онъ высказываетъ мысль о необходимости устройства единовѣрскаго монастыря въ Москвѣ, или близъ Москвы. „Желательно, чтобы повнаниіе истину православія старались отырывать свѣтъ ея я другимъ, и особенно тѣмъ, которыхъ своимъ неправославнымъ служеніемъ удаляли отъ оной, и съ которыми удобнѣе, нежели гдѣ-либо съ другимъ, могутъ войти въ сношенія, по случаю прежнихъ сношеній. И такъ имъ нужно быть въ Москвѣ, или близъ Москвы. Но единовѣрскаго монастыря въ московской епархіи нѣтъ. Они съ тѣснотою помѣщены теперь въ кафедральномъ Чудовѣ монастырѣ, и не имѣютъ въ близости единовѣрскаго церкви, которая нужна для нихъ, и для ихъ дѣйствования. Нужно ли устроить единовѣрскаго монастырь, или по крайней мѣрѣ, свѣтъ, близъ Москвы. Какъ это сдѣлать?—заботливо ищу разрѣшеніе сего вопроса, чтобы нѣчто опредѣлительное представить на разрѣшеніе Святѣйшаго Синода, съ дерзновеніемъ надежды на высочайшее покровительство благочестиваго Государя Императора, покровителя православноѣ церкви“ (798).

Мысль объ устройствѣ единовѣрскаго монастыря, удостоенная высочайшаго одобренія, осуществилась не скоро, встрѣтивъ на пути къ исполненію препятствія. Предположеніе святителя Филарета устроить единовѣрскаго монастырь при преобразенскомъ богадѣленномъ домѣ встрѣтило неожиданное противодействие со стороны одного члена попечительнаго комитета челоувѣколюбиваго общества⁴⁾. Въ письмѣ къ высокопреосвященному Исидору 19 августа митрополитъ, изложивъ ходъ дѣла по уст-

⁴⁾ Записки о жизни и времени митрополита Филарета Сущкова. Стр. 243.

ройству единовѣрскаго монастыря, писалъ: „Во имя ненарушимости высочайшихъ повелѣній, во имя правды, во имя блага православной церкви, убѣждаю ваше высокопросвященство и досточтимыхъ сотрудниковъ вашихъ, споспѣшествовать предпріятію единовѣрцевъ и дать единовѣрческимъ монашествующимъ твердое стояніе для возсоединительнаго дѣйствования на блуждающихъ внѣ спонтальной ограды святаго церкви“ (812).

Предпринятое съ начала шестидесятыхъ годовъ преобразование духовно-учебныхъ заведеній продолжало быть предметомъ заботливаго вниманія митрополита Филарета. Проектъ устава духовныхъ семинарій, составленный комитетомъ подъ председательствомъ преосвященнаго Дмитрія, встрѣтившій много возраженій, по распоряженію Св. Синода, въ 1863 году былъ разосланъ къ епархіальнымъ архіереямъ, съ предисловіемъ, чтобы по рассмотрѣніи сихъ положеній комитета чрезъ лицъ извѣстныхъ своею педагогическою опытностію представлено было св. Синоду заключеніе. Въ Москвѣ мѣстный комитетъ составленъ былъ подъ председательствомъ Саввы, епископа могайскаго, изъ ректора семинарій Игнатія, протоіереевъ: И. Н. Рождественскаго, П. Капустяна, священниковъ: Зернова, Богословскаго, Платонова и Доброва. 1-го марта 1865 года заключенія Московскаго комитета были представлены на рассмотрѣніе митрополита Филарета и вызвали съ его стороны не мало замѣчаній. Въ этихъ замѣчаніяхъ митрополитъ съ нѣкоторыми предложеніями комитета не соглашается, другія допускаетъ съ ограниченіями. Комитетъ одобрилъ одногодніе курсы въ семинаріи. Митрополитъ на это замѣчаетъ: „Дѣло сомнительное. Для сего нужно удвоить число наставниковъ и число учебныхъ комнатъ. Удобно ли это? Съ начала учрежденія семинарій иныя курсы были годовые, что и сообразно съ дѣтскимъ ученіемъ, а высшія, вошедшія въ составъ нынѣшнихъ семинарій, всегда были двухъ годовые, что и сообразно съ ученіемъ болѣе систематическимъ. Вліяніе наставника, ежегодно перемѣняемаго, на ученика не можетъ быть такъ глубоко и сильно, какъ вліяніе одного наставника, продолжаемое непрерывно два года. При одногоднихъ курсахъ науки крошатся на куски: при двухлѣтнихъ сохраняютъ болѣе систематической цѣлости (844). Комитетъ не одобрялъ въ новомъ уставѣ то, что онъ смотритъ на семинаріи, какъ на учрежденія,

входящія въ составъ епархіальнаго вѣдомства, а не какъ особую корпорацію съ принадлежащими ей правами. „Не ясно, замѣчаетъ митрополитъ, чего при семъ желаетъ комитетъ. Того ли, чтобы семинаріи были выдѣлены изъ епархіальнаго вѣдомства? Того ли, чтобы онѣ состояли подъ непосредственнымъ вѣдѣніемъ Св. Синода? или подъ исключительнымъ вѣдѣніемъ академіи? Того ли, чтобы онѣ были ни отъ кого независимыми корпораціями, какъ нѣмецкіе университеты. Того ли, чтобы архіерей мѣняе имѣлъ удобства близко и постоянно наблюдать за воспитаніемъ и приготовленіемъ будущихъ кандидатовъ священства, и чтобы ему предоставлено было только возлагать руки на головы, которыя представитъ ему семинарская корпорація“ (844). Комитетъ одобрилъ педагогическіе совѣты въ семинаріяхъ. По мнѣнію митрополита „это не свободно отъ сомнѣнія. Въ нѣкоторыхъ свѣтскихъ училищахъ замѣчено, что вліяніе педагогическаго совѣта парализуетъ начальнаго училища. Педагогическій совѣтъ можетъ быть полезенъ, если члены его внимательно избраны, немногочисленны, управлены въ своемъ дѣйствованіи точными правилами“. Митрополитъ предполагалъ устроить въ семинаріяхъ педагогическій совѣтъ на слѣдующихъ началахъ: „Для высшаго руководительнаго сужденія о предметахъ и дѣлахъ учебной части, при семинарскомъ правленіи состоитъ педагогическій совѣтъ. Педагогическій совѣтъ образуется чрезъ присоединеніе къ членамъ семинарскаго правленія старшихъ наставниковъ семинаріи и двухъ или трехъ внѣшнихъ членовъ изъ епархіальнаго духовенства“ (844). Комитетъ предлагалъ къ тремъ членамъ семинарскаго правленія присоединить двухъ или трехъ внѣшнихъ изъ епархіальнаго блага духовенства. Митрополитъ находить, что этимъ мнѣніемъ комитетъ пожелалъ на себя черту односторонности и пристрастія. „Какъ большая часть членовъ комитета была изъ блага духовенства, то они и предложили внѣшняго члена въ семинарское правленіе, непременно изъ блага духовенства. Но если въ епархіальномъ городѣ есть архимандритъ или игумены, не принадлежащіе къ семинаріи, образованные, имѣющіе академическую степень, благонамѣренныя, то почему же не предоставлено мѣстному усмотрѣнію избрать или не избрать ихъ, но предварительно отвергнуты они, какъ неспособныя? Не потому ли, что не знаютъ семейной жизни?

Но между монашествующими бываютъ бывшіе прежде супруги и отцы семействъ. Остается заключить, что идея монастыря подверглась опалѣ у комитета. Сей примѣръ подаетъ причину опасаться, что если три члена изъ блага духовенства съ подобными одностороннимъ расположеніемъ войдутъ въ составъ семинарскаго правленія, то они своими голосами могутъ ослабить силу и значеніе ректора, особенно монашествующаго. Три высшихъ члена въ семинарскомъ правленіи могутъ подавить вліяніе ректора. Одинъ высшій членъ, внимательно избранный, можетъ съ пользою быть присоединенъ къ семинарскому правленію“ (844). Комитетъ думалъ, что младшихъ членовъ семинарскаго правленія отношенія ихъ къ ректору лишаютъ свободы сужденія. „Эте такъ, пишетъ митрополитъ, если они малодушны и человѣкоугодливы: люди честные и твердые не затруднятся свободно подать свой голосъ“ (844). Комитетъ не находилъ нужнымъ возлагать на ректора непременно преподаваніе какой-либо науки. Митрополитъ находилъ, что „ректоръ безъ кафедры теряетъ важную долю авторитета и вліянія на наставниковъ и учениковъ. Ректоръ и инспекторъ, не будучи наставниками, представляются ученикамъ чѣмъ-то похожимъ на полицейскихъ чиновниковъ“ (844). Комитетъ предполагалъ отменить полугодовыя испытанія. Митрополитъ считалъ это не полезнымъ, потому что ученику удобнѣе сообразиться, чтобы дать отчетъ за полгода, а сообразясь для полугодоваго отчета, онъ облегчаетъ приготовленіе къ годовому отчету. Комитетъ предполагалъ въ пользу духовныхъ заведеній брать третью часть всѣхъ церковныхъ доходовъ. По мнѣнію митрополита, это можетъ произвести неблагоприятное впечатлѣніе на прихожанъ.

19 марта 1866 года, по предложенію новаго оберъ-прокурора Св. Синода графа Д. А. Толстаго, для преобразованія духовно-учебныхъ заведеній образованъ былъ новый комитетъ подъ предсѣдательствомъ кіевскаго митрополита Арсенія изъ 4 духовныхъ лицъ и 4 свѣтскихъ. Проектированные комитетомъ уставы были препровождены на заключеніе митрополита московскаго. Въ декабрь 1866 года онъ при письмѣ къ оберъ-прокурору представилъ двѣ записки: а) нѣкоторыя сомнѣнія при чтеніи проекта устава духовныхъ семинарій и б) нѣчто къ проекту устава духовныхъ училищъ. Въ этихъ запискахъ святитель высказываетъ

очень немногія замѣчанія на проектированный уставъ. Уступая потребностямъ времени, онъ допускаетъ въ преіимамъ семинарскаго уставъ тѣ существенныя измѣненія, необходимость которыхъ признавалась многими и притомъ людьми различнаго направленія. Такъ напримѣръ онъ проектируетъ семинарское правленіе въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ положено Высочайше утвержденнымъ уставомъ 1867 года. Въ запискѣ о семинарскомъ уставѣ святитель вывазываетъ, только болѣе подробно, нѣкоторыя замѣчанія, которыя были имъ высказаны на предположенія московскаго комитета, какъ то: противъ одноклассныхъ курсовъ, противъ положенія, что ректоръ и инспекторъ не должны имѣть казенныя. Одно замѣчаніе — первое — направлено противъ того положенія проекта устава, по которому въ семинарію принимались дѣти изъ всѣхъ сословій. Это положеніе выветъ съ положеніемъ о штатахъ учащихя, казется, было немалою причиною опасеній, которыя вызывались новымъ уставомъ⁵⁾. Относительно приѣма въ семинарію дѣтей изъ всѣхъ сословій митрополитъ писалъ: дѣти духовнаго званія имѣютъ то преимущество, что съ малолѣтства слѣдуя въ церковь за отцами, когда

⁵⁾ Какъ это можно видѣть изъ письма святителя Филарета въ высокопреосвященному митрополиту петербургскому Исидору 27 апрѣля 1867 г. «По вѣроятнымъ частнымъ свѣдѣніямъ Святейшій Синодъ занимается теперь новымъ уставомъ семинарій. Простите, если не утерплю, чтобы не сказать слово заботы. Это забота не для меня. Себя могу обеззабочивать тѣмъ, что преіимкамъ моимъ предоставлю вкушать плоды древа, которые вы посадите. Но ревность дома Божія не дерзну сказать, сѣждаетъ меня; но горе мнѣ, если къ ней безчувственъ я. Въ казанской епархіи на 200 душъ мулла и на 1500 или на 2000 священникъ. Надлежало бы умножить число священниковъ: напротивъ того не мало и существующихъ вакансій не заняты. Почему? Въсѣдствие нормальнаго числа учениковъ въ семинаріи. По навісѣдіямъ изъ нѣкоторыхъ епархій (изъ многихъ слышать нельзя) духовенство въ скорби и опасеніи, прочитавъ предварительныя свѣдѣнія о будущемъ уставѣ семинарій. Государственною властію провозглашено, что духовенство бдно и требуетъ пособій; пособій не дано; и въ тоже время духовенство видитъ уменьшеніе прежнихъ пособій для воспитанія своихъ дѣтей, и требованіе, чтобы оно своимъ иждивеніемъ учреждало параллельныя классы при духовныхъ училищахъ и самія училища для своихъ дѣтей» (883). Изъ писемъ П. С. Казанскаго видно, что новый уставъ возбуждалъ въ нѣкоторыхъ опасенія тѣмъ, что открывалъ доступъ въ семинарію всѣмъ сословіямъ. «Что открытъ доступъ изъ всѣхъ сословій—это одна фраза, ибо идти въ сельскіе священники не много будетъ охотниковъ», писалъ П. С. въ успокоеніе брату. «Пр. Обзоръ» 1888 г., XII.

оія участвуютъ въ богослуженіи, и постепенно входя въ сіе служеніе, начиная отъ приготовленія каддила, выноса свѣчи и чтенія, такимъ образомъ съ малолѣтства напитываются церковнымъ духомъ, и получаютъ предрасположеніе къ церковной службѣ, и нѣкоторое знакомство съ нею. Дѣти другихъ сословій придуть въ семинаріи конечно безъ такихъ благоприятныхъ предрасположеній; но еще можно опасаться, что нѣкоторыя, особенно изъ средняго и низшаго сословій, особенно при нѣтъшнестъ состояніи общественной нравственности, придуть въ семинаріи съ навыками неблагоприятными духовному званію. Если не къ совершенному разрѣшенію, по крайней мѣрѣ къ ослабленію сего сомнѣнія, полезно было бы къ вышеозначенному правилу присоединить слѣдующее примѣчаніе: при равномъ достоинствѣ по испытанію, предпочитаютъ дѣти духовнаго званія. Последнее замѣчаніе свитязеля касается правила проекта, которымъ назначались лекціи въ часъ съ четвертью дня всѣхъ классовъ. „Надобно, чтобы не было опаздываемо и немногими минутами, чтобы лекція не была слишкомъ коротка, и это для высшихъ классовъ; а для низшихъ классовъ, въ которыхъ болѣе нужны повторенія, или отчетъ въ предшествовавшемъ урокѣ, нужна лекція въ полтора часа“ (869).

Въ запискѣ: „нѣчто къ проекту устава духовныхъ училищъ“ митрополитъ не соглашается съ правиломъ, по которому съ должностію смотрителя не должно было соединяться другихъ должностей, допуская, что смотритель священникъ можетъ состоять при церкви имѣющей болѣе одного священника и безприходной; съ правиломъ, по которому въ училищахъ небольшихъ не полагалось помощника изъ бережливости, говоря, что бережливость нужна, но нуженъ и помощникъ смотрителя, и съ назначеніямъ въ училищахъ экзаменовъ однажды въ годъ, а не дважды“ (869).

Одновременно съ проектомъ семинарскаго устава, составленнымъ комитетомъ 1866 года, на разсмотрѣніе митрополита поступилъ отдѣльный проектъ двухъ членовъ комитета: архимандритовъ: Филарета, ректора кіевской академіи и Михаила, инспектора московской академіи, проектъ своеобразный, недостаточно обдуманый въ частностяхъ, заключающій значительныя несообразности съ экономической стороны, о которомъ митрополитъ сдѣлалъ замѣчаніе, что онъ не довольно удобенъ къ разсмо-

трѣтнюю. По этому проекту предполагалось устроить 7-лѣтнее общеобразовательное училище (гимназію) и для остающихся непремѣнно въ духовномъ званіи—3-лѣтнее богословское. По поводу этого проекта митрополитъ замѣчаетъ: „семинарія нынѣшняя и предполагаемая по уставу большинства членовъ нынѣшняго комитета, представляетъ организмъ, въ которомъ одна жизнь развивается и возвышается и надъ вѣтвями и листьями общаго образованія восходитъ духовный плодъ. Семинарія двухъ членовъ представляетъ два организма, которые не имѣютъ и не общаются единства духа и направленія“ (872) *).

Съ изданіемъ судебныхъ уставовъ 20 ноября 1864 г. возникъ вопросъ о примѣненіи ихъ къ духовному вѣдомству. Оберъ-прокуроръ Св. Синода гр. Д. А. Толстой въ отношеніи своемъ отъ 30 іюня 1865 года увѣдомилъ митрополита, „что правительствующій сенатъ, обнародовавъ Высочайше утвержденные, 20 ноября, 1864 года, судебные уставы, въ то же время сообщилъ Св. Синоду. Св. Синодъ призналъ нужнымъ, во избѣжаніе могущихъ возникнуть въ духовныхъ установленіяхъ недоразумѣній на практикѣ, составить для нихъ особую инструкцію, которая содержала бы въ себѣ разъясненіе какъ вошедшихъ въ новыя законоположенія правилъ, въ чемъ-либо касающихся вѣдомства православнаго исповѣданія, такъ и образа и порядка дѣйствій со стороны духовныхъ установленій въ тѣхъ случаяхъ, когда имъ предоставляется симъ законоположеніями, по нѣкоторымъ предметамъ управленія и суда, какія-либо права или возлагаются на нихъ по симъ предметамъ какія-либо обязанности. Въслѣдствіе сего, предварительно составленія этой инструкціи, бывшій синодальный оберъ-прокуроръ поручилъ юрисконсульту, тайному совѣтнику Польнеру, представить въ особой докладной запискѣ соображенія, на основаніи которыхъ надлежало бы составить означенную инструкцію. Въвѣсть съ тѣмъ бывшій оберъ-прокуроръ А. П. Ахматовъ, принявъ во вниманіе, что съ введеніемъ въ

* Не приводя предположеній проекта двухъ архимандритовъ, укажемъ на одно. Проектомъ въ числѣ предметовъ учебныхъ семинарій предположенъ еврейскій языкъ, а греческій не указанъ. «Это было бы правильно, замѣчаетъ митрополитъ, еслибы хотѣли образовывать еврейскаго раввина. Для образованія христіанскаго священника еврейскій языкъ можетъ быть отданъ на произволъ, но очень нуженъ греческій, какъ языкъ Евангелія, Апостола и богослужбныхъ книгъ» (872).

дѣйствіе судебныхъ уставовъ, Высочайше утвержденныхъ 20 ноября 1864 года, окажется необходимою въ измѣненіи нѣкоторыхъ изъ дѣйствующихъ въ вѣдомствѣ православнаго исповѣданія узаконеній, опредѣляющихъ подсудность дѣлъ, порядокъ ихъ производства и предѣловъ власти духовныхъ и свѣтскихъ установленій этого вѣдомства, поручить юрисконсульту Польнеру изложить въ означенномъ докладѣ соображенія и по этому предмету". Изготовивъ докладную записку, юрисконсультъ представилъ ее на усмотрѣніе графа Д. А. Толстаго. Прочитавъ эту записку и нашедъ, что по важности вообще предметовъ, вошедшихъ въ ея составъ, и въ особенности по сущности началъ, положенныхъ въ основу нѣкоторыхъ изъ предполагаемыхъ преобразованій въ существующемъ порядкѣ духовнаго суда, съ цѣлію усвоить ему большую самостоятельность¹⁾, графъ Толстой нашелъ весьма нужнымъ и полезнымъ, прежде предложенія этой записки на разсмотрѣніе Св. Синода и дальнѣйшаго затѣмъ сообразно съ его указаніями, направленія этого дѣла, имѣть въ виду совѣтъ и личное воззрѣніе и замѣчанія митрополита Филарета, по крайней мѣрѣ, по существеннымъ предметамъ, содержащимся въ запискѣ юрисконсульта. На это отношеніе графа Толстаго 7 августа отвѣчалъ: „въ соответствіе отношенію важнаго сѣятельства отъ 30 іюня, сдѣланы мною нѣкоторыя соображенія относительно примѣненія къ духовному вѣдомству судебныхъ уставовъ 20 ноября 1864 года, которыя и препровождаются при семъ. Въ запискѣ, мнѣ сообщенной, безъ сомнѣнія, есть и еще предметы, которые требовали бы нѣкоторыхъ соображеній, но кромѣ того, что болѣзнь препятствовала мнѣ исполнѣ прослѣдить оную, разсмотрѣніе ея затрудняемо было неизмѣнимъ въ виду текста судебныхъ уставовъ, которымъ она вызвана. Удобнѣе было бы понять дѣло и разсудить о немъ, еслибы уже былъ въ виду проектъ тѣхъ постановленій, которыя предполагается сдѣлать“ (810).

¹⁾ Изъ этого можно видѣть, что въ то время предполагалось сдѣлать значительныя перемѣны въ церковномъ судопроизводствѣ. «Подъ скромнымъ именемъ объясненія новыхъ законоположеній вѣроятно будетъ задано довольно измѣненное положеніе для суда церковнаго», писалъ П. С. Казанскій своему брату. См. ст. Недавнее прошлое во письмахъ современника. «Прав. Обзоръ» 1883 г., № 9.

Въ своихъ „соображеніяхъ“ святитель Филаретъ прежде всего высказывается противъ наименованія предполагаемыхъ постановленій относительно примѣненія судебныхъ уставовъ 20 ноября къ церковному суду инструкцію. „Отъ кого и кому должна быть инструкція? Обыкновенно инструкція дается отъ высшаго начальства подчиненному лицу или присутственному мѣсту. Но правила, которыя должны войти въ предполагаемую инструкцію, не будутъ ли относиться до исполненія не только консисторій и подчиненныхъ имъ мѣстъ и лицъ, но и епархіальныхъ архіереевъ и самого Святѣйшаго Синода? И такимъ образомъ не случится ли, что Св. Синодъ даетъ инструкцію и самому себѣ? Какъ правила сіи должны принасяться одною стороною къ духовному, а другою къ свѣтскому вѣдомству, то не можетъ ли случиться, что правила сіи войдутъ въ государственннй совѣтъ, и дѣло явится въ такомъ видѣ, какъ будто государственннй совѣтъ давалъ инструкцію духовному вѣдомству. Это было бы несообразно съ достоинствомъ и самостоятельностью церковнаго управления. Посему наименованіе инструкціи не лучше ли замѣнить слѣдующимъ: постановленія относительно примѣненія судебныхъ уставовъ 20 ноября 1864 года къ церковному управленію и суду“ (810). Митрополитъ потомъ переходитъ къ разбору нѣкоторыхъ положеній, содержащихся въ запискѣ юрисконсульта Польнера. Въ запискѣ было положеніе: теорія законныхъ основаній отмѣнена. „Для не изучившаго юриспруденцію методически, замѣчаетъ Филаретъ, не ясно, что разумѣется здѣсь подъ словомъ теорія. Напримѣръ, что подтвердили два свидѣтеля, то въ дѣлѣ должно признавать справедливымъ, а показаніе одного свидѣтеля для сего недостаточно: что это? теорія, или практическое правило, заключающее въ себѣ свою теорію? Отмѣнено ли это? Законъ Божій, данный чрезъ Моисея, говоритъ: *да не пребудеть свидѣтель одинъ во свидѣтельство на человека по всякой обидѣ и по всякому преступленію, и по всякому грѣху, иже аще согрѣшитъ, при устахъ двою свидѣтелей, и при устахъ тріехъ свидѣтелей, да станетъ всякъ малозлъ* (Втор. XIX, 15). Можно ли это отмѣнить? Сей законъ признаетъ и на немъ утверждаетъ доказательство своего Божественнаго посольства Христосъ Спаситель. *И въ законъ же вашемъ писано есть, яко двоихъ человекъ свидѣтельство истинно есть* (Іоан. VIII, 17). Можно ли это считать

отмѣненнымъ. Не яснѣ ли и не вѣрнѣ ли была выражена истина, еслибы сказать:—такъ-называемыхъ законныхъ доказательствъ не должно держаться рабски, слишкомъ буквально, единственно, исключительно, а должно вмѣстѣ съ ними принимать въ разсужденіе всѣ обстоятельства, открывающіяся въ дѣлѣ и могущія основать убѣжденіе въ истинѣ? Такая или подобная осторожная опредѣленность въ выраженіяхъ особенно нужна въ постановленіяхъ по духовному вѣдомству, чтобы оныя не казались противорѣчащими Священному Писанію“ (810). Въ запискѣ признано было законнымъ правиломъ „судить по внутреннему убѣжденію“. Митрополитъ находитъ такое правило не точнымъ и неопредѣленнымъ. „Если теорія законныхъ доказательствъ лишена довѣрія и отмѣнена, за чѣмъ, естественно, слѣдуетъ ослабленіе довѣрія къ законнымъ доказательствамъ: то какъ судить по внутреннему убѣжденію? Неужели совсѣмъ безотчетно, какъ бы по вдохновенію? Пусть это будетъ такъ для присяжныхъ, у которыхъ находятся въ распоряженіи только два слова: виновать и не виновать. Но если судъ по внутреннему убѣжденію, безотчетно скажетъ: „виновать“; а прокуроръ также по внутреннему убѣжденію, безотчетно, скажетъ „не виновать“, или наоборотъ, то которое изъ двухъ вдохновеній предпочтетъ кассационный судъ. Изъ сего видно, что должно судить по внутреннему убѣжденію не просто, но съ принятіемъ въ разсужденіе, и съ указаніемъ доказательствъ и обстоятельствъ дѣла, на которыхъ основывается внутреннее убѣжденіе. А изъ сего слѣдуетъ, что правило въ законѣ судить по внутреннему убѣжденію требуетъ выраженія болѣе опредѣленнаго и точнаго“ (810). Въ запискѣ было сказано, „чтобы правила о силѣ судебныхъ доказательствъ служили въ случаѣ надобности только какъ бы наставленіемъ, при опредѣленіи вины или невинности подсудимыхъ“. Въ этомъ правилѣ святитель усматриваетъ несогласіе съ закономъ отероженнымъ. „Еслибы сіи выраженія приняты были въ законъ, то сямъ было бы сказано, что законъ Второзаконія (XIX, 15) потерялъ силу закона, и можетъ служить только наставленіемъ, въ случаѣ надобности. Это было бы несообразно съ достоинствомъ закона, имѣющаго Божественное происхожденіе, и самимъ Христомъ Спасителемъ признаннаго за дѣйствительный законъ, могущій служить основаніемъ для

рѣшенія важнаго вопроса. Посему и здѣсь требуются выраженія болѣе осторожныя, какъ напримѣръ: правила и сила судебныхъ доказательствъ частію должны служить руководствомъ и пособіемъ въ сужденіи по дѣламъ, а частію имѣть и полную силу закона, но не исключаютъ и не ослабляютъ силы прочихъ обстоятельствъ дѣла, способныхъ основать внутреннее убѣжденіе о виновности или невинности подсудимаго“ (810). Подробно высказывается митрополитъ противъ предположенной отиѣны существовавшаго въ прежнемъ законѣ правила „оставлять въ подозрѣніи“. „Нельзя отрицать, что между подсудимыми бываютъ такіе, которые ясно не уличены въ преступленіи или проступкѣ, но о которыхъ дѣлопроизводство представляетъ не маловажные признаки, что преступленіе или проступокъ ими совершены, и которыхъ общественное мнѣніе оставляетъ въ подозрѣніи, чтобы ни говорили о нихъ законъ и судъ. Итакъ, законъ закрываетъ себѣ глаза, когда опредѣляетъ: не оставлять никого въ подозрѣніи; и когда по сему правилу отпускаетъ отъ суда въ равномъ достоинствѣ оклеветаннаго невинно и виновнаго, которому удалось затмить истину обвиненія. Пусть въ области свѣтской дѣлается опытъ, послужитъ ли такое дѣйствованіе къ очищенію, или засоренію общества. Но для духовнаго вѣдомства такое дѣйствованіе неудобно.

Положимъ, что судится причетникъ за проступки, противные благоповеденію, что онъ не признавъ рѣшительно виновнымъ, но что въ обстоятельствахъ дѣла есть признаки виновности его, и что немалое число честныхъ прихожанъ отозвались о поведеніи его неодобрительно. Если это, по закону о не оставленіи въ подозрѣніи, оставлено будетъ безъ вниманія и забыто, то онъ вслѣдъ затѣмъ можетъ прокрасться въ священнослужительскую степень недостойно и ко вреду службы, противъ чего, конечно, должна быть взята осторожность. Осторожность же должна состоять въ томъ, чтобы открывшееся въ дѣлѣ было замѣчено и перешло въ клировую вѣдомость.

Такого дѣйствованія требуютъ апостольскія правила о священнослужителѣ: подобаетъ ему свидѣтельство добро имѣти отъ вѣншихъ (1 Тим. III, 7), то-есть пользоваться добрымъ мнѣніемъ въ обществѣ. Слѣдственно если о членѣ причта низшей степени обнаружилось не доброе мнѣніе въ обществѣ, то сіе

должно быть замѣчено, дабы онъ не былъ допущенъ въ священнослужительскую степень, доколѣ не очистится отъ замѣчанія, заслуживъ доброе мнѣніе въ обществѣ“ (810).

Приведенныя соображенія святителя показали неудовлетворительность предположенныхъ измѣненій въ духовномъ судѣ примѣнительно къ уставамъ 20 ноября. Дальнѣйшее разсмотрѣніе вопроса о примѣненіи судебныхъ уставовъ въ церковному управленію и суду поручено было особому комитету, председателемъ котораго былъ архіепископъ тверской Филофей.

Основная мысль всѣхъ преобразованій мнувшаго царствованія—предоставленіе русскому обществу правъ самоустроенія и самоуправленія въ шестидесятыхъ годахъ проведена была и въ жизнь духовенства. Выступъ съ учрежденіемъ създовъ духовенства во многихъ епархіяхъ, начиная съ кievской, введены выборы благочинныхъ. Митрополитъ Филаретъ къ выбору благочинныхъ самимъ духовенствомъ отнесся съ несочувствіемъ и недоверіемъ, которыя частью возбуждались тѣмъ, что извѣстная ему праттва представляла неудачные опыты примѣненія выборнаго начала. Въ запискѣ, составленной 10 января 1866 года онъ писалъ: „въ Россіи усидена способность и смѣлность перенимать чужое, для себя новое, прельщаются, не останавливаются подумать, годится ли это для насъ, и какъ надежнѣе можетъ быть исполнено; поспѣшно приступаютъ къ дѣлу, и производятъ только призракъ безъ содержанія, безъ силы и безъ плода“.

Съ нѣкотораго времени громко проповѣдуются и на дѣлѣ распространяются гласность и выборное начало. Духовенство видитъ и говоритъ: и намъ надобны гласность и выборное начало. Преосвященные даютъ предписанія о примѣненіи выборнаго начала въ благочиннымъ; священники пишутъ и печатаютъ въ епархіальныхъ вѣдомостяхъ наставленія, какъ это производить; предвѣщаютъ неудачные первые опыты, общаются лучшіе результаты; разсуждаютъ о правѣ и о счетѣ голосовъ; назначаютъ баллотировки, не надѣясь открыто получить прямодушное слово; составляютъ законъ о създахъ благочинныхъ; епархіальное начальство учреждаетъ для благочинныхъ особую оффиціальную печать, не обращая вниманія на то, что это принадлежитъ высшей власти. Но нѣкоторые преосвященные уже разочаровались въ опытахъ сего рода; нѣкоторые остаются въ недоумѣніи. Слѣд-

ственно, вопросъ о выборѣ благочинныхъ имѣетъ нужду въ изслѣдованіи.

Какъ выбираемы были благочинные прежде? Архіерей старался лично узнавать преимущественно способныхъ и благонадежныхъ священниковъ, видя ихъ у себя по дѣламъ службы, и во время обозрѣнія епархіи; при случаѣ приобрѣталъ о такихъ свѣдѣнія отъ благочинныхъ и почетныхъ прихожанъ, и такимъ образомъ имѣлъ, хотя не всегда, готовыхъ кандидатовъ на случай вакансій благочиннаго, сверхъ того принималъ въ разсужденіе мнѣніе консисторіи. Такимъ образомъ набираемы были благочинные, не рѣдко такіе, которые на много лѣтъ обвѣщивали начальство отъ труда новаго избранія, и при возрастающей опытности, имѣли сильное вліяніе на усовершеніе подвѣдомыхъ въ дисциплинѣ, нравственности и усердіи къ дѣламъ службы.

Можно ли подобнаго вліянія ожидать отъ благочинныхъ, которые созданы своими подчиненными посредствомъ баллотированія, и которыхъ благочинническая жизнь ограничена тремя, или пятью годами?

Одинъ преосвященный спросилъ прямодушнаго и откровеннаго священника: будутъ ли лучше прежнихъ благочинные, набираемые подвѣдомыми? Онъ отвѣчалъ: для насъ лучше, а для васъ хуже. Что это значитъ? То, что мы преимущественно будемъ выбирать не ревностныхъ и строгихъ въ правдѣ, а снисходительныхъ и слабыхъ, которые покрывали бы наши недостатки, и не доносили вамъ о нашихъ безпорядкахъ. Другой преосвященный назначилъ для опыта выборы благочиннаго въ двухъ округахъ, и послалъ для наблюденія за ними довѣренное лицо протоіерея. По исполненіи, преосвященный спросилъ своего довѣренняго: правильно ли произошли выборы? Сей отвѣчалъ: въ одномъ изъ двухъ округовъ священникъ, дилево ниашій другежъ по достоинству, но искательный, посредствомъ разныхъ внушеній, обѣщаній, угощеній, приготовилъ было такое сильное большинство голосовъ въ свою пользу, что едва ли можно было бы противостоять ему, еслибы не пришелъ на помощь нечаянный случай. Къ назначенному для выбора дню сей священникъ съдался такъ боленъ, что не могъ присутствовать въ выборномъ собраніи. Довѣренный преосвященнаго, воспользовавшись его

отсутствіемъ, разбилъ соумышленіе, и произвелъ правильный выборъ. Въ другомъ округѣ готовилось подобное, но не въ такой силѣ, и довѣренный преосвященнаго съ меньшимъ затрудненіемъ расположилъ избирателей къ безпристрастному выбору.

Нѣкто изъ высшей государственной службы, обладающій глубокими свѣдѣніями въ предметахъ управленія съ характеромъ свободолюбія, сказалъ одному изъ архіереевъ, что для поставленія епархіальнаго управленія въ болѣе удовлетворительное положеніе полезно было бы къ нѣкоторымъ должностямъ примѣнить выборное начало. Архіерей отвѣчалъ, что нѣкоторые дѣлають опыты примѣненія сего начала къ должности благочиннаго. На сіе сказалъ собесѣдникъ: я разумѣю должности члена консисторіи, духовнаго правленія, депутата, а не благочиннаго. Благочинный есть довѣренное лицо архіерея. Странно было бы начальнику имѣть своимъ довѣреннымъ лицомъ не того, кому онъ довѣряетъ, а того, кому довѣряють другіе. Благочинный есть око архіерея въ надзорѣ. Естественна ли, чтобы пришли посторонніе и вставили начальнику глазъ? Вотъ не свѣтлая сторона выборнаго начала въ приложеніи къ благочиннымъ. Не покажутъ ли свѣтлотѣ, которые постарались открыть ее прозорливымъ разсужденіемъ и опытомъ, а не увлеклись мелькающимъ блескомъ современныхъ мнѣній“ (834). Во второй половинѣ шестидесятыхъ годовъ наше церковное правительство обратило особенное вниманіе на устройство церковно-приходскихъ библіотекъ. Еще въ 1832 году Св. Синодомъ былъ изданъ указъ о библіотекахъ приходскихъ церквей. Но библіотеки заводились медленно, главною причиною чего было несочувствіе къ этому дѣлу церковныхъ старостъ. Въ шестидесятыхъ годахъ послѣдовали повторительные указы Св. Синода, и высказана была мысль, что приходскія библіотеки должны служить не приходскому духовенству только, но и приходскимъ паствамъ, развивать въ нихъ любовь къ чтенію духовныхъ книгъ, чрезъ что упрочится дѣло религіозно-нравственнаго просвѣщенія народа. Святитель Филаретъ признавалъ потребность въ церковныхъ библіотекахъ настоятельно. Въ отношеніи къ оберъ-прокурору Св. Синода о составленіи при церквахъ библіотекъ, отъ 26 мая 1867 года, митрополитъ писалъ: „потребность церковной библіотеки настоятельна, какъ для поддержанія и возвышенія образованія приход-

скаго духовенства, такъ и для назиданія народа, и потому должна быть удовлетворена неотлагательно, хотя на первый разъ въ самомъ ограниченномъ размѣрѣ“ (886). Онъ составилъ списокъ нужнѣйшихъ для библиотекъ церковныхъ книгъ, раздѣливъ его на три разряда и въ своемъ предложеніи консисторіи указалъ нѣкоторыя мѣры для успѣшнаго заведенія приходскихъ библиотекъ. 1) „Списокъ книгъ, назначаемыхъ въ составъ церковной библиотеки, раздать по церквамъ, кромѣ домовыхъ и приписныхъ, не имѣющихъ причтовъ. 2) Предписать благочиннымъ, чтобы побуждали священниковъ приобрѣтать въ церковь назначенныя книги, сначала поставленные въ первомъ разрядѣ, а потомъ постепенно и прочія, и къ сему располагать церковныхъ старостъ; для чего представлять имъ, что учрежденіе церковной библиотеки относится и къ пользѣ прихожанъ, потому что изъ отеческихъ книгъ могутъ быть читаемы поученія въ церкви, и нѣкоторыя книги, напримѣръ житія святыхъ, прихожане могутъ читать или слушать чтеніе оныхъ въ домахъ членовъ причта въ праздничные дни. 3) Благочиннымъ предписать также, чтобы при обзорѣннн церквей въ концѣ текущаго года, обратили вниманіе на состояніе церковныхъ библиотекъ, и донесли, въ которыхъ церквахъ составленіе библиотекъ идетъ преимущественно успѣшно, и которыя наиболѣе въ семъ отстали отъ другихъ, особенно при нескудномъ ихъ положеніи. 4) Поставить въ обязанность священникамъ изъ имѣющихся въ церкви отеческихъ книгъ поученія и читать оныя при богослуженіи, въ установленное время. 5) Совѣтовать священникамъ и прочимъ членамъ причта, въ праздничные дни учреждать въ домахъ чтеніе душеполезныхъ книгъ, къ слушанію которыхъ приглашать желающихъ изъ прихожанъ, въ чемъ нѣкоторыми священниками сдѣланы уже опыты съ добрыми успѣхами“ (886).

Съ полнымъ сочувствіемъ отнесясь къ учрежденію церковно-приходскихъ библиотекъ, святитель далеко не съ сочувствіемъ встрѣтилъ мысль объ изданіи ежемѣсячнаго журнала общепонятныхъ сочиненій религіозно-нравственнаго содержанія. Въ замѣчаніяхъ на программу этого журнала, писанныхъ въ августѣ 1866 года, митрополитъ высказываетъ между прочимъ слѣдующее: „О богослуженіи и о обрядахъ писано много до пресыщенія, но не привлекательно. Нужно ли еще? И будетъ ли это занимательно

и назидательно? Жизнеописаній святыхъ также много печатается нынѣ. Притупленное такимъ образомъ вниманіе удобно ли возбудить искусствомъ сочиненія? И о святыхъ московской не разъ писано съ изысканіемъ. Найдется ли новое, занимательное, назидательное? Изъясненіе изреченія Св. Писанія и размышленія о нихъ бросить въ смѣсь обидно. Поученій слишкомъ много печатается въ новременныхъ изданіяхъ и епархіальныхъ вѣдомостяхъ, и едва ли не большею частію такія, которыя не охотно дочитываются. Есть ли способъ писать поученія по нынѣшнему времени, по людямъ, по сердцу? О, еслибы его нашли и употребили! Предполагается указаніе книгъ, издаваемыхъ для чтенія народа. Много ихъ. Укажите достойныя указанія. Если критиковать ихъ, то надобно писать много и разгнѣвать издателей, едва ли съ надеждою остеречь читателей*. Митрополитъ находить и излишнимъ изданіе ежемѣсячнаго журнала общепонятныхъ религиозно-нравственныхъ сочиненій при существованіи подобнаго:—Душеполезнаго чтенія, говоря, „что лучше поддерживать одно изданіе сочиненіями болѣе артельными и занимательными, болѣе обезпечивающими успѣхъ и пользу, и освобождающими издателей отъ необходимости тонкую книжку наполнять сказаніями о грубыхъ порокахъ и безобразныхъ поступкахъ людей необразованныхъ, излагаемыми столь же грубымъ и безобразнымъ языкомъ“ (862). Далѣе святитель сильно высказывается противъ употребленія простонароднаго языка въ сочиненіяхъ, назначенныхъ для общедоступнаго чтенія. „Говорятъ: это популярно: да популярно въ томъ случаѣ, если, вмѣсто прогресса отъ необразованности къ образованности, хотятъ вести народъ попятнымъ движеніемъ отъ образованности къ необразованности. Этотъ антипрогрессъ началъ было являться даже на церковной каедрѣ въ одной изъ епархій, и къ оскорбленію не только вкуса, но и нравственнаго и благочестиваго чувства, въ печатной проповѣди можно было читать слѣдующее, и подобное слѣдующему: *надо крестить младенца—надо идти къ попу съ виномъ*. Благодареніе начальству, что такія поученія не долго оглашали храмы и вскорѣ перестали являться въ печати. Можно говорить понятно для самыхъ простыхъ людей съ сохраненіемъ чистаго и правльнаго языка, безъ обиды грамматикѣ и логикѣ. Когда писатель или наставникъ говоритъ простолюдинамъ языкомъ правильнымъ

и степеннымъ, они чувствуютъ себя ниже его, и располагаются ко вниманію и уваженію. А когда онъ поддѣлывается подъ ихъ грубое изломанное нарѣчіе, тогда они видятъ его ниже себя, потому что подражатель естественно ниже подражаемаго, и вниманію ихъ представляется не возвышенная идея наставника, а пошлый видъ актера, представляющаго ихъ быть (862)⁴. Противъ изданія журнала общепонятныхъ религіозныхъ сочиненій митрополитъ высказываетъ и то соображеніе, что изданіе подобнаго рода и не обѣщаетъ успѣха, когда духовные журналы едва пріобрѣтаютъ столько подписчиковъ, чтобы продолжать дѣло съ нуждою, и не дойти до необходимости прекратить изданіе, и потребуетъ отъ редакціи много осмотрительности и предусмотрительности.

Спасеніе драгоценной жизни Государя Императора отъ руки злодѣя 4 апрѣля 1866 года возбудило среди членовъ св. Синода мысль: событіе 4 апрѣля увѣковѣчить въ памяти народа ежегоднымъ торжественнымъ по всей Россіи богослуженіемъ съ крестнымъ ходомъ. Святитель Филаретъ, глубокія патріотическія чувства котораго такъ сильно высказались въ всеподданнѣйшихъ письмахъ къ Государю Императору по поводу этого событія⁵), не раздѣлялъ мысли о всегдашнемъ церковномъ воспоминаніи 4 апрѣля. Въ письмѣ къ оберъ-прокурору Св. Синода 22 апрѣля 1866 года онъ писалъ: „Долженъ русскій народъ помнить 4 ап-

⁵) Митрополитъ писалъ два письма къ Государю Императору, первое 6 апрѣля, съ выраженіемъ чувствъ благодаренія Господу за избавленіе Его Величества отъ угрожающей опасности, другое въ отвѣтъ на письмо Его Величества. Во второмъ письмѣ обращаетъ на себя вниманіе слѣдующее мѣсто: «Заботливая мысль Вашего Величества о томъ, что сестра ваша не принадлежитъ къ православной церкви, свойственна любви къ православію и къ присной душѣ... Можетъ быть не благо- временно теперь представить вашему вниманію событіе, довольно вѣрно мнѣ извѣстное. Недавно жила въ Москвѣ одна больная, искренно преданная православію, которой по временамъ видѣлись нѣкоторые усопшіе и съ нею молились, подкрѣпляли ея терпѣніе, а иные просили молитвы о себѣ. Однажды между ними она увидѣла протестантскаго пастора, котораго прежде знала, который очень благорасположенъ былъ къ православію, но остался не присоединенный къ православной церкви. Видящая спросила его: «Зачѣмъ ты здѣсь? ты не нашъ». Онъ отвѣчалъ: «Нѣтъ, вашъ. Въ предсмертные часы моей жизни мнѣ явился преподобный Сергій и помазалъ меня святымъ муромъ». Можно ли утверждать, что это истина? Но и наоборотъ, можно ли доказать, что это мечта» (853).

рѣя, съ благодареніемъ Богу за сохраненіе царя, съ молитвою о будущемъ его сохраненіи, съ неугасающею ревностію къ охраненію царя и къ конечному истребленію крамолы. 4 апрѣля приносить съ собою два воспоминанія. Впервыхъ, воспоминаніе чудеснаго сохраненія жизни Благочестивѣйшаго монарха. Сохранить сіе въ живой памяти народа и желательно и полезно. Ввторыхъ, страшное и горькое воспоминаніе, что была на Руской землѣ жестокая крамола, поднявшая дерзкую руку противъ монарха. Надобно ли сямъ воспоминаніемъ торжественно поражать русское сердце? Надобно ли каждой годъ торжественно напоминать народу, что возможно возстаніе противъ царя, которое онъ прежде почиталъ невозможнымъ? На сіи вопросы знаменательно отвѣтствуетъ высочій примѣръ въ Божѣ почившаго Государя Императора Николая Павловича. За свое особеннымъ провидѣніемъ Божиимъ сохраненіе, 14 декабря, онъ, ежегодно, совершалъ благодарственное молебствіе въ своей придворной церкви; но всенароднаго церковнаго торжества по сему событію не учредилъ.

Посильная ревность моя о томъ, чтобы чистая преданность православныхъ россіянъ Благочестивѣйшему Самодержцу не потерпѣла нѣкоего ущерба отъ смутныхъ впечатлѣній, побуждаетъ меня покорнѣе просить ваше сіятельство представить вышележающія мысли на разсужденіе членовъ Св. Синода, и, если нужно будетъ, довести оныя до высочайшаго свѣдѣнія Его Императорскаго Величества“ (851)“).

Съ осторожностію относясь къ установленію новыхъ празднествъ въ память какихъ-либо событій прошлой или современной жизни, святитель Филаретъ особенно ревновалъ о строгомъ соблюденіи установленныхъ церковью праздниковъ. Въ шестидесятыхъ годахъ нѣкоторыя предположенія и распоряженія гражданской администраціи давали поводъ митрополиту писать сильныя представленія о не нарушимомъ сохраненіи постановленій относительно праздничныхъ дней. Въ 1864 году московскій генералъ-губернаторъ М. А. Офросимовъ конфиденціальнымъ отношеніемъ, отъ 4 апрѣля, просилъ митрополита доставить ему,

*) Письмо это оказалось несвоевременнымъ; 14 апрѣля послѣдовало высочайшее соизволеніе на учрежденіе ежегоднаго церковнаго торжества 4 апрѣля.

для сообщенія министру императорскаго двора, заключеніе, по представленію директора театровъ, графа А. М. Борка о дозволеніи открыть въ Москвѣ русскіе спектакли съ четверга св. недѣли, для усиленія сборовъ дирекціи императорскихъ театровъ, такъ какъ публичныя увеселенія и зрѣлища для простаго народа повсемѣстно въ имперіи допускаются во всю недѣлю св. пасхи, и въ Петербургѣ высочайше разрѣшено русскіе спектакли на театрахъ начинать съ четверга св. недѣли. Отвѣчая на это отношеніе генералъ-губернатора, митрополитъ писалъ: „Въ книгѣ апостольскихъ и церковныхъ правилъ кареагенскаго собора, въ правилѣ 72, сказано: „подобаетъ просити (христіанскихъ царей) также и о семъ, да воспретится представленіе позорищныхъ игръ въ день воскресный и въ прочіе свѣтлыя дни христіанскія вѣры.

Уже много нарушеній сего правила допущено: по крайней мѣрѣ оно сохраняется донинѣ въ Москвѣ ненарушимымъ для величайшаго изъ праздниковъ христіанскихъ, для недѣли святыхъ пасхи, которую православная церковь семидневно правдываетъ какъ одинъ день, и повелѣваетъ вѣрному народу во всѣ дни проводить въ церкви. Итакъ, извольте видѣть, что церковное правило обязываетъ меня смиренно просить Государя Императора, чтобы во всю недѣлю пасхи театральныя зрѣлища оставались, какъ прежде, запрещенными. Можетъ быть противъ сего представится возраженіе, что уже допущены въ дни пасхи нѣкоторыя народныя увеселенія на площади. На сіе отвѣтствовать должно, во-первыхъ, что одно нарушеніе правила не служитъ оправданіемъ другому нарушенію; во-вторыхъ, допущены на площадяхъ развлечения безвредныя, прогулка и качели. прочее вралось по невниманію; театральныя же зрѣлища часто бываютъ неблагоприличны, такъ что благорасположенные люди бояться допускать дѣтей видѣть оныя. Что касается до примѣра Петербурга, я поставляю предѣломъ моего сужденія о настоящемъ предметѣ предѣлы вѣрной мнѣ епархіи, и обязаннымъ себя признаю свидѣтельствовать, что Москва, городъ по преимуществу русскій и православный, среда отчины русской, особенно требуетъ охраненія древнихъ нравственныхъ обычаевъ, сохраненныхъ въ его населеніи. Московскій народъ, во дни пасхи, ходитъ въ церковь не только къ богослуженію, но и

между временемъ богослуженія посѣщаетъ древніе кремлевскіе храмы, цѣлуетъ святыню, разсматриваетъ древнія иконы и стѣнописаніе и по сямъ книгамъ, писаннымъ вмѣсто буквъ, лицами прододжаетъ учиться благочестію, и потому получить неприятое впечатлѣніе, когда его въ сія свѣтлые дни будутъ манить изъ церкви въ театръ“ (744).

Въ 1865 году, при открытіи подписки на пятипроцентный заемъ съ выигрышами, сроки денежныхъ взносовъ государственной банкѣ назначилъ на 2 и 3 января, 2 февраля и 1, 2 и 3 апрѣля (четвергъ, пятницу и субботу страстной недѣли). Это распоряженіе въ Москвѣ было встрѣчено съ большимъ неудовольствіемъ. Московское общество обращалось къ Ламанскому съ объясненіемъ, что назначенные дни для взноса 1, 2 и 3 апрѣля падаютъ на четвергъ, пятницу и субботу страстной недѣли, когда и чиновники и народъ отлагаютъ житейскія дѣла и посвящаютъ время говѣнію и молитвѣ. Не могъ оставаться равнодушнымъ къ такому распоряженію и первосвятитель Москвы ¹⁰⁾. Въ январѣ онъ шлетъ донесеніе Св. Синоду о безцеремонномъ распоряженіи государственнаго банка съ церковными праздниками, въ которомъ пишетъ: „Ропотъ народа указалъ мнѣ на № 282 „Московскихъ Вѣдомостей“ и въ немъ на выписку изъ Торговаго Сборника, отъ слова до слова слѣдующую: „Многимъ кажется страннымъ, почему государственный банкъ такъ безцеремонно распорядился съ нашими церковными и гражданскими праздниками, назначивъ для взносовъ, напримѣръ: 2 и 3 января, 2 февраля (Срѣтеніе), 1, 2 и 3 апрѣля (четвергъ, пятницу и субботу страстной недѣли) и т. д. Онъ этимъ самовольно лишаетъ служащихъ банка и публику по закону принадлежащихъ имъ дней отдохновенія, и препятствуетъ исполненію ихъ христіанскихъ обязанностей, особливо въ дни, посвященные воспоминанію страданій Спасителя“.

¹⁰⁾ Объ этомъ пишетъ П. С. Казанскій въ письмахъ своему брату. По его словамъ раскольники поступили рѣшительнѣе. Они объявили письменно московскому отдѣленію банка, что хотя за не внесеніе денегъ и положено уничтоженіе билетовъ, но они не смотря на сіе не хотятъ признать законною мѣру относительно 1, 2 и 3 апрѣля, ибо никакая сила не заставитъ ихъ въ это время толкаться по банкамъ для взноса денегъ. См. «недавнее прошлое по письмамъ современника» Прав. Обзор. 1883 г. № 9

Итакъ, многіе изъ народа жалуются на сіе распоряженіе, нарушающее вдругъ и заповѣдь Божию, и церковныя правила, и государственный законъ. Ревнителемъ противъ сего является даже Торговый Сборникъ. Послѣ сего, очевидно, было бы несообразно съ обязанностями православнаго епископа смотрѣть на сіе холодно и безучастно.

Посему долгомъ поставлю Святѣйшему Синоду, высшему въ православно - россійской церкви охранителю достоинства церкви и на религіи основанной правственности народа благопочтительнѣйше донести о семъ на благоразсмотрѣніе“ (777). Въ половинѣ шестидесятыхъ годовъ святителю Филарету пришлось принимать живѣйшее участіе въ дѣлѣ, которое вначалѣ могло возбуждать свѣтлыя надежды въ членахъ православной церкви — движеніе англо-американской церкви къ оближенію съ православною. Къ возбужденному въ это время вопросу о соединеніи церквей святитель отнесся съ отличавшею его осторожностію, не увлекаясь самъ неосновательными надеждами и не подавая повода къ увлеченію другимъ, зорко предусматривая всѣ затрудненія, какія лежали на пути церковнаго единенія. Получивъ изъ писемъ протоіерея посольской церкви въ Лондонѣ свѣдѣнія по дѣлу соединенія англиканской церкви съ православною, митрополитъ въ январѣ 1864 года писалъ оберъ-прокурору Ахматову: „Мысль о соединеніи церквей, засвѣтившаяся, какъ заря, на западѣ, не останется ли только западною, вечернею зарею или перейдетъ въ восточную въ надеждѣ болѣе свѣтлаго утра? Ты вѣси Господи! Уже, теперь же, со свѣтомъ является и туманъ. Искатели единенія говорятъ о исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына. „Церковь греческая допускаетъ filioque“. Неправда. „Только справедливо поступаетъ, что внесеніе этихъ словъ въ никейскій символъ вѣры находить незаконнымъ вторженіемъ“. И это не вѣрно. Дѣло не въ томъ, въ какой строкѣ помѣстить filioque, въ строкѣ никейскаго символа вѣры, или въ строкѣ какого нибудь другаго изложенія вѣры. Дѣло въ томъ, что православная церковь твердо держитъ слова Христа Спасителя: *Духъ истинны, иже отъ Отца исходитъ*; утверждаетъ, что къ словамъ Христовымъ не нужно и не должно прибавлять ничего ни въ символѣ вѣры, ни внѣ его; что слова Христовы, безъ сомнѣнія, содержатъ полное и достаточное изложеніе истины. Изъ

сего видно, что къ единенію привлечь хотять не точнымъ и искусственно придуманнымъ толкованіемъ православнаго ученія. Путь ли это къ единенію? Путь ли это, по крайней мѣрѣ, къ установленію взаимнаго довѣрія между двумя сторонами, совѣщающимися о единеніи.

Вотъ еще изреченіе искателей единенія: „Наша церковь центръ общенія для всѣхъ прочихъ христіанскихъ обществъ въ свѣтѣ. На сіе православный христіанинъ можетъ сказать: мы думаемъ, что истинный центръ всего христіанства есть Богочеловѣкъ Христосъ. Христіанскій Римъ вздумалъ поставить себя центромъ всѣхъ христіанскихъ обществъ, и для сего прінскалъ нѣкоторую опору въ первоверховномъ апостолѣ Петрѣ. На чемъ опирается ваша церковь, поставляя себя центромъ для христіанскихъ обществъ въ свѣтѣ? Когда вы поставяете вашу церковь центромъ, всѣ прочія христіанскія церкви представляете планетами, которыя, обыкновенно, подчинены центральной силѣ. Итакъ, примѣчаете ли вы, что такимъ образомъ приглашаете другія церкви не къ единенію, а къ подчиненію. Если такія неудобосоставленныя разсужденія встрѣчаются, когда мы только помышляемъ вступить на путь единенія, много ли они общаются впередъ? Призовемъ единаго пастыря единаго стада, чтобы онъ просиѣщалъ раздѣленные стороны и отрывалъ имъ воззрѣнія и представленія, ведущія на стези мира и единеніе съ прощеніемъ и взаимнымъ терпѣніемъ и любовью. Иавѣстіе, что англо-американская церковь подала руку общенія церкви російской, дозволивъ священнослужителю ея пользоваться святлищами, требуетъ вниманія и дополненія. Если православный священникъ совершилъ литургію на престолѣ англо-американской церкви, сего нельзя признать правильнымъ. Это случай не непредвидимый; и православнымъ священникамъ надлежало имѣть на сей случай наставленіе отъ духовнаго начальства“ (729).

Въ 1864 г. прибылъ въ Россію американскій пасторъ Юнгъ, которому нѣкоторыми американскими епископами поручено было ознакомиться ближе съ основными правилами, обрядами православной церкви и установить постоянныя сношенія между іерархіями съ цѣлію сближенія американской церкви съ православною. Оберъ-прокуроръ Св. Синода Ахматовъ присовѣтовалъ Юнгу начать ознакомленіе съ православіемъ съ Москвы. О

пребываніи Юнга въ Москвѣ и сношеніяхъ его съ митрополитомъ Филаретомъ интересныя подробности сообщаются въ дневникъ преосвященнаго Леонида¹¹⁾. Официальныя бумаги, писанныя святителемъ о сношеніяхъ его съ Юнгомъ, даютъ болѣе точныя и опредѣленныя свѣдѣнія о переговорахъ по дѣлу соединенія американской церкви съ русскою. Первая бесѣда Юнга съ митрополитомъ въ присутствіи двухъ Московскихъ викаріевъ, графа Алексѣя Васильевича Бобринскаго и руководителя англичанъ въ Москвѣ М. М. Сухотина была 29 марта, а вторая 1 апрѣля. Въ письмахъ оберъ-прокурору Св. Синода отъ 31 марта и 3 апрѣля митрополитъ сообщаетъ свѣдѣнія о своихъ бесѣдахъ съ Юнгомъ. Не передавая содержаніе этихъ бесѣдъ, которыя могутъ представлять болѣе догматическій интересъ¹²⁾, укажемъ на тѣ результаты, къ которымъ привели святителя переговоры его съ Юнгомъ. „1) Открыть прямыя сношенія іерархіи съ іерархіею вдругъ неудобно. 2) Можно нѣкоторымъ лицамъ, съ той и другой стороны, открыть частную переписку, которая была бы известна іерархіи, но не поступала въ общественную гласность. 3) Предположить съ обѣихъ сторонъ вопросы, требующіе объясненій, но и о нихъ написать и взаимно сообщить статьи. Получающая сторона будетъ рѣшать, которая изъ нихъ можетъ быть напечатана безпрепятственно и съ пользою. 4) Г. Юнгъ предложилъ перевести и напечатать въ синодальной типографіи американскую литургію, которая ближе къ восточной, нежели англиканская, потому что содержитъ призываніе Св. Духа предъ освященіемъ даровъ, чего нѣтъ въ англиканской. Какъ уже напечатаны на русскомъ языкѣ литургіи армянская и коптская, то признается возможнымъ напечатать и американскую, только въ синодальной типографіи“ (741).

Изъ Москвы Юнгъ отправился въ Петербургъ, гдѣ имѣлъ собесѣдованіе съ членами Св. Синода въ синодальной палатѣ. Осторожный митрополитъ Филаретъ усмотрѣлъ въ этомъ обстоятельстве неосторожность. „Что пресвитеръ Іоаннъ вынесетъ

¹¹⁾ Дневникъ преосвященнаго Леонида, викарія Московскаго, впослѣдствіи архіепископа Ярославскаго въ приложеніи къ книгѣ: записки о жизни м. Филарета. Сущкова, XXVII.

¹²⁾ Бесѣды главнымъ образомъ касались 39 членовъ англиканской церкви.

изъ Россіи пріятное впечатлѣніе, писалъ онъ 13 апрѣля высокопреосвященному митрополиту Исидору, то извѣстно ннѣ, какъ отъ васъ, такъ и другимъ путемъ.

Введеніе его въ синодальную палату, и въ ней собесѣдованіе съ членами Св. Синода, онъ нашель для себя нечаянностію. Видно, и онъ имѣлъ ту мысль, которая представлена была вашему высокопреосвященству въ моей первой запискѣ о сношеніи съ нимъ,—ту мысль, что открытіе прямыхъ сношеній іерархіи съ іерархією вдругъ неудобно. Происшедшее имѣеть наглядный видъ оофициальнаго пріема. Если пресвитеръ Іоаннъ провозгласить, что онъ введенъ былъ въ присутственную палату Святѣйшаго Синода, и здѣсь представленъ членамъ Св. Синода; это, вѣроятно будетъ пріятно епископамъ, посылавшимъ его; а осторожные, можетъ быть, увидятъ въ семъ послѣдшій шагъ, и еще болѣе опасаться можно непріятнаго на сіе вора соправославной намъ греческой іерархіи. Пресвитеръ могъ бы посѣтить членовъ Св. Синода въ домахъ ихъ, или увидѣть въ вашемъ домѣ. Если вы изволили признать справедливымъ, что прямо сношеніе іерархіи съ іерархією неудобно, то съ сямъ не было ли бы сообразнѣе то, чтобы вы не предлагали себя посредникомъ переписки о примирительныхъ статьяхъ? Ибо, переписка съ первенствующимъ членомъ Св. Синода не есть ли сношеніе прямое, со стороны російской іерархіи? Первенствующій епископъ американской церкви не предложилъ того, что предлагаете вы, и что весьма пріимчательно, не подписалъ грамоты, а поручилъ сіе своему викарію. Сношенія между двумя независимыми одна отъ другой церквями должны быть на правахъ равенства и взаимности. Посему не лучше ли было бы съ пресвитеромъ Іоанномъ поставить въ сношеніе пресвитера петербургскаго, или профессора Осинина¹³⁾. Вы наблюдали бы за сношеніями; но ответственность за нихъ падала бы только на лице сносящееся, а не на іерархію“ (746). Далѣе въ письмѣ къ митрополиту святитель Филаретъ налагаетъ свои мысли объ устройствѣ православной церкви въ Америкѣ. „Устроить православную церковь въ Нью-Йоркѣ, гдѣ нѣтъ православныхъ прихожанъ, было ли бы согласно

¹³⁾ Осининъ, Ив. Терент., профессоръ богословія въ Петербургской академіи, впоследствии начальникъ женскихъ гимназій вѣдомства императрицы Маріи.

съ правилами церковными? И благословно ли строить ее, какъ бы на показъ американцамъ? И удобно ли избрать священнослужителя, который бы соотвѣтствовалъ особенностямъ обстоятельствъ? Пресвитеръ Юнгъ желаетъ парижскаго протоіеря Васильева; но это не значило ли бы одно строить, а другое разстроить? Думаю, соотвѣтствовалъ бы требованію протоіерей Янышевъ, или же Яхонтовъ, если судить о послѣднемъ по письмамъ къ отступнику отъ православія. Впрочемъ, и удобство и право судить о нихъ принадлежатъ вамъ. Въ Вашингтонѣ устроить православную церковь, при православномъ консульствѣ, было бы въ порядкѣ. Но можетъ быть здѣсь она менѣе соотвѣтствовала бы той цѣли, для которой желаютъ имѣть ее въ Нью-Йоркѣ. И потребности, и церковнымъ правиламъ, и достоинству россійской церкви и россійскаго правительства болѣе соотвѣтствовало бы устройство русско-православной церкви въ Калифорніи, гдѣ много русскихъ живутъ безъ священника и безъ таинствъ, и не получивъ вскорѣ православной церкви, нелегко отпадутъ отъ православія ¹⁴⁾ (746). Въ заключеніе письма святитель высказываетъ: „Не преиду молчаніемъ и предположеніе пересылать письма чрезъ консула. Это можетъ быть принято американскимъ духовенствомъ за официальность гражданскую, и за признакъ зависимости отъ нея движенія церковнаго. Тамъ хотятъ видѣть свободное церковное движеніе; и надобно, чтобы такъ видѣли.

Просите, что я свободно излагаю мои недоумѣнія. Въ дѣлѣ, требующемъ осторожности, лучше избытокъ предварительныхъ думъ, нежели недостатокъ“ (746) ¹⁵⁾.

¹⁴⁾ Не разъ святитель Филаретъ указывалъ на необходимость устройства православной церкви въ Америкѣ. Вопросъ о необходимости устройства православной церкви въ Америкѣ возбужденъ былъ и дѣйствіями бывшаго діакона при русской миссіи въ Аѳонахъ Агапія Гончиренко. Этотъ Агапій, бѣжавшій изъ Аѳонъ и получившій посвященіе въ іереи гдѣ-то въ Греціи, прибылъ въ Америку и совершилъ тамъ первую литургію. Агапія приняты въ Америкѣ за представителя православной церкви и нашему церковному правительству пришлось разубѣждать американцевъ въ представительствѣ Агапія.

¹⁵⁾ Осторожности въ дѣлѣ, о которомъ пишетъ святитель, требовали и нѣкоторыя обстоятельства. Въ замѣчаніяхъ митрополита при чтеніи писемъ лондонскаго протоіеря Е. И. Попова мы встрѣчаемъ слѣдующее замѣчаніе: «Православный архимандритъ Филиппъ англиканскими духовными приглашенъ присутствовать

Мысль о соединеніи церкви американской съ русскою была только слабою вечернею зарею, которая не раздѣляла тумана несогласій, раздѣлявшихъ церкви. Вотъ что писалъ митрополитъ 4—11 іюня 1865 года оберъ-прокурору Св. Синода графу Толстому: „Въ письмѣ о протоіерея Попова, отъ 15 апрѣля сего 1865 года, останавливаютъ на себѣ вниманіе особенно слѣдующія показанія: I. По рассказамъ, вопросъ о единеніи церквей родился у американцевъ не вслѣдствіе глубоко сознанный потребности, а болѣе вслѣдствіе минутнаго увлеченія. II. Публика не приготовлена. III. Началось нѣчто въ родѣ реакціи. IV. Число православныхъ опредѣляется тамъ не сотнями, а десятками, кромѣ Калифорніи. V. Въ церковномъ журналѣ предложены четыре вопроса, изъ которыхъ первый слѣдующій: „что выше, власть лѣ вселенскаго собора, или власть національной церкви“? На это нельзя не замѣтить, что съ человѣкомъ, который предлагаетъ сей вопросъ, и слѣдственно почитаетъ возможнымъ отвѣтъ на ту и на другую сторону, едва ли можно рассуждать о единеніи церквей. Это походитъ на то, какъ еслибы кто спросилъ: что выше, власть государственная, или власть одной изъ частныхъ областей государства? Такіе вопросы могутъ родиться только въ соединенныхъ штатахъ отъ духа тамошнихъ постановленій. И что такое національная церковь? Царство Христово нѣсть отъ міра сего. Въ одной національности, въ одномъ царствѣ бываетъ не одна отдѣльная или частная церковь; а одна церковь можетъ быть въ нѣсколькихъ національностяхъ, во многихъ царствахъ. Вселенскій соборъ есть выраженіе вселенской церкви. Нужно ли спрашивать: частная церковь не выше ли вселенской?“ (794). Показавъ еще примѣры шаткости и неосновательности въ сужденіяхъ иностранныхъ богослововъ о *filioque*, о почитаніи иконъ, святитель заключаетъ: „Какъ вождѣнно соединеніе церквей! Но какъ трудно, чтобы движеніе къ нему парило чистымъ

при ихъ богослуженіи; и вслѣдствіе того ему приписано не только присутствіе, но и участіе, и сдѣлано заключеніе, что общеніе церквей уже есть *de facto*. Если сей случай, во сему разсказу, сдѣлается извѣстнымъ на востокѣ, впечатлѣніе отъ него не будетъ пріятное. Изъ сего надобно вынести наставленіе, съ какою осторожностію члены православной іерархіи должны опредѣлять свое сближеніе съ „инославыными“ (747).

стремленіемъ въ истинѣ, совершенно свободнымъ отъ пристрастія къ предъанятымъ мнѣніямъ“ (794).

Рядъ мнѣній и отзывовъ митрополита Филарета, писанныхъ въ 1864—1867 г., посвященъ вопросу, который въ то время обращалъ на себя вниманіе всего православнаго міра—вопросу о румынской церкви. Румынскій князь Куза, ища себѣ опоры въ рядахъ противниковъ православія, старался подчинить себѣ румынское православное духовенство и управленіе церковью. Враждебныя дѣйствія противъ православной церкви Куза началъ тѣмъ, что конфисковалъ греческіе монастыри въ княжествѣ, подчинилъ семинаріи свѣтскому управленію, уничтожилъ всѣ церковныя типографіи и старался ввести грегорианскій календарь. Въ февралѣ 1864 года оберъ-прокуроръ Св. Синода препроводилъ митрополиту Филарету копию съ донесенія консула въ Яссахъ Лекса, въ которомъ говорилось о враждебныхъ дѣйствіяхъ Кузы и высказывалась та мысль, что положеніе православія въ Молдо-Влахіи особенно прискорбно для насъ потому, что съ увеличеніемъ вліянія запада, наше собственное вліяніе все болѣе уничтожается и дѣлается почти ничтожнымъ. Въ отвѣтъ оберъ-прокурору митрополитъ 24 февраля писалъ: „Депеша изъ Яссъ 27 генваря представляетъ печальное положеніе православія, подъ гнетущею тягестію молдо-влахійскаго правительства. Вопіють противъ отнятія у духовенства вещественнаго достоянія, но не еще ли хуже ослабленіе и униженіе православнаго духовенства, преобладаніе надъ нимъ свѣтской власти, отнятіе у него училищъ и подчиненіе ихъ мирянамъ и униатамъ. И что значить, что не сильны противъ сего ни голосъ народа, ни голосъ хотя нѣкоторыхъ участвующихъ въ управленіи? Не то ли, что и народъ не сильно приверженъ къ православію? Въ такомъ случаѣ какая надежда? Введеніе грегорианскаго календаря можетъ быть пробою. Если это будетъ предпринято и совершится безъ большаго сопротивленія народа, то враги православія примутъ сіе за обезпечивающій ихъ знакъ, что они могутъ дѣйствовать необузданно и ненаказанно. Попадаи Господи люди твоя!“ (736).

Желая подчинить себѣ православную румынскую церковь, князь Куза привагалъ министру вѣроисповѣданій проекты новыхъ церковныхъ узаконеній, которые въ 1864 году получили утвержденіе. По этимъ узаконеніямъ православная румынская церковь,

находившаяся подъ іерархическимъ главенствомъ константинопольскаго патріарха, провозглашалась независимою. Управление румынскою церковью подчинено Синоду, названному генеральнымъ. Предсѣдательство въ Синодѣ предоставлено митрополиту валахскому во имя господаря; членами Синода назначены всѣ епископы румынскіе и по три депутата отъ каждой епархіи изъ священниковъ или мірянъ. Засѣданія Синода назначено происходить въ іюлѣ мѣсяцѣ одинъ разъ въ годъ; созываетъ Синодъ, предлагаетъ вопросы на его обсужденіе, присутствуетъ въ засѣданіяхъ и принимаетъ участіе въ его разсужденіяхъ министръ исповѣданій. Если Синодъ осмѣлится затронуть какой-нибудь вопросъ, непредложенный его обсужденію, то министръ закрываетъ засѣданіе. Рѣшенія Синода утверждаются господаремъ. Въ дополненіе къ этимъ правиламъ палата въ 1865 году утвердила законъ относительно назначенія епископовъ. По этому закону митрополиты и епископы избираются въ совѣтъ министровъ и, по представленію министра исповѣданій, утверждаются княземъ. Такимъ образомъ по этимъ законамъ управление церковью всецѣло перешло въ руки господаря. По полученіи извѣстія объ этихъ антиканоническихъ постановленіяхъ патріархъ Константинопольскій созвалъ въ апрѣлѣ 1865 года чрезвычайный соборъ, на которомъ было оставлено каноническое соборное постановленіе о существенномъ значеніи новоизданныхъ узаконеній и о самоуправствѣ румынскаго правительства въ церковныхъ дѣлахъ. Это соборное опредѣленіе было отправлено къ князю Кузѣ съ архимандритомъ Клеовуломъ. Но Куза не только не принялъ патріаршаго посла, но постыднымъ образомъ изгналъ его изъ Бухареста. Тогда въ Константинополѣ рѣшились обратиться къ содѣйствію русской церкви. Патріархъ Софроній вручилъ нашему посланнику въ Константинополь, для доставленія св. Синоду, официальное посланіе, въ коемъ просилъ мудраго сужденія, братскаго содѣйствія и принятія спасительныхъ мѣръ, въ предѣлахъ предоставленныхъ канонами правъ, къ прекращенію опаснаго положенія молдо-влахійской церкви. Обращеніе великой Константинопольской церкви къ св. Синоду налагало на него обязанность сказать свое мнѣніе по румынскому вопросу. Важное значеніе, какое имѣлъ голосъ русской церкви въ румынскомъ вопросѣ, требовало особенно внимательнаго об-

сужденія его. На долю святителя Филарета выпало рѣшеніе и этого церковнаго вопроса.

Изъ письма его къ оберъ-прокурору св. Синода Ахматову, по молдавскимъ дѣламъ, 24 мая 1865 года и двухъ записокъ о діагнозе (опредѣленіи) великаго собора въ Константинополѣ видно, что онъ не доволенъ былъ отношеніемъ Константинопольской церкви къ румынскому вопросу. Въ письмѣ къ оберъ-прокурору митрополитъ отношеніе великой Константинопольской церкви къ церковнымъ дѣламъ Молдавіи называетъ неутѣшительнымъ. „Еслибы патриархъ, писалъ онъ, въ скромныхъ, но убѣдительныхъ выраженіяхъ просилъ князя удержаться отъ утвержденія проекта закона о молдо-влахійской іерархіи, и ради сохранения мира и единства церковнаго, устроилъ о семъ дѣлѣ совѣщаніе съ великою церковью для согласенія онаго съ церковными правилами: такое требованіе могъ бы поддержать русский посланникъ при Портѣ и, можетъ быть, князь вступилъ бы на путь религіознаго благоразумія и осторожности“ (792).

Разбирая діагнозе Константинопольскаго собора, митрополитъ находитъ въ немъ много неточнаго, неопредѣленнаго, произвольнаго, а главное недостатка, безпристрастія и терпѣнія. Несомнѣнное чувство преческой іерархіи отразилось и въ опредѣленіяхъ собора по молдавскимъ церковнымъ дѣламъ. Въ діагнозе напримѣръ, было сказано, что министры, сенатъ и палаты „допустили превратить Иисуса Навина чуть не въ Аарона“ „Приокорбно видѣть сіе написаннымъ отъ имени православнаго собора, замѣчаетъ митрополитъ. Иронія, и тѣмъ болѣе иронія тяжелая, нестройная, несообразная съ важностію, свойственною соборному слову. Кто Иисусъ Навинъ? Князь Кузавъ Развъ онъ завоевалъ обѣтованную землю? Кажется соборъ жалуется на то, что онъ поработаетъ обѣтованную землю, что Иисусъ Навинъ не дѣлалъ. Что значитъ превращеніе Иисуса Навина почти въ Аарона? Умолкнемъ благоговѣя предъ святымъ соборомъ“ (815).

Разборъ діагнозе Константинопольскаго собора приводитъ святителя Филарета къ слѣдующему мнѣнію: 1) „Было бы несогласно и съ справедливостію, и съ пользою выразить неограниченное согласіе со всеми сужденіями и подробностями діагнозе. 2) Въ отвѣтъ Святейшаго Синода надобно опредѣленно изъявить со-

гласіе съ тѣми сужденіями діагнозе, которыя твердо основаны на церковныхъ правилахъ. 3) Для сохраненія драгоценнаго единомыслія съ святѣйшимъ патріархомъ и его соборомъ желательно или перейти молчаніемъ то, съ чѣмъ нельзя согласиться, или коснуться того осторожно и миролюбиво. 4) Святѣйшему Синоду предлежитъ трудное дѣло согласить долгъ уваженія къ патріарху и собору съ обязанностію свободнаго, справедливаго сужденія, и строгость противъ нарушителей церковныхъ правилъ съ охранительнымъ терпѣніемъ и снисхожденіемъ“ (815). Въ отвѣтномъ посланіи Св. Синода Константинопольскому патріарху овятитель Филаретъ согласилъ долгъ уваженія къ патріарху съ обязанностію свободнаго справедливаго сужденія и строгость противъ нарушителей церковныхъ правилъ съ охранительнымъ терпѣніемъ и снисхожденіемъ. Этотъ замѣчательный документъ, написанный митрополитомъ въ 1866 году¹⁶⁾, вмѣстѣ съ приложенною къ нему запискою: о доводахъ въ отвѣтномъ письмѣ молдо-влахійскаго владыки къ святѣйшему патріарху произвелъ въ Константинополь впечатлѣніе весьма благопріятное. Патріархъ высказалъ мысль, что этому замѣчательному документу предназначено составить эпоху въ исторіи церкви.

Разсмотрѣнные нами немногіе образцы церковно-административной дѣятельности митрополита Филарета, проясняя нѣкоторыя стороны нашей церковной жизни шестидесятыхъ годовъ, могутъ свидѣтельствовать и о томъ обширномъ вліяніи, какое имѣлъ онъ на современную жизнь не только Россіи, но и внѣ ея. Вліяніе это пережило его самого и, можно думать, еще долго будетъ отражаться въ жизни православной церкви.

А. Бѣловъ.

¹⁶⁾ Документъ этотъ извѣстенъ изъ сообщеній его въ нашихъ періодическихъ духовныхъ и свѣтскихъ изданіяхъ.

ПОУЧЕНІЕ

ПРИ ВЫНОСѢ ТЫЛА ВЪ БОЖЬ ПОЧИВШЕЙ НАЧАЛЬНИЦЫ ОДЕССКАГО
ИНСТИТУТА БЛАГОРОДНЫХЪ ДѢВИЦЪ АННЫ ФЕОДОРОВНЫ ЧИЖУ-
АНОВОЙ.

О ЖЕНСКОМЪ ОБРАЗОВАНИИ.

Пресвящен. Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго.

Жена въ безмолвіи да учится, со вся-
кимъ покореніемъ. Женѣ же учить не
повелѣваю (1 Тим. 2, 11—12).

А какъ же высшіе жевскіе курсы, на которыхъ женщины
учатся высшимъ наукамъ, конечно для того, чтобъ и учить?
Ужели они противны христіанскому ученію?

Это говоритъ святой апостолъ Павелъ въ посланіи къ Ти-
моѳею: „жена да учится въ безмолвіи со всякою покорностью.
А учить женѣ не позволяю“.

Ужели христіанство совершенно запрещаетъ женщинѣ учить?
Нѣтъ. Христіанство, въ лицѣ того же апостола Павла, вмѣняетъ
женщинѣ въ обязанность воспитывать дѣтей (1 Тим. 5, 10), гдѣ
подъ воспитаніемъ разумѣется не только выкармливаніе и вы-
рощеніе дѣтей, но и наставленіе ихъ въ наказаніи и ученіи
Господни. Слѣдовательно, учить женщинѣ не только не запре-
щается христіанствомъ, не только дозволяется, но и вмѣняется
въ обязанность. Были примѣры въ христіанской исторіи, хотя
и рѣдкіе, хотя и исключительные, что женщины христіанки за-
нимались даже проповѣдію Евангелія, какъ свидѣтельствуєтъ
древнее сказаніе о св. Маріи Магдалинѣ, или же о св. Ноннѣ,
просвѣтительницѣ Грузіи.

Что же именно запрещаетъ св. апостолъ Павлъ женщинѣ по части учительства? Это объясняетъ онъ самъ въ посланіи къ Коринѳянамъ: „жены ваши въ церквахъ да молчатъ: не повелѣся бо имъ глаголати, но повиноватися“ (1 Кор, 14, 34). При чемъ, св. апостолъ приглашаетъ насъ „выразумѣть то, что онъ пишетъ: ибо это заповѣди Господни (1 Корин. 14, 34),—заключаетъ онъ. Потому-то и въ православныхъ христіанскихъ церквахъ жены и молчатъ. Ибо самимъ Господомъ, Его заповѣдами, не дозволено женамъ говорить въ церквахъ. Заповѣдами Господними запрещается женщинамъ, во-первыхъ, церковное учительство, а затѣмъ, не особенно поощряется и вообще учительство открытое, общественное, но не осуждается, а напротивъ, вмѣняется въ обязанность учительство домашнее, особенно же въ кругу семьи.

Что же сказать теперь о высшихъ курсахъ, гдѣ учатся женщины, которыя не довольствуются не только домашнимъ, но даже такъ-называемымъ среднимъ образованіемъ, и явно стремятся къ постиженію высшей научной мудрости? Согласны ли они съ духомъ христіанства? Эти высшіе курсы,—такъ какъ ихъ не было до пришествія Христова на землѣ,—Божественнымъ откровеніемъ не предусмотрѣны. Тѣмъ не менѣе не думается, чтобы откровеніе относилось къ нимъ со всѣмъ благосклонно. Непротивна откровенію та мудрость человѣческая, которая благоплодна, которая созидаетъ, а не разрушаетъ покой человѣческихъ душъ; но не та, конечно, мудрость, за которою гнались недавно бывшіе и переставшіе быть женскіе курсы, которая возбудила столько нареканій и заботливаго страха со всѣхъ сторонъ, которая даже нескрѣпочно разрушала семейную жизнь. Кто же можетъ сочувствовать такой мудрости? Конечно, не христіанство. Можно сказать, неблагоклонно христіанство и вообще къ ученью для ученья, ученью непрерывному, которое составляетъ модную болѣзнь вѣка, которая гонитъ не только мужчину современнаго, но и современную женщину, все впередъ и впередъ, чтобы обнять единичнымъ мозгомъ всю необъятность современнаго человѣческаго знанія. Такое вѣчное неустанное ученье осуждено словомъ св. апостола Павла, что „въ послѣдніе дни будутъ челоѣвцы водимы похотѣми различными, всегда учащеся, и николиже въ разумъ истины пріятія могуще“ (2 Тим. 3, 6—7).

Объ этомъ въцномъ ученъи, въ поученіе всему міру, сказала великій мудрецъ древности Соломонъ, что „во многой мудрости моего печали; и кто умножаетъ познанія, умножаетъ скорбь“ (Эккл. 1, 18). Оттого-то нашъ многомудрый вѣкъ такъ и богатъ скорбями, и скорбями особаго рода, скорбями внутренними, душевными, особыми болѣзнями мозга, какихъ въ такой степени не знали наши отцы и дѣды. Отъ этихъ-то мозговыхъ болѣзней наши современники, не находя опоры въ своемъ духѣ, да и отрицая духъ, не находя опоры и въ вѣрѣ въ Бога, да и отрицая Бога, отрицаютъ и смыслъ жизни, и любовь къ жизни, впадаютъ и въ ненависть къ жизни, и такъ легко рѣшаются даже кончать съ жизнію. Видите, что такого количества самоубійствъ, какъ въ наши дни, никогда не было отъ начала міра. Были на свѣтѣ времена тягчайшаго рабства, когда жизнь рабовъ была цовидимому хуже смерти. Однако же люди не накладывали на себя рукъ. А теперь накладываютъ на себя руки люди, которымъ живется даже хорошо, и накладываютъ тамъ себѣ, отъ умственной дури, чтобы показать противоестественное геройство презрѣнія къ жизни и ко всему живому. Въ этомъ отношеніи наше время можетъ быть отчасти сопоставлено разѣ только съ послѣдними годами паденія древне-римскаго міра, когда древняя религія разрушалась, а новая еще не была воспринята. А это сопоставленіе показиваетъ, что мы переживаемъ роковое время. И одно изъ знаменій роковаго значенія нашего времени заключается въ томъ, что современнаго человѣка, не только мужчинъ, но и женщинъ, обуяло ненасытное стремленіе къ безконечному, совершенно непрактичному, безцѣльному, бесплодному для жизни, а вредно и вредному ученью для ученья; что поставлено признакомъ послѣднихъ лютыхъ дней у св. апостола Павла, который пишетъ, что тогда люди „зриваго ученія не послушаютъ, но по своимъ похотехъ изберутъ себѣ учителей, чешими слухомъ“ (имѣя зудъ въ ушахъ), „и отъ истины слухъ отвратятъ и къ баснямъ уклонятся“ (2 Тим. 4, 3—4),—„всегда учащеса и николи же въ разумъ истины пріити могутъ“. Такое поразительно вѣрное изображеніе нашей эпохи дано почти за 2000 лѣтъ. Особенно присорбно, что и женщины увлекаются тою же модною страстію многознанія, причемъ онѣ идутъ не только противъ духа христіанства, но и противъ опыта. Вѣдь и по

жизненному опыту известно, что женщины, покоряясь семейному строю, молча, не шума, громко не проповѣдая, служат основнымъ не только охранительнымъ, но и направляющимъ началомъ общественнаго духа. Но такую власть, такое влияние женщины сохраняютъ именно только до тѣхъ поръ, пока сами вѣрны бываютъ своему тихому, смягчающему, истинно-женственному призванію, что признается и Божественнымъ откровеніемъ, признается св. первоверховнымъ апостоломъ Петромъ. Онъ утверждаетъ, что когда жены повинуются своимъ мужьямъ, то „если нѣкоторые изъ шумятъ и не повинуются слову убѣжденія, то и тѣ бываютъ цѣлны безъ слова женскимъ житіемъ, видя чистое богобоязненное житіе своихъ женъ“, вавельно преленяясь въ женахъ „предъ сокрытымъ человекомъ сердца“, который сіяетъ въ нетлѣнной „красотѣ кроткаго и молчаливаго женскаго духа, что предъ Богомъ особенно многоцѣнно“ (Пет. 2, 1—4). А распатанныя женщины, не привлекая и не сдерживая сердца мужчинъ, производятъ распатанность и общества, чему наипоразительнѣйшій примѣръ мы видѣли во французской революціи, да и видимъ во французскомъ обществѣ, въ которомъ даже рождаемость перестала восполнять смертность, и общество стремится къ вырожденію. Замѣчательно, что и сѣверо-американская многоучащаяся и многоученая эмансипированная женщина физически уродливо перерождается и вырождается.

Рѣчь веду я къ тому, что наилучшимъ образомъ приспособлены были сколько къ духу христіанства, сколько же и къ потребностямъ общества, именно наши институты благородныхъ дѣвицъ,—хотя недавно прошло то время, что они подвергались самому тяжкому зловредному скалозубію. У насъ и не у насъ они и возникли изъ христіанскаго монастырскаго строя, съ общечеловѣческимъ, однако же, назначеніемъ готовить женщинѣ не для монастырскаго исключительной, а для общественной жизни, но съ строго христіанскимъ настроеніемъ. Здѣсь въ стѣнахъ строгаго училища и храмъ Божій, желательное довольно широкое воздѣйствіе Закона Божія и законоучителя, довольно широкое обще-гуманное образованіе, сдержаніе дѣвъ въ самой строгой безукоризненности нравственнаго порядка, благонастроенности и благопристойности, огражденіе дѣвственной юности отъ всякаго соблазна, огражденіе не только сердца, но и чувствъ,

зрѣнія и слуха, огражденіе отъ нездороваго чтенія, отъ всякаго не только покровительнаго, но и сколько либо вольнаго сообщества. Осмѣленная институтская наивность проходитъ черезъ полгода, черезъ годъ; а остается въ женщинѣ на весь вѣкъ высокоцѣнный и глубоко-привлекательный залогъ сдержанности, благовоспитанности и страха Божія, который не всегда выветривается и бурями современной жизни. Что заложено въ душу въ дѣтствѣ съ колыбели, то влечется и у могилы. Институтская замкнутость и содержанность—это не то, что современная дѣва, которая съ ранняго дѣтства невозбранно сложилась по всемъ степенямъ міра, суясь всюду по базару житейской суеты, которая все видитъ и слышитъ, все невозбранно читаетъ, о всемъ толкуетъ, многое испытываетъ и все знаетъ... Для кого такая дѣва идеалъ женщины, не знаю, не слышалъ, а воспитанницы институтовъ, знаю, долго привлекали очень много мужскихъ сердецъ, какъ желанный типъ жены и дочери дѣвы, женщины и христіанки.

Женщина не призвана подражать такому исключительно—развитому типу, какъ Екатерина II. Екатерина Великая—она одна была во всемъ мірѣ, во всемъ человѣческомъ родѣ. О Семирамидѣ мы ничего не знаемъ. Елизавета же англійская была далеко уже нашей великой жены, великаго мужа. Но призваны всѣ подражать идеалу великой покровительницы нашихъ институтовъ, Императрицѣ Маріи Феодоровнѣ I, не касаясь II, какъ живой. Подумайте, кто знаетъ, сколько въ этой высоко-привлекательной женщинѣ было ума и силы, граціи и женственности, а главное—христіанской благотворительности, христіанской любви... Вотъ женщина истинно—достоподражаемая, которая навсегда останется на нравственномъ горизонтѣ Руси лучезарнымъ свѣтиломъ, идеаломъ женскаго достоинства, христіанскимъ идеаломъ женственности, которая плѣняла и мужей,—да и какихъ мужей?!—въ послушаніе слову Божію безъ слова, а только прекраснымъ бого-боязненнымъ добродѣтельнымъ своимъ житіемъ. А она-то и была матерью—насадительницею русскихъ женскихъ институтовъ. Она-то и произвела на Руси цѣлый рядъ самыхъ высоко-достойныхъ женщинъ въ лицѣ начальницъ своихъ любимыхъ институтовъ. Конечно, одну изъ наиболѣе высоко-достойныхъ женщинъ я видѣлъ и зналъ на своемъ вѣку въ лицѣ Маріи Павловны

Леонтьевой, — позвольте вспомнить, — которая сорокъ лѣтъ до глубокой старости свѣтила русскому міру, всемъ женскимъ учебнымъ заведеніямъ, какъ и всему начальствующему и учащему въ нихъ составу, какъ величавое свѣтило на свѣщникѣ начальствованія въ старѣйшемъ изъ русскихъ — Смоленскомъ институтѣ. Вотъ настоящий типъ матери десятковъ тысячъ дочерей: мѣрная, сдержанная, высокообразованная, высоко-тонная, высоко-безукоризненная въ каждомъ словѣ и движеніи, и въ то же время, истинная, не прятанная, не стыдливаяго Христа, не лицемерная до послѣдняго издыханія христианка.

Этотъ благородный институтъ, какъ и мы всѣ, столько лѣтъ имѣли счастье видѣть и теперь имѣемъ честь выносить въ лице мертвыхъ продолжательницу дѣла, и подражательницу истинно достойной Маріи Павловны Леонтьевой, въ лицѣ почившей въ Божѣ начальницы сего института, боярыни Анны Феодоровны Чижановой, — выносимъ изъ своей среды чуть не послѣдній останокъ исчезающей величавой, русской старины!

Думаю, что я сказала почившей истинно-похвальное слово, сопоставивъ ее съ Марією Павловною Леонтьевой, которую она собою напоминала до того, что, бывало, встрѣтись съ ней, думаешь, что видишь давно отшедшій въ другой міръ первообразъ всѣхъ начальницъ всѣхъ институтовъ благородныхъ дѣвицъ. Выносить ее теперь въ погребенію для насъ, конечно, честь, но грустная. Воздохнемъ же къ Богу духомъ, чтобъ она не была послѣднею. Аминь.

О САМОУБИЙСТВѢ.

Православные христіане!

Цѣль всякой проповѣди, одинъ изъ видовъ которой составляетъ и настоящее мое чтеніе *, заключается въ томъ, чтобы возбудить въ слушателяхъ или читателяхъ отвращеніе или сочувствіе къ обсуждаемому предмету. Предметомъ моего чтенія будетъ служить самоубійство или произвольное лишеніе человѣкомъ жизни себя самого. Это явленіе такого рода, что однимъ своимъ именемъ въ людяхъ несклонныхъ къ самоубійству вызываетъ отвращеніе. Но я долженъ сказать, что оно опаснѣе и преступнѣе, чѣмъ обыкновенно думаютъ о немъ.

Вообще, въ каждомъ грѣхѣ единичнаго человѣка бываетъ виновенъ не самъ только человѣкъ согрѣшающій, но и окружающіе его люди, совокупность мыслей, въ которыхъ онъ вращается, обстановка, въ которой онъ живетъ и проч. Такъ и при томъ или другомъ случаѣ самоубійства никто изъ насъ не можетъ сказать, полага руку на сердце, что онъ нисколько не виновенъ въ этомъ самоубійствѣ чуждаго ему человѣка. Подумайте только, нерасположили-ли мы того или другаго человѣка къ самоубійству тѣмъ, что оправдывали во всеуслышаніе нѣсколько предшествовавшихъ самоубійствъ, тѣмъ, что легкомысленно судили о будущей жизни и воздаяніи за гробомъ, тѣмъ, что и самую цѣль жизни, если не на словахъ, то на дѣлѣ, ограничивали только настоящею жизнью? Да, по моему мнѣнію, мы всё до единаго такъ или иначе—кто умолчаніемъ, кто явнымъ сочувствіемъ, кто легко-

* Читано отъ Общества распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ залѣ С.-Пб. Городской Думы.

мысленнымъ отношеніемъ къ самоубійству бываемъ виновны въ каждомъ случаѣ самоубійства. Въ отношеніи къ самоубійству мы находимся въ ужасномъ положеніи тѣхъ, коимъ Спаситель возвѣщаетъ горе за то, что ими соблазны входятъ въ міръ, коимъ, по Его же словамъ, лучше было бы, еслибы повѣсить имъ на шею жерновъ мельничный и утопить въ пучинѣ морской. Словомъ, мы являемся въ данномъ случаѣ соблазнителями на самоубійство. Не думайте, что я преувеличиваю, нѣтъ! и вы сами скажете тоже, если вспомните, до чего мы дожили: до того, что въ наши дни стрѣляются и вѣшаются даже дѣти, не достигшіе зрѣлой юности. Если относительно взрослого человѣка возможно бываетъ предположить, что онъ покончилъ съ собою вслѣдствіе помѣшательства, недостатка силы воли къ перенесенію тяжести жизни, какихъ-либо потерь имущественныхъ или по службѣ, то относительно самоубійцы—дитяти ничего нельзя сказать, кромѣ того, что онъ застрѣлился по совершенно ничтожной причинѣ, по поводу, напр., полученія единицы на экзаменѣ, и слѣдовательно, единственно по подражанію одобряемымъ гласно и негласно старшимъ самоубійцамъ. Посему-то, мнѣ кажется, дѣло зашло слишкомъ далеко, и теперь, когда — слава Богу! усердное проповѣдничество ставитъ на очередь для обсуждения разнообразныя вопросы касательно нравственныхъ уроковъ нашей жизни, время обсудить со всею обстоятельностью и вопросомъ о самоубійствѣ. Въ настоящемъ чтеніи я имѣю въ виду рѣшить вопросъ о томъ, какъ относиться къ этому явленію, стоя на точкѣ зрѣнія Слова Божія, отчасти же принимая во вниманіе свидѣтельство исторіи и данныя статистики. Относительно васъ, моихъ слушателей, православныя христіане, я имѣю въ виду одно—дать вамъ, ищущимъ свѣта въ хаосѣ разныхъ ложныхъ ученій и вѣяній современной жизни, правильный взглядъ на самоубійство, съ точки зрѣнія котораго вы могли бы разить этотъ грѣхъ не только въ совершеніи, но и въ сочувствіи, попыткахъ и поползновеніяхъ къ нему. Не смотрите на это какъ на маловажное! Господь говоритъ: кто сотворить хоть одну изъ заповѣдей Его и научить ей другихъ, тотъ великимъ наречется въ царствіи небесномъ (Мѡ. гл 5, ст. 20). Всѣ вы должны помнить, что каждый изъ васъ, христіанъ, есть и долженъ быть своего рода проповѣдникомъ правды въ томъ

кругу людей, въ которомъ ему приходится вращаться. Иногда слово ласковой укоризны, настойчиваго обличенія, праведнаго негодованія, сказанное во время несчастному ближнему, стоящему на краю гибели, способно остановить его отъ ужаснаго преступленія и направить на путь добродѣтели. А тѣ, которые рѣшаются на самоубійство, бывають обыкновенно несчастнѣйшими людьми. Велика же, велика награда будетъ тому, кто спасеть отъ гибели чужую душу! И такъ, братіе, помня завѣтъ Христовъ: другъ друга тяготы носить, и апостоловъ: немощи немощныхъ носить, а не себѣ угождать, отсель пойдѣмъ навстрѣчу самоубійству съ самымъ пылкимъ негодованіемъ, догонимъ его съ живѣйшимъ сожалѣніемъ и будемъ разить словомъ любви всякаго, кто позволитъ себѣ отнестись къ этому тяжкому грѣху снисходительно, легкомысленно и тѣмъ болѣе одобрительно!

За примѣрами самоубійствъ и объясненіями ихъ съ точки зрѣнія современнаго общества ходить не далеко. Они на виду у всякаго, кто сколько-нибудь внимательно относится къ явленіямъ современной жизни, къ тому, что о ней говорится и не меньше пишется. Вотъ человѣкъ высокопоставленный, достигшій въ настоящей жизни всего возможнаго—славы, значенія, богатства, допустилъ нѣсколько ошибокъ во вѣренномъ ему дѣлѣ большой общественной важности и, желая смыть съ себя пятно собственной оплошности, застрѣлился. И общественное мнѣніе, находя этоть самосудъ слишкомъ строгимъ, однакоже относится къ самоубійцѣ съ похвалою за его будто бы честную раздѣлку съ собою. Вотъ другой человѣкъ, исчерпавшій глубину премудрости человѣческой въ извѣстной отрасли знанія, и посему способный принести большую пользу человѣчеству, именно служа общему благу, допустилъ непоправимую ошибку во вредъ частному лицу и потомъ, какъ бы въ возмездіе за свою ошибку и для избѣжанія поворота отъ людей, покончилъ съ собою. Общественное мнѣніе, относясь съ чувствомъ живѣйшаго сожалѣнія о безвременно погибшемъ симпатичномъ дѣятелѣ, выдастъ его поступокъ за урокъ добросовѣстности. Вотъ третій человѣкъ, обремененный семьей, долго перебивался изъ-за куска хлѣба, перенесъ много труда, извѣдалъ много тяжкихъ огорченій и наконецъ, ожесточился до того, что зарѣзалъ и жену свою и дѣтей и наконецъ, покончилъ съ собою. Общественное мнѣніе

оправдываетъ его поступокъ во имя предшествующей невыносимости его матеріальнаго и нравственнаго неблагополучія. Тотъ спился съ кругомъ, тотъ потерпѣлъ неудачу въ любви, иной потерялъ состояніе, кто получилъ неисцѣлимую болѣзнь, кто не надеется на лучшее въ настоящей жизни, и всякій кончаетъ съ собою, кто — подѣ желѣзнодорожнымъ поѣздомъ, кто — ядомъ, кто — ножомъ, кто — револьверомъ, кто бросается въ воду, кто вѣшается; всѣхъ способовъ современнаго самоубійства, иногда поразительно изобрѣтательныхъ, и не перечислить. Прискорбнѣе же всего ведетъ себя во всѣхъ этихъ случаяхъ общественное мнѣніе: оно отыскиваетъ ближайшій поводъ каждаго даннаго самоубійства, и найдя его большею частію на основаніи подлинныхъ записокъ самоубійцы, писанныхъ ими предъ самоубійствомъ, то въ героизмъ самоубійцы, то въ невыносимости нравственныхъ или матеріальныхъ обстоятельствъ его жизни, то въ помѣшательствѣ, на томъ и успокоивается, а не задумается надъ тѣмъ, на почвѣ какихъ же вѣрованій и убѣжденій, нравственныхъ правилъ и принциповъ выросло то данное самоубійство. Безъ сомнѣнія, никому нѣтъ дѣла до частной жизни того или другаго самоубійцы, но если вопросъ объ убѣжденіяхъ и вѣрованіяхъ, о нравственной жизни самоубійцы и есть главный вопросъ, то онъ долженъ быть рѣшенъ, такъ какъ отъ рѣшенія этого вопроса зависитъ вопросъ о причинахъ самоубійства вообще. Помѣшательство, всего чаще выдаваемое за причину самоубійства, обыкновенно всего рѣже ею бываетъ. Можно за достовѣрное признать, что въ самый послѣдній моментъ предъ самоубійствомъ самоубійца не владѣетъ собой и представляетъ собой ненормальнаго человѣка, но всего чаще нельзя положительно утверждать, что помѣшательство служитъ причиною самоубійства; почти всегда оно сообщаетъ только послѣдній толчокъ на самоубійство.

Въ вопросѣ о томъ, во имя какихъ убѣжденій и нравственныхъ правилъ кончаетъ съ собой самоубійца, одно можно сказать съ увѣренностью, что самоубійцы вообще никогда не руководятся въ своемъ самосудѣ ученіемъ Откровенной религіи и правилами христіанской нравственности. Чтобы это не показалось голословнымъ, обратимся къ подлежащему свидѣтельству ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго Откровенія. Но здѣсь меня за-

ранѣ смущаетъ вопросъ—почему ни единожды, ни во всемъ пространствѣ Священнаго Писанія, прямо не осуждается грѣхъ самоубійства? Больше того—почему о немъ даже ни разу не упоминается при всемъ множествѣ наставленій, особенно въ ветхозавѣтномъ Откровеніи, относительно того, чего должно избѣгать и къ чему должно стремиться? Но этотъ послѣдній фактъ даже неупоминанія о самоубійствѣ, какъ нравственному пороку, даетъ мнѣ основаніе утверждать, что не потому о немъ умалчивается Священное Писаніе, что оно—не грѣхъ, не такое преступленіе, а потому напротивъ, что оно самымъ страшнымъ, противоестественнымъ, посягающимъ на права самого Бога грѣхъ, священными писателями казавшимся даже невозможнымъ и невѣроятнымъ. Потому они и не высказались о немъ въ своихъ наставленіяхъ и поученіяхъ, потому же и вся Библия—въ ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ книгахъ вѣдетъ, представляетъ, какъ увидимъ ниже, всего только два припра самоубійца.

Преобладающее Откровеннаго ученія нашей вѣры предъ всеми другими ученіями заключается, между прочимъ, въ томъ, что оно не налагаетъ на людей бремени неудобомосимыхъ, не предлагаетъ правилъ безъ примѣненія, идеаловъ безъ осуществленія. На ряду съ высокими требованіями, которыя представляютъ оне къ людямъ, оне представляютъ въ жизнь и людей, осуществившихъ въ своей жизни эти требованія. Поэтому, говоря о самоубійствѣ съ точки зрѣнія Откровеннаго ученія, я выясню принципиальный взглядъ священныхъ писателей на этотъ предметъ, и покажу, какъ относились къ самоубійству герои нравственности по ученію Откровенія.

Итакъ, Господь Богъ, съ горы Синая грозно повѣстившій заповѣдь „Не убей“, можетъ ли снисходительно или одобрительно относиться къ самоубійству? Да не будетъ! Въ этой заповѣди запрещается столько же убійство другаго человека, какъ и самого себя, въ ней именно запрещается убійство человека вообще, будь это посторонній для меня человекъ, или я самъ. Еслибы здѣсь говорилось только объ убійствѣ другаго, ближняго, то безъ сомнѣнія и было бы прибавлено: не убей „ближняго твоего“, подобно тому какъ въ девятой заповѣди сказано: не послушествуй „на друга твоего“ свидѣтельства ложна. Такъ какъ этого прибавленія въ шестой заповѣди не сдѣлаю,

то въ ней справедливо видѣть запрещеніе всякаго убійства, въ томъ числѣ и самоубійства.

Да и что такое самоубійство? Оно есть дѣйствіе самосуда человѣческаго, простирающееся до лишенія себя жизни. Но не ясно ли, что человѣкъ въ этомъ случаѣ вторгается въ права Божественныя? По всему Священному Писанію Ветхаго Завета проходитъ мысль, что жизнь дается человѣку Богомъ: Богъ сотворилъ первыхъ людей, Богъ же и наказываетъ людей бездѣтностію или награждаетъ чадородіемъ. Посему кто, получивъ отъ Бога жизнь, произвольно лишаетъ ея себя, тотъ нарушаетъ право Божественной власти и навлекаетъ на себя кары Божественнаго правосудія. „Видите, видите, говоритъ Господь, яко Азъ есмь, и вѣсть Богъ развѣ Мене, Азъ убію и жити сотворю“ (Второзак. 32, 29). Въ подобныхъ выраженіяхъ, свидѣтельствующихъ о сознаніи ветхозавѣтными людьми того, что только Богъ въ правѣ распорядиться смертію человѣка, — дѣтъ недостатка въ Священномъ Писаніи. Вотъ Анна пророчица, мать Самуилова, въ своей пророческой пѣсни, предъ лицемъ Бога исповѣдуетъ: „Господь мертвитъ и живитъ, низводитъ во адъ и возводитъ“ (I Цар. 2, 5). Вотъ царь Соломонъ, которому Господь далъ сердце столь смысленно и мудро, что мудрѣ его не было царя и не будетъ, этотъ самый Соломонъ говоритъ, обращаясь ко Господу: „Ты бо живота и смерти власть имаша и низводиши даже до вратъ ада и возводиши“ (Премудр. Соломон. 16, 13).

Слѣдовательно, Господь Богъ и только Онъ есть Владыка смерти человѣка. Сознаніе этого проникаетъ-ли и жизнь ветхозавѣтныхъ праведниковъ? Для рѣшенія сего вопроса припомнимъ на вѣки поучительный образъ того ветхозавѣтнаго праведника, о которомъ Самъ Господь говорилъ, что „вѣсть, яко онъ, на земли человѣкъ непороченъ, истиненъ, благочестивъ, удалийся отъ всякіи лукавыя вещи“ (Іов. 1, 8), — словомъ, припомнимъ себѣ Іова. И подлинно, многострадальный представлялъ собою образецъ человѣка праведнаго и въ семейной своей жизни и въ общественной. Глубоко вѣрующій въ Бога и боящійся Его, святой во всехъ своихъ поступкахъ, онъ былъ живымъ одобреніемъ людямъ благочестивымъ и укоризною для злыхъ, страхомъ—для преступниковъ, защитою—для слабыхъ, вдовицъ и сиротъ. Онъ такъ берегъ чистоту дѣтей своихъ, что ежедневно послѣ шира

ихъ приносили за нихъ жертву Господу, опасаясь — не согрѣшили ли дѣти его и не помыслили ли зла противу Бога. И Господь, видяшій не только дѣянія наши, но и помышленія, награждаетъ Иова. Не было славнѣе, богаче, почтеннѣе и счастливѣе чело-вѣка въ Аравіи, гдѣ жилъ праведный Іовъ, чѣмъ онъ. Но вотъ, священный жизнеописатель Іова открываетъ завѣсу, скрывающую отъ взоровъ нашихъ неисповѣдимые пути Промысла Божія и козни діавола, воюющаго на праведныхъ. Іовъ послѣдовательно лишается всего — и богатства, и семьи и наконецъ здоровья. Онъ поражается проказою, а съ нею — замѣтите — и безчестіемъ, ибо прокаженные изгонялись даже изъ общества чело-вѣческаго. Современные самоубійцы и общественное мнѣніе любятъ объяснять причины самоубійства тяжестью жизненныхъ условій чело-вѣка, его паденіемъ, урономъ его репутаціи въ глазахъ людей и проч. Смотрите-же, какъ ведетъ себя подлинно теперь несчастнѣйшій: и нищій, и безсемейный, и больной, и опозоренный въ глазахъ людей многострадаальный Іовъ! До тѣхъ поръ, пока онъ не очутился внѣ жилищъ чело-вѣческихъ, онъ по выраженію Священнаго Писанія, „ничтоже согрѣши предъ Господомъ, ниже уетнама своима, и не даде безумія Богу“, — не только что не помыслилъ о самоубійствѣ. Но вотъ онъ на гноищѣ, одинъ со своими струпами и гноемъ, который соскабливаетъ черепомъ, со своимъ позоромъ. Его друзья пришли навѣстить его, на самомъ же дѣлѣ чтобы растравлять его раны. Они заподозриваютъ его во грѣхахъ, за которые де Господь и наказываетъ его столь тяжело. И это подозрѣніе для праведнаго Іова, не имѣвшаго возможности даже оправдать себя въ ихъ глазахъ, было тяжеле наказанія. Наконецъ, приходитъ къ нему его бѣдная жена, оставшаяся безъ куска хлѣба, въ необходимости зарабатывать себѣ пропитаніе трудами рукъ своихъ, — несчастная тѣмъ болѣе, что она испытала счастье, имѣла богатство, всормила взрослыхъ, теперь похищенныхъ лютою смертію, дѣтей... Она укоряетъ своего мужа болѣвнью, своимъ тяжкимъ трудомъ въ людяхъ съ утра до ночи и наконецъ, говоритъ: „ты все еще твердъ въ непорочности твоей? Отрекись отъ Бога и умри!“ (Іов. 2, 9). Въ этомъ безразсудномъ „умри“ для насъ въ настоящемъ случаѣ заключается весь интересъ. Ибо что другое, какъ не вызовъ и поощреніе на самоубійство, заключаетъ въ себѣ это „умри?“

И тебѣ тяжко, да и мнѣ не легче твоего, какъ-бы такъ говорить жена Іова, — освободи же себя отъ страданій и повола, да и меня отъ твоего супружества! Похвали Бога и умри! Что же отвѣчаетъ ей страдалецъ? Ты говоришь какъ одна изъ безразсудныхъ. Умѣли же мы принимать добро отъ Бога, — какъ же не стерпѣть и злаго? „Во всѣхъ сихъ приключившихся ему, ничемъже согрѣши Іовъ устнами предъ Богомъ, и не даде безумія Богу“ (Іов. 2, 10), замѣчаетъ его жизнеописатель. Итакъ, все — и добро и зло настоящей жизни не безъ воли Бога, одно какъ награда, другое — какъ испытаніе; тотъ, кто видѣлъ добро въ жизни, а кто его не видѣлъ? долженъ терпѣливо переносить и зло, даже и не помышляя о самоубійствѣ, — вотъ нравственный выводъ изъ всей жизни многострадальнаго Іова.

Теперь обратимся къ Священному Писанію Новаго Завѣта Въ безпримѣрной Божественной личности Богочеловѣка Іисуса Христа, Основателя нашей религіи, мы имѣемъ и безупречную чистоту ученія и высочайшее осуществленіе въ жизни Его нравственнаго идеала. Никогда слово Его не шло въ разладъ съ дѣломъ, напротивъ дѣло являлось воплощеніемъ устнаго наставленія. Онъ училъ насъ, съ общаніемъ блаженства, быть нищими духомъ, плачущими о грѣхахъ, кроткими, смиренными, чистыми сердцемъ, миротворцами, гонимыми за правду (Мѣ. 5 3 - 12), и Самъ первый былъ образцомъ всѣхъ этихъ добродѣтелей: нищеты духовной и безропотной нищеты тѣлесной, кротости, смиренія, миролюбія, стойкости за правду — истину. Онъ училъ терпѣнію, говоря: „кто до конца претерпитъ, тотъ спасется“ (Мѣ. 10, 22) и Самъ первый былъ добровольнымъ Страдалцемъ, со дней рожденія Своего и до смерти на крестѣ. Онъ училъ насъ той великой любви къ ближнимъ, высота которой выражается въ осуществленіи словъ: „да кто душу свою положить за други свои“ (Іоан. 15, 13), и Самъ первый принесъ жизнь Свою за всѣхъ людей.

Какъ же Онъ, Господь нашъ, соблаговолившій для нашего, наставленія и спасенія слити съ небесъ, — какъ же Онъ отнесся къ самоубійству? Онъ прямо говорилъ, что не нарушитъ прищель Онъ ветхозавѣтный законъ, а восполнитъ (Мѣ. 5, 17), поднять его выше, одухотворить. Посему и ветхозавѣтную заповѣдь „не убей“ Онъ очищаетъ до ея духовнаго смысла. Не

только не убивай, говоритъ Онъ, даже не унижай себя гнѣвомъ, не оскорбляй ближняго словомъ, не третируй его, какъ безумнаго, лишеннаго образа Божія. Если такъ осторожно почитательно должно обращаться съ ближними, то какъ же можно унижать себя самого до лишенія себя и жизни? Господь далъ заповѣдь любви ближняго твоего, „какъ самаго себя“ (Лук. 10, 17). По смыслу этой заповѣди любовь къ ближнему должна быть подобіемъ той любви, которую человекъ имѣетъ къ самому себѣ. Если же Господь не отмѣняетъ заповѣдь „не убей“ другаго, во имя любви къ нему, подобной любви къ себѣ самому, то какъ же можно убивать себя? Гдѣ же у самоубійцы необходимая любовь къ себѣ, съ которою долженъ онъ сравнивать любовь къ ближнимъ? Если онъ такъ любитъ себя, что лишаетъ себя жизни, то отсюда выводъ — онъ долженъ любить и другихъ также посредствомъ лишенія ихъ жизни. Однакоже противъ убійства ближняго несомнѣнно идутъ и законы божескіе и человѣческіе, и никто никогда не говорилъ еще, что тотъ-то оказалъ чело-вѣку благо тѣмъ, что лишилъ его жизни. А если противозаконно убить ближняго, то тѣмъ болѣе противозаконно убиваетъ себя самого, ради своихъ только будто бы невыносимыхъ бѣдствій жизни, бѣдности, семейнаго горя, общественнаго позора и проч.

Здѣсь впрочемъ должно сказать, что не противозаконно самоопредѣленіе себя на смерть за вѣру, какъ добровольное мученичество, или за благо ближнихъ, какъ самопожертвованіе. Иисусъ Христосъ, какъ Богъ, могъ бы избѣжать смерти, но Онъ добровольно пошелъ на смерть ради спасенія людей, когда пришло время Его смерти. Но и Онъ и апостолы, и позднѣйшіе мученики и исповѣдники за вѣру Христову, когда не представлялось надобности въ безплодныхъ мукахъ, когда еще жизнь ихъ была болѣе цѣнною, чѣмъ мученическая смерть, въ интересахъ ближнихъ, всѣ они избѣгали смерти. Самъ Иисусъ Христосъ нѣсколько разъ срывался отъ разъяренныхъ враговъ Своихъ, чтобы сохранить Свою жизнь (Лук. 4, 29 — 30), Онъ же совѣтовалъ и Своимъ апостоламъ убѣгать въ другой городъ, когда будутъ гнать ихъ въ одномъ (Мѣ. 10, 29). Слѣдовательно, и самопожертвованіе тогда только заслуживаетъ этого наименованія и есть великая добродѣтель, когда оно небезцѣльно, когда оно вы-

текаетъ изъ стремленія исполнить заповѣдь Христову о любви къ ближнимъ до положенія за нихъ живота своего. Едва ли кто станетъ спорить съ тѣмъ, что никакое самоубійство не представляетъ и тѣни христіанскаго самопожертвованія.

Еслибы все-таки кто-либо, увлекающійся героизмомъ самоубійцы, въ случаяхъ самоосужденія ихъ за какія-либо упущенія ихъ по службѣ, за преступленія противъ личности или цѣлаго общества, — еслибы кто либо сталъ соизоставлять самоубійство съ христіанскимъ самопожертвованіемъ, тотъ да вспомнитъ героизмъ Іисуса Христа, героизмъ Его апостоловъ, героизмъ мучениковъ, и устыдится своего кощунственнаго заблужденія. Правда, они воздыхали о томъ плѣнѣ, въ которомъ находились живя на землѣ, — воздыхали, говоря: жалкій я человекъ! Кто избавитъ меня отъ оковъ сего тѣла смерти? Но они никогда не бѣжали изъ этого плѣна сами, а напротивъ, разрушали оковы грѣха и соблазна, отовсюду на нихъ налегавшихъ, чтобы когда Господь позоветъ ихъ къ Себѣ, со Христомъ быть на небѣ. Самъ Господь въ этомъ отношеніи, какъ и во всѣхъ другихъ, представляетъ намъ высшій образецъ. Живя на землѣ, Онъ бывало страдалъ, какъ никто. Угнетаемый тяжестью грѣховъ всего человѣчества, оставленный на время самимъ Богомъ до того, что самъ Онъ вопіялъ: почто оставилъ Ты меня! Онъ никогда не подумалъ о невыносимости жизни, дарованной Богомъ, тѣмъ болѣе о томъ, чтобы освободиться отъ нея. Онъ, правда, молился о томъ, чтобы, если возможно, миновала Его чаша страданій, но прибавлялъ: „впрочемъ, не какъ Я хочу, Отче, но какъ Ты! Да будетъ воля Твоя“! Вотъ, братіе, образецъ терпѣнія, несенія креста жизненнаго, послушанія Отцу до смерти и смерти вѣрной!

Подражаніемъ Своему Учителю и Господу жили и ученики Христовы. И кто же можетъ усумниться въ томъ, что они были далеки отъ преступной мысли о самоубійствѣ, хотя всякій знаетъ, что имъ, овцамъ среди волковъ, — проткнмъ среди свирѣпыхъ язычниковъ, жилось не легко! Вотъ апостолъ языковъ свидѣтельствуетъ вслухъ всего міра, въ лицѣ Коринѳянъ, которые не могли не знать дѣйствительнаго положенія своего духовнаго отца: я думаю, что Богъ судилъ намъ послѣднимъ Своимъ посланникамъ быть какъ бы приговоренными къ смерти, потому

«что мы сдѣлались поворнцемъ для міра, и ангеловъ и человѣковъ... „До нынѣшняго часа и алчемъ, и жаждемъ, и наготуемъ, и страдаемъ, и скитаемся, и трудимся дѣлающе своими руками: укоряеми благословляемъ, гоними терпимъ, хулими утѣшаемся, яко же отребѣ міру быкомъ, всѣмъ поспраніе дѣселе“ (I Коринѣ. 4, 9—11). Подлинно, и чрезъ восемнадцать вѣковъ слова эти служатъ наилучшимъ обвиненіемъ постыднаго самоубійства, ибо — подобно апостоламъ — побѣдить зло жизни во всѣхъ его видахъ: брань и поношенія со стороны людей благословеніемъ ихъ, гоненія—терпѣніемъ, хулы—молитвою—и проч., значить спасти себя и отъ самоубійства и уготовать себѣ вѣрное блаженство въ жизни будущей. — Хотите-ли даѣе знать какъ апостолы относятся къ покушеніямъ на свою жизнь со стороны другихъ людей, смотрите на апостола Павла! Вотъ онъ, вмѣстѣ съ ученикомъ своимъ Силою, набитый, ирраменый, закованъ въ кандалы въ темницѣ въ городѣ Филиппакъ (въ Македоніи). Полночь. Святые узники молятся Господу, поя псалмы. Столь не обычное поведеніе преступниковъ темничныхъ заинтересовало даже темничную стражу. Заслушалась она святаго пѣнія чудныхъ преступниковъ. Вдругъ произошло землетрясеніе, такъ что поколебались своды темничные, двери отворились и оковы спали съ рукъ и ногъ заключенныхъ. Одинъ изъ темничныхъ стражниковъ, пробудившись отъ сна и по отвореннымъ дверямъ думая, что заключенные бѣжали, выхватилъ ножъ и „хотѣлъ себя убить“. Но Павелъ громко воскликнулъ: не дѣлай себѣ никакого зла, всѣ мы здѣсь (Дѣян. гл. 16).—Кто же послѣ этого можетъ сказать, что самоубійство не есть зло, хотя бы оно оправдывалось и такимъ побужденіемъ, каково было у темничнаго стража, боявшагося отвѣтственности за бѣгство узниковъ происшедшее не по его винѣ?

Обратимся къ мученикамъ. Замѣчательно, что въ то время, какъ язычество на высотѣ своего мірскаго могущества, богатства и славы дало изъ среды своей множество самоубійцъ,— презрѣнные, бѣдные, гонимые христіане готовы были идти и на жостерь, и въ зубы львовъ, и подъ остріе меча, и подъ желѣзную плу, но никогда не лишали себя жизни сами. Слушайте опять слова апостола, въ которыхъ онъ характеризуетъ героизмъ христіанскихъ мучениковъ. Вотъ они „вѣрою побѣдиша

царствія, содѣяша правду, получиша обѣтованія, заградиша уста львовы, угасиша силу огненную, набѣгоша острія меча... нинѣ же избіеніи быша... друзіи же руганіемъ и рамами искушеніе пріяша, еще же и узамы и темницею, каменіемъ побіени быша, претрѣни быша, убійствомъ меча умроша, проидоша въ милотехъ и возіихъ кожахъ, лишени, спорбаше, озлоблени. Ихъ же не бѣ достоинъ весь міръ: въ пустыняхъ спитающесея, и въ горахъ, и въ вертепахъ, и пропастьехъ земныхъ" (Евр. 11, 33—34; 36—38). За то и побѣдили они царствія, получили обѣтованія, были крѣпши въ браняхъ, обратили въ бѣгство полки чужихъ... Вотъ истинный героизмъ на землѣ — терпѣніемъ теченіе на подлежащій намъ подвигъ, во вѣрѣ въ Начальника и Совершителя Иисуса Христа, Который, вмѣсто слѣдуемой Ему радости, претерпѣлъ крестъ, о срамотѣ не радивъ (Евр. 12, 2). Предъ этимъ истиннымъ героизмомъ, не меркнетъ ли, какъ тлѣющая и издающая омадь головня предъ яснымъ заревомъ пожара, ложный героизмъ самоубійства? Не представляется ли оно, иногда выдаваемое за храбрость, пошлоръ трусостью, бѣгствомъ съ поля битвы, да какой битвы? Той, которая въ концѣ концовъ должна атъ вѣнецъ праведности, право на наслѣдіе жизни вѣчной? И гдѣ любовь самоубійцы къ людямъ, о которой говорятъ иногда? Подлинно, это — любовь только языкомъ, а не дѣломъ и истиною, ибо самоубійцы, вмѣсто того, чтобы любить ближнихъ на дѣлѣ, безжалостно оставляютъ ихъ въ сей жизни, сами уходя въ тотъ міръ, куда идутъ всѣ не возвращаясь.

Изъ всего доселѣ сказаннаго можно видѣть, какъ противоположно духу Христовой истины и вообще Откровеннаго ученія самоубійство. Посему-то и отцы и учителя церкви всегда съ негодованіемъ и порицаніемъ относились къ самоубійству, видя въ немъ преступленіе большее, чѣмъ убійство другаго. Какъ мы прицпал на свѣтъ не по собственному желанію, такъ точно не имѣемъ права и уйти изъ него безъ вѣдома и воли Того, Кто насъ сюда прислалъ (Августинъ), говорили они. Посему же и святая церковь, вѣрная ученію и духу Христовой истины, съ порицаніемъ относится къ самоубійству, лишая погребенія сознательныхъ самоубійщъ. Посему же, безъ сомнѣнія, и всякому православному христіанину, болре или менѣе принятому духомъ Христовой истины, претптъ самоубійство, какъ дѣло пре-

ступившее, давлѣющее на главу самоубійцы гнѣвъ небесъ.

Намъ предстоитъ теперь рѣшить важный вопросъ: на почвѣ какихъ же вѣрованій и нравственныхъ убѣжденій, какого образа жизни и поведенія возникаетъ обыкновенно самоубійство? Для этого возобновимъ въ своемъ представленіи образы библейскихъ самоубійцъ. Святая Библія въ ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ книгахъ представляетъ намъ только двухъ самоубійцъ: израильскаго царя Саула и ученика Христова Іуду. Говоря о нихъ, мы увидимъ также и то, какъ относится къ нимъ и къ самоубійству Слово Божіе. Оба эти лица представляютъ собою людей особенно высканныхъ милостію Божіею до своего паденія.

Саулъ былъ сынъ простаго израильянина. Когда израильяне просили, себя у Бога чрезъ прарока Самуила царя, то Господь рукою Самуила и помазалъ имъ въ цари Саула. Такимъ образомъ, Саулъ вознесенъ былъ во главу народа Божія, — честью которой сподобились немногіе избранные. Въ помазаніи ему сообщены были дары Духа Святаго: даръ прозорчества, даръ мудрости, и силы. Потому ему обещано было отъ Бога, если онъ будетъ вѣренъ Господу, отцовъ своихъ, что и престолю его укрѣпится за нимъ и его семействомъ. За личныя заслуги ему обещано было и потомственное. Какъ же Саулъ отблагодарилъ Господа за эти милости? Вскорѣ во своемъ подареніи, онъ дважды нарушилъ волю Божію, поставляя на мѣсто ея, свою преступную волю. Одинъ разъ, предъ войною, онъ самъ принесъ жертву Бгу, когда ее долженъ былъ принести Самуилъ, для того обещавшійся идти въ стамъ царя Саула; въ другой разъ, онъ не истребилъ въ войнѣ амалекитянъ со всѣмъ ихъ имуществомъ, по повелѣнію Божію, за то, что они нѣкогда въ пустыни попали на израильяна, — и пощадилъ ихъ царя Агага, и дунція его стада, истребивъ только худшее и уничиженное. И за то, что не послушался онъ гласа Господня, не устранился на кармелѣ, онъ сурово обличенъ былъ Самуиломъ и оставленъ Богомъ, обреченный на истребленіе со всѣмъ родомъ своимъ. И только оставленный за своею вѣдою, досягающее на вразумленіе воли Божіей и за пристрастіе въ мірскимъ благамъ, выразившееся въ сохрненіи стада Агага, вопреки же воли Божіей, — только тогда Саулъ впалъ въ состояніе терзанія душевнаго, подобнаго помѣ-

шательству, тогда же прибѣгъ онъ къ новому преступленію—волшебству, тогда же впалъ онъ въ злобу на людей и отчаяніе. И такъ, въ случаѣ съ Сауломъ мы видимъ, что и самое пошительство его, какъ, вѣроятно, назовутъ болѣзнь его современныя ученыя люди, не предшествовало практическому невѣрію и нарушенію воли Божіей въ жизни, а явилось плодомъ этихъ страшныхъ пороковъ. Посему, не пошительство, а невѣріе и грѣховное своеволие въ жизни, въ концѣ же концовъ отчаяніе было причиною самоубійства Саула, когда онъ былъ раненъ въ войнѣ съ филистимлянами и не желая попасться живымъ въ руки враговъ, палъ на свой мечъ. „И устреми Саулъ, замѣчаетъ священный повѣствователь, за беззаконія своя, или же беззаконнона Господеви по словеси Господню“ (Псалтирь. 10, 13), и дальше: „и не взыска Господа Саулъ, сего ради уби его“ (14). Вотъ приговоръ, справедливый относительно всѣхъ самоубійцъ прежнихъ и будущихъ: они налагаютъ на себя руки по причинѣ своихъ беззаконій, потому что забываютъ Господа, не ищутъ Его ни въ мысляхъ своихъ, ни въ жизни.

Таковъ же и Иуда. Онъ ли не былъ взысканъ милостями Господа нашего Іисуса Христа: онъ сподобился быть ближайшимъ ученикомъ Господа, слышать любвеобильное Его ученіе, участвовать въ Его трудахъ и путешествіяхъ, раздѣлять Его трапезу. Не сколь велика была къ нему любовь Господа, столь великую неблагодарность обнаружилъ въ Нему Иуда. Его предательство Господа столь поразительно странно, столь глубоконизко, столь невѣроятно, еслибы оно не случилось,—что безъ сомнѣнія, до конца временъ будетъ предметомъ обсуждения со стороны глубокомысленнѣйшихъ богослововъ. Сатана вошелъ въ сердце Иуды (Іезек. 13, 27),—одинъ изъ васъ (учениковъ Господа) дьяволъ, такъ говорится въ Евангеліи объ Иудѣ. И безъ сомнѣнія, въ дѣлѣ гнуснаго предательства Иуда былъ орудіемъ того жестокаго врага рода человеческого, главу котораго стереть и пришелъ на землю Господь Іисусъ Христосъ. Но какъ во всякомъ грѣхѣ и преступленіи нельзя всю вину относить на долю покусителя, а значительную часть ея принимать на человѣческую долю, такъ и въ дѣлѣ предательства Иуда былъ самъ виновенъ въ громадной степени. Что же сдѣлало его предателемъ? Евангеліе отвѣчаетъ намъ, и въ этомъ отношеніи даетъ основаніе

согласно съ ветхозавѣтныхъ Писаніемъ объяснить причину самоубійства,—что предателемъ сдѣлало Іуду его корыстолюбіе. Онъ воръ былъ, замѣчаетъ св. Іоаннъ (12, 6), и имѣлъ ящія или пошелекъ съ деньгами, куда опускались воѣ принадлежавшія обществу учениковъ Іисусовыя деньги, часть изъ нихъ утаивая въ свою пользу; онъ злобно протестовалъ на пиру у Симона прохаживаемаго противъ благороднаго поступка Маріи, излившей стеліяну драгоценнаго муро на главу и ноги Спасителя, говоря, что лучше бы продать это муро за большую сумму денегъ и раздать ихъ нищимъ, на самомъ же дѣлѣ жалѣя, что не пришлось ему воспользоваться значительною частью этихъ денегъ въ свою личную пользу (Іоан. 12); онъ же и продалъ Іисуса Христа за тридцать сребренниковъ. Ничтожность этой суммы показываетъ его ужасное корыстолюбіе, не гнушавшееся и малымъ, а можетъ быть обнаруживаетъ въ немъ и надежду, что Господь, преданный имъ, освободится изъ рукъ враговъ, и тогда ему откроется возможность снова предать Его. Какъ бы то ни было, Господь былъ преданъ Іудею по побужденію корыстолюбія. Для насъ важно далѣе то, что когда увидѣлъ онъ, къ чему привело его предательство—къ осужденію его учителя на смерть, онъ до того отчаялся, что пошелъ къ первосвященникамъ, выпирнулъ имъ деньги 30 сребренниковъ и съ раскаяніемъ до отчаянія въ своемъ гнусномъ поступкѣ, сопровождаемый злорадкими насмѣшками нервсвятенниковъ и книжниковъ іудейскихъ, пошелъ и удавился. И узнало съ древа тѣло его, замѣчаетъ о немъ одинъ изъ апостоловъ, и разотворилось чрево его, и вышала внутренности его (Дѣян. 1, 18). А въ другомъ мѣстѣ тотъ же апостолъ изъясняетъ—сурово замѣчаетъ объ Іудѣ, которому—по словамъ Спасителя—лучше бы не родиться въ міръ: такъ отпалъ отъ апостольства Іуда, „чтобы идти въ свое мѣсто“ (Дѣян. 1, 25).

Послѣ всего сказаннаго не остается никакого сомнѣнія въ томъ, что самоубійство бываетъ плодомъ отчаянія, заслоняющаго самое сознаніе существованія Бога, Его правды и возмездія въ загробной жизни,—отчаянія, которое въ свою очередь бываетъ плодомъ своеволія человѣческаго, пристрастія къ землѣ съ ея тѣльными благами, пресмыщенія этими благами или ожесточенія по поводу неимѣнія ихъ. Этотъ выводъ прямо вытекаетъ изъ

предъдушей характеристикѣ, едѣланной на основаніи Священнаго Писанія,—двухъ библейскихъ самоубійць. Но если и этого мало для того, чтобы видѣть въ самоубійцахъ людей обыкновенно невѣрующихъ, эгоистичныхъ, преисполненныхъ матеріальными благами или ожесточенныхъ до отчаянія,—то для большей доказательности обратимся къ исторіи. Не даромъ говорятъ, что исторія учитъ. И она свидѣтельствуетъ, что всегда и вездѣ, гдѣ царило невѣріе въ Бога и загробную жизнь, гдѣ отдавалось предпочтеніе матеріальнаго надъ духовнымъ, вездѣ и всегда было сильно распространено и самоубійство. Таковъ восемнадцатый вѣкъ съ его ложнымъ просвѣщеніемъ, таково наше время просвѣщенія и упадка нравственности, таково въ особенности время язычества предъ и послѣ пришествія Христа. Къ этому-то времени теперь и обращу взоры ваши.

...Что представляло изъ себя язычество временъ пришествія на землю Христа Спасителя? Нельзя безъ содроганія читать того, что пишутъ о немъ люди, посвятившіе свои изслѣдованія этому безотрадному времени. Тамъ какъ упадокъ всякаго общества людскаго въ нравственномъ отношеніи стоитъ въ прямой зависимости отъ упадка того же общества въ отношеніи религіозныхъ вѣрованій, то рассмотримъ, чѣмъ были эти послѣднія у римлянъ-язычниковъ временъ, близкихъ ко времени Христа Спасителя. Священное Писаніе свидѣтельствуетъ, что мысль о единствѣ Божіемъ людѣ, потеряли съ тѣхъ поръ, какъ они разсѣяны были по разнымъ сторонамъ. Съ тѣхъ поръ они, оставшись и, какъ говоритъ Премудрый, отъ вѣдѣмыхъ и расѣянныхъ въ мірѣ благъ не могли уразумѣть Сущаго, ни чрезъ изученіе твореній Божіихъ познать Творца, но стали почитать богами и строителями міра или огонь, или спорый воздухъ, или кругъ звѣздный, или воду, или свѣтила небесныя (Премудр. гл. 1—2),—словомъ, стали боготворить бездушную природу, съ ея помалюющими слабого человѣка силами. Въ самомъ дѣлѣ, въ древнія восточныя религіи представляли собою именно обожествленіе природы и, какъ вѣчно однообразна она, столь же однообразны были эти религіи, въ самомъ зародышѣ уже обреченныя на застой и неподвижность. Естественнѣе, что и люди мало что малу оклеветали изъ талихъ религіевъ. Когда Александра Македонскаго покорилъ народъ восточа, то вѣсть съ вламлетствомъ своимъ

распространилъ и греческій культъ. Какъ человекъ въ ряду сотворенныхъ существъ есть вѣнецъ творенія, такъ и религія грековъ, съ обожествленіемъ въ ней идеальнаго человека, есть вѣнецъ ярыческихъ религій. Но идеальный человекъ, обожествленный въ религіи грековъ, конечно долженъ былъ имѣть и дѣйствительно имѣлъ всѣ человѣческіе недостатки и пороки, такъ что и Олимпъ—обиталище боговъ—въ концѣ концовъ является только отобразомъ естественнаго бытія и греческой народной жизни. По замѣчанію блаженнаго Августина, греческіе боги были олицетворенныя человѣческія страсти, которыя почитались тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе боги старались превзойти другъ друга въ порокахъ. Отличаясь злодѣяніями сами, боги естественно тому же самому научили и своихъ поклонниковъ. Вместе съ греческою образованностію, перешло къ римлянамъ и многобожіе грековъ; но у римлянъ боги имѣли особенный характеръ. Главнымъ предметомъ вниманія римлянъ, ихъ особенныхъ заботъ и благоговѣнія было государство и гражданская жизнь. Этой же цѣли служила и ихъ религія. Капитолійскій Юпитеръ былъ собственно олицетвореніемъ государства; главными богами были Марсъ—богъ войны и Викторія—богиня побѣды, какъ главные виновники торжества римлянъ надъ водами современными имъ народами. Когда, поэтому, римляне достигли полнаго могущества, и боги ихъ, какъ сослужившіе свою службу, были такъ-сказать уволены въ заштатъ. Мѣсто Юпитера занялъ римскій императоръ, онъ же милостиво даровалъ римлянамъ и другимъ богамъ, производя въ божеское достоинство своихъ родственниковъ. Религія греческая выродилась, такимъ образомъ, въ обожествленіе человека уже не идеальнаго, задранированнаго болѣею или меньшею невзвѣтностью олимпійской жизни, а простого, обыкновеннаго, иногда даже негодаѣйшаго. На верху своего могущества римляне частію по недовольству овами богами, частію изъ политическихъ видовъ приняли въ свой культъ боговъ всѣхъ входящихъ въ составъ римской имперіи народовъ. Это окончательно подорвало всякую религію. Въ средѣ простаго народа она выродилась въ суевѣріе, въ классахъ же образованныхъ стала предметомъ насмѣшекъ. Цицеронъ рассказываетъ, что сами гадальщики по внутренностямъ животныхъ въ его время не могли смѣяться безъ смѣха другъ на друга. Въ театрахъ и арѣищахъ

не рѣдко выводились на сцену сами боги со всеми ихъ недостатками и непристойностями, и народъ съ удивленіемъ осмѣивалъ тѣхъ, которые въ храмахъ приносили жертвы.

Можно себя представить заразею, каковы были, при такихъ религіозныхъ убѣжденіяхъ, нравственные идеалы римскаго общества. Язычеству чуждо было даже представленіе о загробной жизни, о бытіи по ту сторону гроба. Цѣль, къ которой оно стремилось, для него всегда заключалась только въ этомъ мірѣ. Жизнь древнихъ язычниковъ всегда ограничивалась лишь заботами о земномъ счастьи, о земномъ благополучіи. Какъ же определялась эта цѣль? Больше благородныя души искали себѣ утѣшенія и мира въ стоической философіи. Нравственный идеалъ стоицизма состоялъ въ томъ, что мудрецъ, котораго одного онъ признаетъ царемъ, вѣрномъ и судьей міра, съ холоднымъ равнодушіемъ подчиняется желѣзной необходимости немилосердной судьбы. На первый взглядъ мужество стоика вызываетъ удивленіе, но удивленіе исчезаетъ, если вспомнить, что это мужество въ сущности есть ничто иное, какъ неопытное высокомеріе. Мужество стоика холодно, какъ ледъ, и мрачно, какъ могилы, оно есть голый эгоизмъ, лишенной всякой любви и потому не способный врачевать и утѣшать. И въ виду смерти онъ проявляетъ тоже самое равнодушіе по отношенію къ желѣзной необходимости. Безсмертіе для него пустая мечта, прекрасный сонъ. Оттого-то стоикъ такъ равнодушно равняется съ жизнью и такъ радостно глядитъ въ глаза смерти, какъ въ вѣрному исходу изъ безысходнаго положенія. Эти безотрадные возвращенія встали были лучшими предъ прішествіемъ Христовымъ. Большинство же людей, въ томъ числѣ и нѣкоторые образованные люди, были преданы эпикурейской философіи, девизомъ которой было: „будешь ѣсть, пить и веселиться, потому что завтра умрешь“. Частъ были въ жизни представители этого взгляда, предававшіеся самой грубой чувственности, самому пошлomu разврату, можно видѣть изъ описанія ихъ святымъ апостоломъ Павломъ въ посланіи къ Римлянамъ. За то, говорить апостолъ, — что славу неглѣннаго Бога они измѣнили въ образъ тлѣннаго человека, и птицъ, и четвероногихъ, и гадовъ, Господь предалъ ихъ нечистотѣ, чтобы они сивернили сами свои тѣла. Они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбія, злобы, испол-

нены зависти, убійства, злорѣчивы, клеветники, богоненавистники, самохвалы, горды, непокорны родителямъ, вѣроломны, нелюбивы, немилостивы (Римл. I). Не было порока, которымъ бы не запятнало себя римское общество. Описанія нравовъ того времени, вышедшія изъ подъ пера самихъ язычниковъ, представляютъ намъ печальную и ужасную картину. Римскій философъ Сенека говоритъ о нравственномъ состояніи своего времени: „все полно преступленіями и пороками; преступленій совершается болѣе, нежели сколько могло бы быть прекращено силою. Происходитъ ужасное соревнованіе въ распущенности. Ежедневно возрастаетъ страсть ко грѣху, ежедневно терпится стыдъ. Страсть, отвергающая уваженіе ко всему лучшему и святому, не знаетъ себѣ никакихъ границъ. Порокъ уже не скрывается болѣе, а явно выступаетъ на полавъ. Распущенность сдѣлалась столь явною и до того овладѣла всѣми, что невинность уже не только стала рѣдкостью, но и совсѣмъ исчезла“.

И вотъ, въ это-то время упадка вѣры или, лучше, время совершеннаго невѣрія, а за нимъ и упадка нравовъ и торжества распущенности, когда жизнь казалась несчастіемъ,—раздаются частые и краснорѣчивые голоса въ пользу самоубійства, какъ необходимости. Не стоитъ жить, заявляетъ человечество; исходъ изъ этой жизни есть, и именно—смерть. „Видишь ли ты, воснѣщается къ рабу не кто-либо, а философъ, человѣкъ высокопоставленный,—видишь ли ты тѣ крутыя высоты? Оттуда внизъ идетъ дорога къ свободѣ. Видишь ли то море, ту рѣку, тотъ колодезь? Тамъ въ ихъ въ глубинѣ живетъ свобода. Видишь ли ты то низкое сухое дерево? Тамъ, на немъ виситъ свобода. У тебя есть горло, сердце? Перерѣжь его, пронзи его—въ этомъ для тебя спасеніе противъ рабства“.

Можно-ли краснорѣчивѣе рекомендовать людямъ, въ качествѣ исхода изъ безвыходнаго положенія,—самоубійство, чѣмъ какъ оно рекомендуется въ этихъ словахъ? И надо сказать правду, самоубійство въ то время было такъ распространено, какъ никогда впоследствии. По словамъ апостола Павла, за то, что тогдашніе люди умлонились отъ Бога петлянаго къ почтенію твари, Господь Богъ предалъ ихъ въ нечестоту и другіе пороки. По истинѣ, за то же Онъ попустилъ людей и на самоубійство. Человѣчество ввергло себя въ пучину порока и, не избѣжавъ чрезъ то борьбы со зломъ жизни, наконецъ

нашло для себя исходъ изъ этой жизни чрезъ самоумерщленіе.

Этотъ выводъ нашъ о самоубійствѣ изъ данныхъ Откровенія и исторіи, какъ слѣдствіи невѣрія и матеріализма, а также ограниченія цѣли жизни жизнью настоящею, подтверждается и данными статистики. Такъ, рассматривая самоубійство у христіанскихъ народовъ различающихся по вѣроисповѣданіямъ, можно видѣть, что во времена наибольшаго распространенія своего, оно чаще всего повторяется у народовъ протестантскихъ, затѣмъ католическихъ и меньше всего, въ нашемъ счастіи, у православныхъ. Рассматривая самоубійство по сословіямъ у одного и того же народа, можно видѣть, что оно наибъ чаще случается среди людей образованныхъ и рѣдко у простонародія, крѣпче держащагося завѣтовъ церкви и вѣры, чѣмъ классы большинства образованныхъ людей,—чаще въ городахъ, гдѣ столь доступны человѣку всякія излишества, чѣмъ въ деревняхъ,—чаще среди мужчинъ чѣмъ женщинъ, которыя своимъ поломъ ограждены отъ многого такого, что допускаютъ себѣ безъ зазрѣнія совѣсти мужчины.

Обращаясь къ настоящему вѣку, мы должны повторить то, что сказали въ началѣ, именно, что самоубійство въ наше просвѣщенное время чрезвычайно распространено, и въ сожалѣнію нерѣдко находить себѣ оправданія и извиненія со стороны общественнаго мнѣнія или, по крайней мѣрѣ, въ выразителяхъ его посредствомъ печати. Причины его распространенія въ наше время, безъ сомнѣнія, тѣже, что и всегда. Только успѣхи просвѣщенія нынѣшняго вѣка сдѣлали самоубійство, какъ и многія другія тлетворныя ученія, нравы и обычаи, болѣе или менѣе общими для всѣхъ народовъ. Дѣйствительно, нынѣ и мы, православные христіане, почти не можемъ сказать, что мы отстаемъ по количеству самоубійствъ отъ другихъ народовъ. Въ чемъ же причина? Къ сожалѣнію, въ характерѣ просвѣщенія нашего вѣка... Я не буду умалять значенія просвѣщенія для человѣчества. Я понимаю, что и самъ я только просвѣщенію обязанъ тѣмъ, что имѣю честь публично излагать здѣсь свои мысли. Но просвѣщеніе просвѣщенію рознь. Когда просвѣщеніе стремится къ тому, чтобы изгнать Бога и поставить на мѣсто Его кичливый разумъ человѣческій, тогда оно тѣмъ вреднѣе, чѣмъ распространеннѣе.

Богъ есть Любовь, и вся жизнь до Бога должна быть выраже-
 ніемъ любви къ Нему и ближнимъ. Если человекъ, во имя гор-
 даго своего успѣха разума, отвергаетъ Бога, то онъ невольно
 отрѣшается и отъ любви, какъ руководящаго начала жизни, и
 превращается въ холоднаго, черстваго, практичнаго или рас-
 путнаго эгоиста. А безъ любви никакая жизнь, будь то жизнь
 просвѣщеннѣйшаго человека, не имѣетъ цѣны; безъ одушевляю-
 щей человека любви не имѣютъ значенія никакіе его подвиги,
 ни дарованія, даже пророчества, даже вѣра, горы переставляю-
 щая. Выслушайте эти многознаменательныя слова апостола
 Павла: „аще языки человекскими глаголю и ангельскими, любве
 же не имамъ, быхъ яко мѣдъ звенящи, или кумвалъ звяцай. И
 аще имамъ пророчество, и вѣмъ тайны вся и весь разумъ, и
 аще имамъ всю вѣру, яко и горы преставляти, любве же не
 имамъ, ничто же есмь. И аще предамъ тѣло мое, во еже сже-
 щие, любви же не имамъ—никая польза ми есть“ (I Коринѣ.
 13 1—3). Какъ же такъ современные намъ люди отрѣшились
 отъ любви, столь высокіе образцы которой мы имѣемъ и въ
 основателѣ нашей вѣры, и въ ея распространителяхъ, и въ по-
 страдавшихъ за нее мученикахъ? А вотъ какъ! Господь одарилъ
 человека великою и плодотворною силою разума. Благодаря этому
 Божьему дару, людямъ удалось сдѣлать многія завоеванія въ мірѣ
 вещественномъ: подчинить себѣ силу пара, при помощи его ум-
 новить и удешевить производительныя средства природы, изоб-
 рѣсти удобные пути сообщенія, при чемъ открылась возмож-
 ность быстро и легко передавать отъ одного народа къ другому
 и предметы необходимости, и соврѣща искусства, и вообще
 самыя разнообразныя плоды мысли человеческой. Но достигнувъ
 всѣхъ этихъ успѣховъ, человечество вообразило себѣ, что оно
 все можетъ своею силою—и можетъ знать, и можетъ сдѣлать.
 Вновь раздался искустельный шопотъ древняго змѣя: „отвер-
 зутея очи ваши и будете яко божи“ (Быт. 3. 5). Люди вняли
 этому шопоту и что же? Не только не отверзлись очи ихъ, но
 напротивъ—покрылись глубокою слѣпотою. Ибо, какъ только
 люди сказали себѣ: станемъ служить и угождать человечеству,
 то тотчасъ же обнаружилось, что всему человечеству служить и
 угождать нельзя; а если Богу служить не желаешь, а человѣче-
 ству не можешь, то остается одно: служить и угождать самому

себѣ. И началась работа не Богу, а мамонѣ. Люди поставили себѣ идеаломъ, котораго нужно достигать—свое личное благополучіе, и всякій устремился въ погоню за удовольствіями. На дѣлѣ люди стали пользоваться жизнью только для того, чтобы ѣсть, пить и веселиться. Богатые забыли, что богатство дано имъ отъ Бога для облегченія участи бѣдныхъ, а бѣдные—что въ самой ихъ бѣдности заключается удобное средство для спасенія. Отсюда всѣ удручающіе нашихъ благомыслящихъ людей современные недуги и нашего русскаго общества: такъ называемый „нигилизмъ“, хищенія общественныхъ суммъ и проч., отсюда же и частныя самоубійства: у однихъ вслѣдствіе утомленія настоящею роскошною, у другихъ—черствою жизнью, безъ идеала и возмездія за гробомъ, безъ привязывающей къ жизни любви къ людямъ, безъ вѣры и любви къ Самому Источнику всякаго бытія—Творцу и Создателю всяческихъ.

Подводя итоги всему сказанному, должно коротко повторить, что самоубійство, въ помѣшательствѣ ли оно совершается или въ здоровомъ умѣ, есть слѣдствіе, если не безбожія, то невѣрія въ Бога, Его воздаяніе за гробомъ и жизнь безвѣчную. Разница между безбожникомъ и невѣрующимъ та, что первый открыто не признаетъ Бога, тогда какъ второй, не утверждая этого открыто, живетъ такъ, что самую жизнь заявляетъ непризнаніе Бога—Судіи и Меровоздателя. Въ жизни то и безбожіе и невѣріе сопровождаются одинаковыми послѣдствіями. То и другое, отвергая Бога истиннаго, выражается въ служеніи идоламъ страстей человѣческихъ. За это Господь Богъ предаетъ невѣрующихъ, по выраженію апостола Павла, въ нечистоту (Рим. 1, 24), или во всевозможные пороки, разрѣшающіеся наконецъ въ самоубійствѣ. Значитъ, самоубійство есть какъ бы вѣнецъ безбожной, преступной жизни. Оно есть само по себѣ тяжкій грѣхъ, который нельзя ни извинять, ни оправдывать. Оно осуждается Самимъ Богомъ, противно ученію Откровенія и всегда было истиннымъ праведникамъ.

Какія же средства можно указать для борьбы съ искушеніями на самоубійство?—Такъ какъ оно бываетъ слѣдствіемъ невѣрія въ Бога и порочной жизни то живая вѣра въ Бога и жизнь по законамъ Его и заветамъ церкви Божіей, есть вѣрный оцлотъ противъ самыхъ искушеній на самоубійство. Кто не умомъ только

признаетъ существованіе Бога, но и чистымъ сердцемъ чувствуетъ Его близость къ себѣ, тотъ никогда не подумаетъ о покушеніи на свою жизнь, благой даръ Божій. Кто и самую жизнь полагаетъ въ осуществленіи Божественнаго идеала: „будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ небесный совершенъ есть“, тотъ также не помыслитъ о томъ, чтобы отдѣлаться отъ жизни, сколь бы продолжительна ни была она, въ полной увѣренности, что намъ всегдѣ и всюгдѣ въ полной мѣрѣ не осуществитъ его на сей землѣ. Сознаніе же своей грѣховности удручаетъ человека вѣрующаго, онъ утѣшаетъ себя мыслію, что Господь и на землѣ привелъ для спасенія грѣшниковъ; труды же и тяжести вывали ему на долю въ жизни, онъ надеется на упокоеніе отъ Господа; сознаетъ же онъ себя жалкимъ и несчастнымъ на землѣ и, подобно ап. Павлу, желалъ бы освободиться отъ оковъ тѣла смерти, то и тогда не самъ преступно лишаетъ себя жизни, а ждетъ, пока Господь позоветъ его къ себѣ и упокоитъ въ своихъ обителяхъ.

Но силенъ врагъ, и никто конечно не огражденъ отъ всевозможныхъ искушеній, между прочимъ, и отъ искушенія на самоубійство. Самъ праведный Іовъ, какъ мы видѣли, былъ искушаемъ на самоубійство. Еслибы кто изъ васъ подвергся сему искушенію, то къ сердечной молитвѣ прибѣгайте для отгнанія отъ себя страшнаго соблазна. Молитва и постъ, т.-е. воздержная трудолюбивая жизнь, по словамъ Ис. Христа, суть единственные средства для отгнанія отъ себя діавола съ его искушеніями и соблазнами (Мр. 10, 29). Помните Иисуса Христа, Который и Самъ постомъ и молитвою подавлялъ въ себѣ искушенія въ пустынѣ, молитвою же до кроваваго пота подавлялъ въ себѣ и послѣднія искушенія въ жизни. „Не введи насъ во искушеніе, но избави насъ отъ лукаваго“,—эти слова молитвы Господней должны быть всегда на устахъ и въ сердцахъ того, кто бываетъ искушаемъ на самоубійство. Подражайте также святымъ угодникамъ Божиимъ, которые трудолюбиемъ и молитвою отгоняли отъ себя соблазны. О преподобномъ Антоніи, великомъ подвижникѣ и основателѣ монашества на востокъ, рассказывается, что, живя въ пустынѣ, онъ обуреваемъ былъ многими и страшными соблазнами и искушеніями. Одинъ разъ, взнемогая въ борьбѣ съ собою, онъ вдругъ видитъ предъ собою подобнаго ему человѣка:

человѣкъ сей: сначала сидѣлъ и работалъ, потомъ всталъ на молитву, а помолившись опять сѣлъ за работу. „Дѣлай такъ и спасешься“, было затѣмъ сказано Антонію ангеломъ Господнимъ.

Вамъ же, братіе мои, которые считаете самоубійство дѣломъ преступнымъ, противнымъ ученію Христову, послѣдователями котораго вы считаете себя,—вамъ одно наставленіе, одинъ советъ мой, одна просьба,—та самая, которую я началъ свое чтеніе: во имя любви къ погибающимъ ближнимъ, осуждайте, порицайте, негодуйте противъ самоубійства и въ его совершеши и въ замыслахъ и покушеніяхъ на него. Помните, что даже всякое доброе намѣреніе спасти душу ближняго цѣнно въ очахъ Божіихъ; кто же, добрый и жръный рабъ Божій, отъратитъ своего ближняго отъ самоубійства и направитъ его на путь добродѣтельной жизни, тотъ великимъ нареченъ будетъ въ царствіи небесномъ.

ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛЪ

ВЪ ДУХЪ ХРИСТИАНСКОЙ ВѢРЫ.

Revue des Questions scientifiques.

Въ шестидесятихъ и семидесятихъ годахъ текущаго столѣтїя въ естествознанїи стало замѣтно преобладать антихристіанское направленїе. И прежде между натуралистами являлось много невѣрующихъ, однако было много и вѣрующихъ, но съ указаннаго времени, казалось, трудно было найти человѣка, соединявшаго изученїе наукъ естественныхъ съ искреннимъ исповѣданїемъ христіанской религіи. Явились особыя причины для этого. Въ естествознанїи возникла и затѣмъ получила широкое распространенїе гипотеза эволюціи. Эта гипотеза, отрицающая всякое вмѣшательство высшей силы, чрезвычайно просто и повидимому правдоподобно объясняло развитїе вселенной, образованїе органическаго міра, происхожденїе человѣка. Бытїе Бога не только не требовалось этою гипотезою для объясненїя существующаго міра, напротивъ, какъ утверждали нѣкоторые сторонники новаго ученїя, предположенїе существованїя верховнаго Начала только затруднило бы пониманїе дѣйствительности. Для изясненїя того, какое разрушительное значенїе для религіи должна была имѣть эволюціонная теорїя, должно указать на ея отношенїя къ телеологическому доказательству бытїя Божїя и къ христіанскому ученїю о творенїи человѣка.

Сущность телеологическаго доказательства, какъ извѣстно, состоитъ въ слѣдующемъ. Въ мірѣ мы видимъ порядокъ, гармонію, цѣлесообразность, видимъ, что строеніе организма тварей удивительно приспособлено къ потребностямъ ихъ существованія. Такъ, зубы у животныхъ травоядныхъ приспособлены къ пережевыванію растительной пищи, напротивъ, остробугорчатые зубы хищныхъ, желудокъ которыхъ можетъ варить только мясо, приспособлены къ разрыванію послѣдняго. Каждый организмъ въ природѣ является удивительно цѣлесообразно устроеннымъ механизмомъ, такимъ механизмомъ является и вся природа. Бромъ цѣлесообразности, мы видимъ, что созданія природы и сама природа отличаются красотой. И голубое небо, и радужное крыло бабочки, и роза, и пѣснь соловья и догорающая вечерняя заря прекрасны. Эта красота и эта цѣлесообразность не могли быть дѣломъ случая (это недопустимо съ точки зрѣнія теоріи вѣроятностей), ихъ должно признать произведеніями высшаго Разума, всемогущаго Художника. Телеологическое доказательство считалось самымъ простымъ и самымъ убѣдительнымъ въ ряду доказательствъ бытія Божія. Попытки лишить значенія это доказательство не имѣли никакого успѣха, пока не появилась теорія эволюціи, представившая своеобразное объясненіе происхожденія цѣлесообразнаго и прекраснаго, объясненіе устраняющее высшее вмешательство. Сущность разсужденій эволюціонистовъ объ этомъ можно резюмировать такимъ образомъ. Удивляются, что въ природѣ замѣчается цѣлесообразность, но не хотятъ понять того, что противоположнаго и не можетъ быть, потому что изъ безчисленнаго ряда возникающихъ формъ могутъ продолжать свое существованіе только имѣющія цѣлесообразное устройство. Представимъ себѣ, что въ извѣстный моментъ въ извѣстномъ мѣстѣ возникаетъ миллионъ сочетаній атомовъ, и изъ этого миллиона только одно сочетаніе окажется приспособленнымъ къ условіямъ среды, очевидно, только одно это сочетаніе и сохранится. Говорятъ, что случайно не могутъ возникать цѣлесообразныя созданія, но возникаютъ дѣйствительно всевозможныя созданія и цѣлесообразныя и нецѣлесообразныя, а естественный подборъ сохраняетъ только цѣлесообразныя. И легко видѣть, что чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе и болѣе цѣлесообразными будутъ являться организмы, и тѣмъ менѣе будетъ воз-

чинать уродливыхъ и нецѣлесообразныхъ созданій, однако, такіа созданія пока еще являются. Съ точки зрѣнія телеологовъ ихъ появленіе непонятно, даже недопустимо, эволюционисты вполнѣ понимаютъ, что они должны появляться, какъ и то, что въ концѣ они должны исчезнуть. Говорить о красотѣ природы, но забывать, что красота условна. Голубое небо само по себѣ не прекрасно и не безобразно, но оно намъ нравится, потому, что производитъ успокоивающее, ласкающее дѣйствіе на глаза. Причина послѣднѣе лежитъ въ томъ, что глаза организованы образовывались подъ преимущественнымъ воздѣйствіемъ голубаго цвѣта и потому приспособились въ послѣднемъ. Еслибы глаза образовывались при другихъ условіяхъ, то на нихъ можетъ быть успокаивающее дѣйствіе производилъ бы цвѣтъ красный, пестрый вызывающій раздраженіе.

Ниспровергая доказательства бытія Бога, эволюціонная теорія явилась главнымъ образомъ враждебною христіанству своимъ ученіемъ о происхожденіи человека. Согласно ученію христіанской религіи человекъ непосредственно созданъ Богомъ, чтобы „познавать Бога, прославлять Его и чрезъ то вѣчно блаженствовать“. Догматъ о твореніи человека стоитъ въ христіанствѣ тѣснѣйшимъ образомъ связаннымъ съ догматами паденія и искупленія. На этихъ трехъ догматахъ видится вся христіанская антропология, объясняя происхожденіе человека, его свойства (хорошія—вложенныя Богомъ при твореніи, и дурныя, какъ результатъ паденія) и смыслъ его существованія. Эволюціонная теорія отвергла христіанское ученіе о твореніи человека, необходимо, конечно, отвергнувъ тѣмъ и два другія догмата, она провозгласила, что человекъ произошелъ не сверхъ-естественнымъ, а естественнымъ образомъ. Эта мысль высказывалась и прежде и даже развивалась въ цѣлыя теоріи, но и высказывалась и развивалась она въ очень наивной формѣ. Человекъ, говорили натурфилософы добраго стараго времени, могъ явиться впервые въ чашечкѣ какого-нибудь гигантскаго цвѣтка подъ благодатнымъ небомъ тропиковъ, человекъ, говорили дальѣ, могъ произойти отъ допотопныхъ гигантскихъ лягушекъ. Не трудно видѣть, что эти предположенія по своимъ достоинствамъ нисколько не возвышаются надъ мифическими сказаніями о Кадмѣ, производившемъ змѣйные зубы, изъ которыхъ выросли люди, или

о Девкальонѣ и Пиррѣ, которые будто бы бросали черезъ себя камни, превращавшіеся въ людей. Теорія эволюціи дала совершенно иное рѣшеніе вопроса. Эволюціонисты обратили вниманіе на то, что весь животный міръ можно расположить по степени совершенства въ рядъ, начинающійся амебой и оканчиваемый человекомъ, причѣмъ между каждыми двумя сосѣдними членами степень различія будетъ весьма незначительной. Принимая во вниманіе, что въ мірѣ все должно совершенствоваться (ибо все, что является въ мірѣ животномъ, растительномъ или даже неорганическомъ болѣе совершеннымъ, имѣетъ болѣе шансовъ на сохраненіе и продолженіе существованія), они провозгласили, что сначала возникли и существовали только самые несовершенные организмы, и что отъ нихъ происходили все болѣе и болѣе совершенные, пока, наконецъ, отъ животныхъ, подобныхъ нынѣ существующимъ человекообразнымъ обезьянамъ (гориллѣ, орангутангу, чимпанзе и др.) не произошелъ человекъ. Эволюціонисты показали, что ихъ теорія опирается на палеонтологію, отырывающую, что дѣйствительно на землѣ организмы появлялись въ строгой постепенности въ порядкѣ восхожденія отъ несовершеннаго къ совершенному, они показали далѣе, что виды организмовъ могутъ измѣняться и совершенствоваться, наконецъ, они подробно и тщательно изслѣдовали тѣ начала, которыя по ихъ утверженію заправляютъ развитіемъ органическаго міра, и дали подробное изложеніе этихъ началъ. Въ частности, изложенію доказательствъ животнаго происхожденія человека были посвящены цѣлыя книги. Нѣтъ нужды объяснять, къ какимъ послѣдствіямъ по отношенію къ христіанству веле это ученіе, отрицающее твореніе человека и непрежнѣнно предполагающее отрицаніе безсмертія человеческой души. Съ догматомъ творенія должны были пасть догматы паденія и искупленія, должна была пасть и вся христіанская догматика.

Новое ученіе быстро распространилось и сильно подчинило себѣ умы образованныхъ обществъ. Его сравнивали, да сравниваютъ еще и теперь съ ученіемъ Ньютона о тяготѣніи, утверждая, что оно не только должно имѣть такое же научное значеніе, какъ теорія тяготѣнія, но что оно имѣетъ и такую же степень достовѣрности. Натуралисты христіане должны были съ глубокою грустію слѣдить за могучимъ антирелигіознымъ пото-

комъ, разливавшимся по Европѣ и Америкѣ. Ихъ попытки выступить съ критическими разборами новаго ученія и съ полемическими трудами противъ него обыкновенно встрѣчались высокоумными и презрительными насмѣшками, и ихъ робкіе и ставшіе неуверенными голоса должны были смолкнуть, если они не желали подчиниться новымъ вѣяніямъ.

Но вотъ во время самаго разгара увлеченія новой доктриною у нѣкоторыхъ ученыхъ, соединившихъ любовь къ изслѣдованію природы съ любовью къ Библіи, возникла благая и плодотворная мысль, что борьба съ новымъ ученіемъ станетъ гораздо успѣшнѣе, если противъ него дѣйствовать общими силами и если бороться съ нимъ подъ тѣмъ знаменемъ, которому не могутъ отказать въ уваженіи люди какой бы то ни было партіи, подъ знаменемъ чистой науки. 1 марта 1875 г. 10 друзей натуралистовъ собрались въ Брюсселѣ и составили проектъ новаго ученаго общества, девизомъ котораго должны были стать слова: „*nulla in veritate inter fidem et rationem vera disaensio esse potest*“ — между вѣрою и знаніемъ никогда не можетъ быть дѣйствительнаго разнокласія. Цѣлью общества поставлялось „создать нѣчто въ родѣ цѣпицы противъ разливавшагося материалистическаго потока, противъ антирелигіознаго фанатизма, въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ передъ этимъ установившихся въ высшихъ и низшихъ областяхъ знанія. Общество должно было стараться сгруппировать около своего девиза ученыхъ христіанъ, людей религиозныхъ, чтобы бороться противъ рационалистическихъ и атеистическихъ доктринъ оружіемъ истинной науки. Въ те же время общество славой имеемъ своихъ членовъ и солидными заслугами ихъ трудовъ въ области чистой науки должно было показывать, что можно быть вмѣстѣ и вѣрующимъ подчиненнымъ сыномъ церкви и плодотворнымъ и свободнымъ изслѣдователемъ природы“¹⁾).

Черезъ 3 недѣли во второмъ собраніи брюссельскіе инициаторы выработали основныя правила устава, которыя сообщили

¹⁾ La société scientifique de Bruxelles p. 346. Rev. d. Quest. scientif. T. I. Всѣ слѣдующія цитаты также относятся къ Revue. Во избѣжаніе бесполезныхъ повтореній мы будемъ опускать заглавіе журнала, а ставить только заглавія статей и указанія тома (а когда нужно страницъ). Каждый томъ заключаетъ въ себѣ двѣ книжки.

различнымъ ученымъ. Въ составъ общества выразили желаніе поступить новые члены. 17 іюня былъ опубликованъ статутъ новообразующаго общества. Статутъ былъ составленъ изъ 17 членовъ. Въ первомъ членѣ его поминуть девизъ, слѣдующіе члены опредѣляли условія для поступленія въ общество, правила о собраніяхъ и т. д. Однимъ изъ членовъ опредѣлялось, что въ обществѣ будетъ 5 сесій: 1) сесія наукъ математическихъ, 2) естественныхъ, 3) естественныхъ, 4) медицинскихъ, 5) экономическихъ. Въ десятомъ членѣ было постановлено, что общество никогда не позволитъ, чтобы въ немъ производились нападенія—хотя бы самыя деликатныя—на католическую религію или вообще на спиритуалистическую и религіозную египтологію. Последній семнадцатый членъ опредѣлялъ, что девизъ и десятый членъ никогда не могутъ быть изменены²⁾.

Открытіе общества послѣдовало 18 ноября того же года. Въ засѣданіи при открытіи отношеніемъ предварительнаго комитета было сообщено, что 458 лица выразили согласіе поступить въ число членовъ общества, 458 ученыхъ Еврѳны, имена которыхъ всегда будутъ связаны съ исторіей развитія естественныхъ наукъ въ семидесятыхъ и восьмидесятыхъ годахъ текущаго столѣтія (Лашпаранъ, Мивартъ, Арленъ)! Можно ли было ожидать такого успѣха? Пусть кто-нибудь пролистуетъ оглавленіе нашихъ періодическихъ журналовъ за указанные годы и почитаетъ статьи, посвященныя естественно-научнымъ вопросамъ. Много ли писалось у насъ не въ духѣ дарвинизма и даже писалось ли что-нибудь? Периодическія изданія обязательно приглашали своихъ читателей удивить плодотворные принципы дарвинизма и теорію благотворности борьбы за жизнь, объявляли, что для человѣка гораздо почетнѣе считать въ числѣ своихъ предковъ чадолюбиваго павиана, чѣмъ вѣрить, что его первый человѣческій предокъ былъ сотворенъ изъ земной пыли. Это писалось въ журналахъ и утверждалось на публичныхъ чтеніяхъ самымъ догматическимъ тономъ. Нечего говорить, что все это было у насъ отраженіемъ того, что писалось и читалось на западѣ. При чтеніи всего этого должно было испытывать такое же чувство, которое испыталъ нѣкогда ветхозавѣтный пророкъ, видя крайнее развращеніе

²⁾ Statuts. T. I.

Израиля и предположивъ, что въ Израилѣ не осталось ни одного вѣрнаго Богу. Илія ошибся. Богъ въ тишинѣ возвѣстилъ ему, что въ Израилѣ осталось 7000 вѣрныхъ Господу. Также ошиблись и тѣ, которые въ семидесятыхъ годахъ думали, что между натуралистами почти никто не остался вѣрнымъ Господу. На призывъ десяти немедленно откликнулось 453 ученыхъ, и затѣмъ число это постоянно и быстро возрастало.

Въ теченіе первыхъ двухъ лѣтъ своего существованія общество издавало ежегодные анналы, но затѣмъ съ 1877 г. начало издавать періодическій журналъ, заглавіе котораго вынесено нами, и который издается до настоящаго времени. Сообщить нѣкоторые свѣдѣнія объ этомъ журналѣ мы и имѣемъ своею задачею.

Revue des Questions scientifiques выходитъ 4 раза въ годъ 20 января, 20 апрѣля, 20 іюля и 20 октября книжками, заключающими въ себя—каждая по 350 страницъ (число это измѣняется лишь на нѣсколько страницъ). Статьи въ журналѣ посвящаются тѣмъ наукамъ, секціи по которымъ существуютъ у Брюссельскаго общества. Впрочемъ, статей по чистой математикѣ нѣтъ, на страницахъ Revue можно встрѣтить только статьи о приложеніи математическаго анализа къ химіи, къ естественнымъ наукамъ, разборъ математическихъ учебниковъ (въ библиографическомъ отдѣлѣ), изслѣдованіе математическихъ теорій въ физикѣ и механикѣ (наприм., изслѣдованіе теоремы Клаузіуса

$\int \frac{\delta Q}{T} = 0$), но не статьи по чисто математическимъ вопросамъ,

Вѣроятно, общество находитъ, что только немногіе даже и изъ натуралистовъ могутъ заинтересоваться статьями послѣдняго рода. Съ другой стороны въ Revue находятся статьи, которыя на первый взглядъ, кажется, не подходятъ ни подъ одну изъ перечисленныхъ секцій, таковы статьи по лингвистикѣ, по географіи востока, статьи объ открытіяхъ въ Ассиро-Вавилоніи, Египтѣ, Мексикѣ и т. д. Появленіе ихъ объясняется такимъ образомъ. Въ настоящее время антропологія—наука совершенно естественная—стала въ тѣсную связь съ лингвистикой и даже съ открытіями по египтологіи и ассириологіи. Всѣ эти отрасли взаимно содѣйствуютъ преуспѣванію одна другой, всѣ онѣ, между прочимъ, открытіями послѣднихъ лѣтъ показываютъ, что Библейское ученіе о первосостояніи человѣчества оказывается соотвѣт-

ствующимъ дѣйствительности, а ученіе эволюціонное стоитъ въ противорѣчій съ нею.

Для богослововъ, понятно, прежде всего представляютъ интересъ статьи, которыя опровергаютъ антирелигіозныя доктрины, подтверждаютъ и разъясняютъ Библейское ученіе о природѣ. Этими статьями займемся и мы, но прежде сдѣлаемъ еще нѣсколько общихъ замѣчаній о журналѣ. Каждая книжка журнала подраздѣляется на 3 отдѣла: въ первомъ помѣщаются статьи и изслѣдованія по различнымъ вопросамъ, во второмъ—библіографическія статьи о новыхъ выходящихъ сочиненіяхъ, наконецъ, въ третьемъ помѣщаются научныя бюллетени объ открытіяхъ въ тѣхъ отрасляхъ знанія, которымъ служитъ бруссельское общество.

Первый отдѣлъ въ журналѣ, понятно, самый важный. Статьи его отличаются большимъ разнообразіемъ, въ немъ нѣтъ узкой спеціализаціи, онъ дѣлетъ возможность каждому натуралисту обозрѣвать—хотя, правда кратко—все важнѣйшее, что дѣлается въ областяхъ знанія, соотвѣствующихъ съ его собственн. Ботаникѣ въ краткомъ обзорѣ можетъ прослѣдить и успѣхи зоологіи и минералогіи, химіи, физики, астрономіи, механики, наконецъ, геологіи и антропологіи. Статьи пишутся въ Revue не популярнымъ языкомъ, ибо предназначаются для лицъ съ спеціальной подготовкой, но онѣ чужды и чрезмернаго удаленія отъ популярнаго изложенія. Это особенно должно сказать о статьяхъ по астрономіи, въ которыхъ формулы дифференціальнаго и интегральнаго исчисленій, могущія оказаться непонятными и для натуралистовъ, авторы выводятъ или въ примѣчанія или ставятъ такъ, что опущеніе ихъ при чтеніи не можетъ нарушить пониманія, читаемаго. Точно также въ статьяхъ по антропологіи авторы не предъявляютъ къ своимъ читателямъ неумѣренныхъ требованій, чтобы они знали о всѣхъ открытіяхъ прошедшаго и полно представляли себѣ содержаніе науки; нѣтъ, авторы скромно упоминаютъ въ началѣ своихъ статей о тѣхъ положеніяхъ, знаніе которыхъ необходимо для пониманія послѣднихъ. Возникнувшій по побужденіямъ чисто апологетическимъ, журналъ повидимому мало заботится о служеніи своей цѣли, онѣ отводитъ ббльшую часть мѣста чисто научнымъ вопросамъ, изрѣдка лишь касаясь вопросовъ апологетики. Повидимому это представляется уклоненіемъ отъ

намѣченной цѣли, на самомъ дѣлѣ это весьма полезно для нея, что указали сами учредители общества, когда, опредѣляя задачи и цѣли устрояемаго общества, высказали, что своими научными заслугами члены должны показать, что можно быть глубоко вѣрующимъ и въ то же время истиннымъ и плодотворнымъ ученымъ. Авторитетъ ученаго, обогатившаго науку открытіями и возставшаго противъ тѣхъ гипотезъ въ наукѣ, которыя стоятъ въ противорѣчій съ ученіемъ Откровенія, авторитетъ такого ученаго будетъ гораздо выше, чѣмъ слово апологета, только критикующаго и разрушающаго научныя гипотезы, но ничего не привносящаго въ науку. Еслибы *Revue des Questions scientifiques* представлялъ собою только разрушительное орудіе по отношенію къ естествонаучнымъ антирелигіознымъ теоріямъ, то тогда ученые, враждебные религіи, могли бы спокойно не касаться его, но теперь они должны по необходимости обращаться къ нему, содержащему столь много цѣнныхъ сообщеній по научнымъ вопросамъ, при этомъ они необходимо должны прочитывать и замѣчанія о преждевременности и неосновательности обобщеній, внесенныхъ ими въ науку.

Второй отдѣлъ журнала, какъ мы сказали, библиографическій. Нельзя не отозваться съ похвалою объ этомъ отдѣлѣ. *Revue* обыкновенно даетъ подробный анализъ разбираемой книги. Авторъ анализа, всегда специалистъ, излагаая содержаніе, дѣлаетъ критическія примѣчанія къ тѣмъ отдѣламъ, съ которыми онъ несогласенъ и дѣлаетъ ссылки на сочиненія и открытія, оправдывающія его несогласіе и доказывающія несостоятельность утвержденій разбираемой книги. Все это дѣлается кратко, сжато и обстоятельно. Для примѣра мы можемъ указать на разборъ, сдѣланный Арсленомъ книги Мортилье „О древности человека“¹⁾. Вся статья менѣе 10 страницъ, но читатель на основаніи ея составитъ себѣ полное и отчетливое представленіе о книгѣ Мортилье—книгѣ большой, представляющей собою вѣнецъ работъ Мортилье—и мало этого, онъ узнаетъ много доводовъ, во имя которыхъ нельзя соглашаться съ основными положеніями и съ теоріями, защищаемыми въ этой книгѣ. Въ библиографическомъ отдѣлѣ вообще разбираются книги, посвященныя тѣмъ вопросамъ.

¹⁾ Sur l'antiquité de l'homme. T. 13.

какіе разрабатываетъ и брюссельское общество, книги разбираются только цѣнные и капитальныя, имѣющія научное или по крайней мѣрѣ учебное значеніе. Изъ учебниковъ, впрочемъ, разбираются лишь тѣ, которые написаны извѣстными учеными и содержатъ въ себѣ много самостоятельнаго, представляя собою résumé или конспектъ взглядовъ автора (наприм., курсъ геологіи Лаппарана). Если позволительно еще предъявлять какія-нибудь требованія къ библиографическому отдѣлу *Revue*, то кажется слѣдующія. Во 1) желателенъ былъ бы разборъ большаго числа произведеній, чѣмъ сколько разбирается въ *Revue*. О многихъ довольно капитальныхъ сочиненіяхъ въ духѣ *Revue* журналъ не дѣлаетъ отзывовъ, такъ, въ журналѣ не помѣщено отзыва о книгѣ Цокклера „о первосостояніи человѣчества“ (*Die Lehre vom Urstand des Menschen*. 1879), въ которой выясняется библейское ученіе о первобытномъ человѣчествѣ и опровергаются антирелигіозныя антропологическія воззрѣнія. Опущеніе разбора такой книги и упоминанія о ней представляется тѣмъ болѣе чувствительнымъ, что въ самомъ же „*Revue*“ одинъ изъ сотрудниковъ Жанъ д'Этьенъ полемизировалъ противъ взгляда Ленормана на потомковъ Адама, какъ на людей, стоявшихъ на крайней степени дикости (*L'humanité primitive*. Т. 12). Возраженія Жана д'Этьенъ были бы гораздо убѣдительнѣе, еслибы онъ воспользовался книгою Цокклера. Можно указать и еще подобныя примѣры опущенія. Такъ въ 1887 г. въ Англіи вышла книга М. Мюллера „Наука о мысли“, (*The science of Thought*), въ которой знаменитый филологъ, руководясь данными лингвистики, доказываетъ, что развитіе мышленія въ человѣкѣ и человѣчествѣ шло бы инымъ путемъ, чѣмъ тотъ, которымъ оно идетъ, еслибы человѣкъ произошелъ отъ животныхъ предковъ, а не былъ непосредственно созданъ Богомъ. Въ журналѣ съ направленіемъ *Revue*, отводящемъ притомъ, особенно въ послѣдніе годы, довольно много мѣста лингвистикѣ, было бы весьма умѣстнымъ появленіе отзыва объ этомъ трудѣ, но мы тщетно ждали его тамъ. Во 2) было бы желательно, чтобы разборы входящихъ сочиненій появлялись болѣе своевременно. Разборы здѣсь являются довольно поздно: нѣкоторыя иностранныя сочиненія (нѣмецкія, итальянскія, англійскія, наприм., М. Мюллера о прародинѣ арійцевъ) разбираются черезъ годъ послѣ выхода.

Но понятно, что составленіе хорошаго разбора иногда не можетъ быть сдѣлано скоро, и во всякомъ случаѣ должно признать, что лучше сдѣлать разборъ позднѣе, но лучше, чѣмъ раньше, но хуже.

Третій отдѣлъ часто содержитъ цѣнные сообщенія для апологетовъ, хотя посвященъ исключительно научнымъ вопросамъ. Таковы на примѣръ, сообщенія объ открытіяхъ въ антропологии, свидѣтельствующихъ, что первобытные люди по своей физической организаціи приближались къ обезьянамъ не болѣе, чѣмъ современные (*La plathyknemie de l'homme et des Singes*), что попытки приписать глубокую древность нѣкоторымъ человѣческимъ останкамъ неосновательны (*Le chronomètre préhistorique du bassin de Penhouet, à Saint-Nazaire. T. 3*) и др. объ этомъ отдѣлѣ журнала должно замѣтить, что въ первые годы онъ являлся довольно тощимъ, но теперь разросся сравнительно до значительныхъ размѣровъ.

Мы сказали выше, что мы будемъ говорить только о тѣхъ статьяхъ, вопросы, изслѣдуемые которыми, соприкасаются съ вопросами религіи, но должно оговориться, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ довольно трудно разграничить статья такого рода и статья чисто научная. Положимъ въ статьѣ идетъ рѣчь объ эмбриологии лемуровъ. Лемуры—это полуобезьяны, лазающія животныя стараго свѣта, имѣющія зубы, какъ у насѣкомоядныхъ (наприм., у ежа), сосцы на груди и брюхѣ. Въ статьѣ изслѣдуется вопросъ о томъ, какъ развиваются въ материнскомъ чревѣ зародыши этихъ животныхъ. Повидимому, какое до всего этого дѣло апологету? Въ дѣйствительности оказывается, что это изслѣдованіе можетъ имѣть для него важное значеніе. По мнѣнію Дарвина и Геккеля лемуры—наши, правда довольно отдаленные предки. По мнѣнію тѣхъ же ученыхъ развитіе человѣческаго зародыша должно прежде всего проходить тѣ формы, какія проходятъ зародыши человѣческихъ предковъ. Но по изслѣдованію оказывается, что развитіе человѣческаго зародыша и развитіе зародыша лемуровъ совершаются различными путями; что въ человѣческомъ организмѣ образуется прежде, то у лемуровъ послѣ и наоборотъ, что строеніе дѣтскаго мѣста (плаценты) у лемуровъ и человѣка совершенно различны (Дарвинъ и Геккель а priori предположили ихъ тождественность, что требовалось для

ихъ теоріи. (*La généalogie de l'homme d'après M. Haeckel et le placenta des Lémuriens. Т. 3*). Все это, очевидно, подрываетъ довѣріе въ родословной, которою британскій и нѣмецкій ученые хотѣли замѣнить родословную человека, предложенную въ библіи.

Подобнымъ образомъ встрѣчается статья о сохраненіи энергіи (*La conservation de l'énergie solaire. Т. 17*). Представляетъ ли собою эта статья интересъ только для физика или и для апологета? Да, и для апологета. По мнѣнію однихъ физиковъ, въ природѣ происходитъ только преобразование силъ, переходъ изъ одного состоянія въ другое, заканчивающійся возвращеніемъ къ первичному исходному состоянію. Міры возникаютъ, разрушаются и снова возникаютъ. По мнѣнію другихъ міръ устроенъ такъ, что и энергія въ немъ распределена неизмѣннымъ образомъ: солнечная система не сдѣлается ни болѣе теплою, ни болѣе холодною, чѣмъ теперь. По мнѣнію третьихъ, подтверждаемому всѣми доводами, жизнь во вселенной и всякія измѣненія должны окончиться въ будущемъ вслѣдствіе имѣющаго произойти равномернаго распределенія теплоты и движенія. Разсматривая эту послѣднюю теорію, мы видимъ, что если ея предполагается окончаніе вселенной, то значить предполагается и ея начало. А предполагать для вселенной начало значить предполагать ея сотвореніе. Такъ встрѣчаемся мы съ новымъ своеобразнымъ доказательствомъ бытія Божія.

Къ подобному же роду принадлежитъ статья о приложеніи математическаго анализа къ естественнымъ наукамъ (*L'application d'analyse... Т. 22*), въ которой, между прочимъ, изслѣдуется вопросъ о приложеніи анализа къ психологіи, гдѣ мы встрѣчаемъ доказательство несостоятельности теоремы Фехнера, что ощущеніе есть логарифмъ раздраженія, доказательство несостоятельности многихъ выводовъ полученныхъ чрезъ механическіе и физиологическіе приемы изслѣдованія въ психологіи и т. д. Много можно привести и другихъ примѣровъ того, что названіе статей не содержитъ никакого намека на связь ихъ съ вопросами религіи, и однако ихъ содержаніе касается такихъ вопросовъ. За всѣмъ тѣмъ большинство статей *Revue* не имѣетъ отношенія къ религіи и достаточно взглянуть на заглавіе многихъ изъ нихъ, чтобы убѣдиться въ этомъ, наприм.: объ ассенизаціи городовъ, объ угроженіи волнъ въ океанѣ и моряхъ при помощи масла,

объ успѣхахъ «ортификаціи», о предположеніи существованія спутника у планеты Венеры, о динамоэлектрическихъ машинахъ и т. д.

Но обратимся къ статьямъ апологетическимъ. *Revue* возникъ для борьбы съ материалистическимъ міровоззрѣніемъ, отрицающимъ телеологию и сотвореніе человека Богомъ. По отношенію къ телеологіи *Revue* въ своихъ статьяхъ показываетъ, 1) что въ томъ видѣ, въ какомъ существуетъ въ настоящее время эволюціонное ученіе, отрицающее телеологию, оно на основаніи научныхъ данныхъ должно быть признано несостоятельнымъ, 2) что если по внесеніи нѣкоторыхъ измѣненій и исправленій въ эволюціонную теорію, она и можетъ быть допущена, какъ правдоподобная, то въ правдоподобномъ видѣ она вовсе не стоитъ въ противорѣчій съ телеологіей. Въ статьѣ „палеонтологія и дарвинизмъ“ показывается, что данныя палеонтологіи вовсе не подтверждаютъ собственно дарвиновской теоріи, что они показываютъ, что въ древѣйшихъ отложеніяхъ находятся наименѣ развитые типы животныхъ, а въ новѣйшихъ наиболѣе развитые, но эти переходы отъ менѣ къ болѣе совершенному, видно, происходили въ природѣ нѣкоторыми скачками, а не съ строгою постепенностію, какъ это предполагаетъ строгій дарвинизмъ. Находя много представителей того или другаго родственныхъ видовъ, палеонтологи не находятъ связующихъ звеньевъ между этими представителями. Объяснять это ненахожденіе недостаточностію изслѣдованій не позволяетъ теорія вѣроятностей. Представимъ себѣ ящикъ, наполненный миллиономъ шаровъ, изъ которыхъ 10 совершенно бѣлыхъ и 10 совершенно черныхъ, остальные представляютъ комбинацію этихъ двухъ цвѣтовъ, т. е. являются переходными отъ бѣлаго къ черному. Какая можетъ быть вѣроятность при вынутіи пятнадцати шаровъ вынуть исключительно бѣлые и черные и никакихъ другихъ? Вѣроятность эта равна бесконечно малой величинѣ, приближающейся къ нулю, однако палеонтологи вытаскиваютъ намъ только бѣлые и черные шары (различные виды, а не связующія звенья). Это можно объяснить только тѣмъ, что посредствующихъ звеньевъ никогда не существовало и въ природѣ⁴⁾. Въ другой статьѣ „парази-

⁴⁾ La paléontologie et le darvinisme. T. 1.

тизмъ и трансформизмъ“⁵⁾, изслѣдующей, то явленіе въ природѣ, которое можно назвать „загрѣбаніемъ жара чужими руками“, показывается, что стремленіе къ приспособленію можетъ вести вовсе не къ усовершенствованію, а къ деградаци, что наиболѣе устойчивыми и приспособленными къ средѣ являются не высшіе организмы, а паразиты. Наконецъ, въ третьей (библіографической) статьѣ, представляющей собою разборъ сочиненія Гертмана „Истинное и ложное въ дарвинизмъ“⁶⁾ показывается, что насколько дарвинизмъ противорѣчитъ телеологіи, настолько онъ несомнѣнно несостоятеленъ, и что, въ чемъ онъ можетъ оказаться истиннымъ, въ томъ онъ стоитъ въ полномъ согласіи съ телеологическимъ ученіемъ.

Кромѣ указанныхъ трехъ статей, на содержаніе которыхъ мы только намекнули, въ Revue помѣщены и многія другія по отдѣльнымъ вопросамъ зоологіи и ботаники, равно и научные бюллетени (наприм. о пинеальномъ глазѣ), поддѣляющіе дарвинизмъ теорію. Но вообще разбору эволюціонной теоріи происхожденія животнаго міра Revue отводитъ мало мѣста, за то журналъ отводитъ очень много мѣста вопросу о человѣкѣ.

Вопросъ о происхожденіи человѣка, безъ сомнѣнія, является центральнымъ пунктомъ для столкновенія вѣры съ невѣріемъ. Еслибы кто-нибудь обратился къ Revue съ надеждой найти изслѣдованія или статьи, прямо посвященныя опроверженію доктрины Дарвина, то онъ, листуя журналъ, принужденъ бы былъ испытать разочарованіе: такихъ изслѣдованій и такихъ статей онъ бы не нашелъ. Однако, сважемъ мы, едва ли гдѣ можно найти большее количество данныхъ и при томъ данныхъ лучшаго качества для опроверженія этой теоріи, чѣмъ въ этомъ журналѣ. Опроверженію этой теоріи журналъ отводитъ очень много мѣста и ведетъ полемику съ замѣчательнымъ тактомъ и силою, онъ не ставитъ надъ своими статьями рекламообразныхъ заглавій, подобныхъ тѣмъ, которыя мы видимъ надъ нѣкоторыми сочиненіями: „Полное опроверженіе дарвинизма“, „Атеизмъ, опровергнутой наукою“ и т. д., нѣтъ, подъ скромными заглавіями: „Законъ природы и коралловыя острова“, „Гротъ Биш-о-рошъ“

⁵⁾ Parasitisme et transformisme. T. 10.

⁶⁾ Le darvinisme, ce qu'il a de vrai et de faux dans cette théorie. T. 2.

и др., онъ выдвигаетъ могучіе аргументы противъ эволюціонной теоріи происхожденія человѣка. Давши въ нѣсколькихъ статьяхъ разъясненіе различія человѣка и животныхъ съ психической стороны и человѣка и человекообразныхъ обезьянъ съ физической (La différence essentielle entre l'homme et les animaux. Т. 7. La place de l'homme dans la création. Т. 4), журналъ переноситъ вопросъ на палеонтологическую почву, констатировавъ отсутствіе въ прошедшемъ связующихъ звеньевъ между человекомъ и обезьяной, онъ рядомъ открытій (въ Мейтонѣ, въ гротѣ Биш-о-ромъ, см. т. 20) доказываетъ, что древнѣйшіе ископаемые люди съ психической стороны стоятъ не ниже, а выше современныхъ дикарей, что человѣкъ, насколько онъ извѣстенъ, всегда былъ человекомъ, имѣлъ религію, эстетическія наклонности и т. д. Все это утверждается не голословно, а доказывается фактами—археологическими и палеонтологическими находками, собственно въ большинствѣ случаевъ это даже не утверждается, а приводятся сообщенія объ открытіяхъ, изъ каковыхъ сообщеній съ необходимостію слѣдуетъ, что тѣ или иные аргументы въ пользу животнаго происхожденія человѣка должно признать потерявшими значеніе. Съ другой стороны, относительно дикарей, на которыхъ эволюціонисты ссылаются, какъ на представляющихъ собою образецъ первобытныхъ людей, въ Revue устанавливается взглядъ, что на самомъ дѣлѣ многіе дикари находятся въ настоящее время на гораздо низшей степени духовнаго развитія, чѣмъ то, на которой стояли ихъ предки (L'humanité primitive... Т. 12. L'état de nature... Т. 2). Отсюда само собой слѣдуетъ, что судить по нимъ о первобытномъ человѣкѣ, первобытной религіи и т. д. нѣтъ основаній. Далѣе въ Revue постоянно сообщаются свѣдѣнія объ открытіяхъ въ области палеонтологіи, проливающихся свѣтъ на истинное значеніе эволюціонной теоріи происхожденія человѣка. Тщательное изслѣдованіе этихъ открытій всегда оказывается враждебнымъ эволюціонной доктринѣ, а иногда дѣло доходитъ даже до смѣшнаго. Такъ, въ ряду немногочисленныхъ остатковъ костей человѣка, которыя, по утверженію эволюціонистовъ, будто бы показываютъ, что въ прошедшемъ люди стояли ближе къ животнымъ по своей организаціи, чѣмъ теперь, указывали, между прочимъ, полетскую челюсть. Челюсть эта лишена arophyses geni (нѣкотораго выступа,

къ которому привѣряются мускулы языка). Изъ этой особенности ея дѣлали заключение, что ея обладатель, какъ и всѣ его современники, были лишены органа и способности рѣчи. Воображенію рисовался „безсловесный человѣкъ“ Геккеля. Нечего, конечно, говорить о поспѣшности обобщенія изъ единичнаго факта, на которую законно указывали эволюціонистамъ, увы, случилось нѣчто горшее: втеченіе болѣе 20 лѣтъ эволюціонисты ссылались на челюсть, какъ на одно изъ важныхъ доказательствъ въ пользу ихъ теоріи, но вотъ, одному пришла въ голову счастливая мысль промыть ее и по промытію оказалось, что *arophyses geni* существуетъ у ней, какъ и въ другихъ костяхъ, но только былъ замаранъ грязью (*La mâchoire de la Noulette*. Т. 21). Многія и нынѣ доказательства эволюціонистовъ постигла подобная же участь, о чемъ въ *Revue* и даются подробныя сообщенія.

Обличая несостоятельность антирелигіозныхъ естественнонаучныхъ воззрѣній, *Revue* отводитъ мѣсто и для апологетики библейскаго ученія о природѣ, для доказательства того, что библейское ученіе и естественно-научныя открытія находятся не въ противорѣчій между собою, а въ гармоніи. Не всегда легко показать это. Умъ человѣка слишкомъ ограниченъ и при изслѣдованіи и изученіи явленій природы онъ легко можетъ увидѣть себя принужденнымъ склониться къ мнѣнію, повидимому стоящему въ противорѣчій съ Библіей, и вслѣдствіе этого можетъ увидѣть себя принужденнымъ отрицать божественный авторитетъ послѣдней. Вслѣдствіи обыкновенно оказывается, что или мнѣніе принятое за истину на самомъ дѣлѣ было ложью, или что противорѣчіе между сдѣланнымъ открытіемъ и Библіей было мнимымъ. Предостерегая отъ увлеченія модными теоріями и отъ искаженія въ пользу ихъ смысла библейскаго текста, *Revue* предлагаетъ слѣдовать такому правилу: когда какое-нибудь положеніе науки пріобрѣтаетъ характеръ истины и въ тоже время является стоящимъ въ несогласіи съ откровеніемъ, то не должно оспаривать ни научной, ни откровенной истины, должно ждать открытія третьей истины, сокрытой у Бога, которая бы примирила между собою двѣ первыя ¹⁾). Впрочемъ, судя по статьямъ журнала, можно думать, что

¹⁾ Р. 353, Т. 12.

такія третья истины вездѣ открыты, что однако представляется въ нѣкоторыхъ случаяхъ спорнымъ, а въ нѣкоторыхъ даже прямо неправильнымъ.

Естественнонаучная апологетика должна обнимать собою главнымъ образомъ первыя 11 главъ книги Бытія. О статьяхъ, посвященныхъ этимъ 11 главамъ, будемъ говорить и мы.

Первое, что возвѣщается намъ въ Библии есть то, что міръ сотворенъ Богомъ изъ ничего, что міръ не самобытенъ. Въ *Revue* приводится математическое доказательство творенія Богомъ міра, доказательство это представлено Карбонеллемъ. Карбонелль анализируетъ понятіе безконечнаго числа (∞). По мнѣнію нѣкоторыхъ, выраженіе „безконечное число“ представляетъ собою противорѣчіе; по мнѣнію другихъ, нужно различать безконечное въ возможности, которое будто бы допустимо, и дѣйствительно безконечное, котораго существовать не можетъ. Карбонелль даетъ такое опредѣленіе: число безконечное не есть нелѣпость, но оно есть нечто неопредѣленное. Представимъ себѣ, говоритъ онъ, бѣлый шаръ; сколько такихъ шаровъ возможно сдѣлать еще? Безконечное число. Положимъ, что разность двухъ количествъ $(x-y)=a$; спрашивается, сколько рѣшеній имѣетъ такое уравненіе? Единственный отвѣтъ: безконечное число. Но не будучи абсурдомъ, безконечное число не можетъ быть и опредѣленнымъ. Въ приведенныхъ примѣрахъ имъ обозначалось неопредѣленное множество, не трудно доказать, что представленіе его опредѣленнымъ ведетъ къ нелѣпымъ выводамъ. Представимъ себѣ два безконечные ряда чиселъ

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10...

1. 4. 9. 16. 25. 36. 49. 64. 81. 100...

Второй рядъ состоитъ изъ квадратовъ чиселъ перваго ряда. Спрашивается, при продолженіи до безконечности какой рядъ будетъ больше: первый или второй? Принимая во вниманіе, что при продолженіи до безконечности въ первомъ ряду будутъ заключаться всѣ возможные цѣлыя числа, а во второмъ не будутъ: 2, 3, 5... и множества иныхъ, должно бы сказать, что второй рядъ будетъ меньше перваго, но мы видимъ, что такое заключеніе было бы нелѣпо. Источникъ этой нелѣпости, по Карбонеллю, нужно видѣть въ томъ, что мы въ данномъ случаѣ

пытаемся усвоить безконечности значеніе опредѣленнаго числа, сравниваемъ числа, помноженныя на безконечность, но такъ какъ на самомъ дѣлѣ безконечность имѣетъ неопредѣленное значеніе, то понятно, что помноживъ опредѣленное на неопредѣленное и, пытаясь сравнивать полученные произведенія, мы приходимъ къ нелѣпымъ выводамъ. Знаменитая космологическая антиномія Канта: міръ не имѣетъ предѣла, онъ безконеченъ въ пространствѣ и времени, построена и имѣетъ источникомъ своимъ тотъ союзимъ, что безконечное число есть число опредѣленное. По разоблаченіи этого союза антиномія теряетъ свою силу и значеніе. Установивъ, что безконечное есть нѣчто неопредѣленное, и что не можетъ существовать неопредѣленнаго числа міровъ, Карбонелль приходитъ къ заключенію о конечности міра въ пространствѣ. Далѣе, исходя изъ того же, онъ приходитъ къ заключенію о конечности его во времени. Всякое прошедшее событіе, всякое матеріальное явленіе можетъ или могло быть только подъ условіемъ, что оно произошло въ опредѣленный моментъ въ прошедшемъ. Сказать, что оно произошло въ неопредѣленное время, значить сказать, что его никогда не было. Отсюда слѣдуетъ, что никакое явленіе въ мірѣ матеріальномъ не можетъ быть отдѣлено отъ настоящаго опредѣленнаго момента безконечнымъ временемъ, значить міръ конеченъ во времени. А если міръ конеченъ по времени и пространству, то значить онъ сотворенъ Богомъ⁸⁾.

Откровеніе даетъ намъ исторію творенія, наука въ послѣднее время тоже старается начертить исторію образованія міра. Соглашенію естествонаучныхъ теорій съ библейскимъ повѣствованіемъ о твореніи посвящено въ Revue обширное изслѣдованіе Жана д'Этьенъ: „Какъ образовалась вселенная?“⁹⁾ Изслѣдованію предпослано введеніе, въ которомъ авторъ сообщаетъ кратко о нѣкоторыхъ попыткахъ согласить откровеніе съ наукою. Затѣмъ, въ первой части онъ опровергаетъ неправильное пониманіе первой главы Бытія, именно пониманіе, предполагающее, что книгою Бытія утверждается неподвижность земли и движеніе солнца, предполагается существованіе твердаго небснаго свода

⁸⁾ Carbonelle, L'infini dans l'espace et dans le temps. T. 3.

⁹⁾ Jean d'Estienne, Comment s'est formé l'Univers. TT. 1 et 2.

ше сотвореніе міра въ 6 дней, по 24 часа въ каждомъ. Жанъ д'Этьенъ пытается доказать, что ни того, ни другаго, ни третьяго въ Библии не предполагается, онъ даетъ анализъ Священнаго текста и затѣмъ во второй части изслѣдованія пытается согласить повѣствованіе Моисея съ гипотезою Лапласа и съ ученіемъ геологій. Выраженіе: „вначалѣ Богъ сотворилъ небо и землю“ Жанъ д'Этьенъ толкуетъ въ томъ смыслѣ, что вначалѣ Богъ сотворилъ эфиръ, принципъ сущности неба и земли, вообще сотворилъ бытіе, но это было бытіе безъ дѣйствованія, почему оно и пребывало въ абсолютномъ мракѣ. Но вотъ, Богъ привелъ силы сотворенныя имъ въ дѣйствіе (и Духъ Божій носился надъ водами). Возникло движеніе, которое постепенно преобразовалось въ теплоту, теплота развивала и развила свѣтъ, вся вселенная представляла собою одно свѣтящееся цѣлое, свѣтящуюся туманность. Этотъ переходъ отъ абсолютнаго мрака къ полнотѣ свѣта происходилъ втеченіе миллионнѣхъ вѣковъ, и обозначенъ бытописателемъ, какъ совершившійся въ 1 день (въ первый неопредѣленно долгій періодъ времени). Второй день (т.-е. опять неопредѣленно долгій періодъ времени) обнимаетъ собою, по Жану д'Этьенъ, періодъ отдѣленія и обособленія земли отъ блестящей туманности, потерю землею свѣта, образованіе на ней атмосферы, морей и суши и возникновеніе жизни въ водныхъ виѣстиящахъ земли. Представляющіяся два возраженія 1) что въ Библии о второмъ днѣ говорится, что Богъ создалъ во время его твердь, а вовсе не обособилъ землю, и 2) что сотвореніе растений приурочивается въ Библии къ третьему дню, а животныхъ къ пятому, Жанъ д'Этьенъ устраняетъ такимъ образомъ. Подъ твердію (gâkia) нужно разумѣть, говоритъ онъ, не небо, а пространство, и поэтому на латинскій языкъ онъ переводитъ gâkia не словомъ „firmamentum“, а словомъ exhalatio. Раздѣленіе водъ и устроеніе тверди поэтому и должно понимать въ смыслѣ обособленія міровъ, соединенныхъ прежде въ одно цѣлое. Что касается до того, что появленіе жизни на землѣ приурочивается не ко второму, а къ слѣдующимъ днямъ, то Жанъ д'Этьенъ говоритъ, что Моисей въ своемъ повѣствованіи о сотвореніи растений и животныхъ говоритъ только о едорѣ и фаунѣ наземныхъ, но не касается едоры и фауны подводныхъ, между тѣмъ какъ первобытная едора и фауна были исключи-

тельно подводными. Такимъ образомъ, второй день творенія обнимаетъ, по его представленію, таѣмъ-называемый въ геологіи первичный періодъ (включающій въ себя лаврентійскую, гудзоновскую и силлурійскую эпохи, представляющій самую глубокія первобытныя отложенія земли: не кристаллическія скалы, скалы кристаллическія и метаморфныя, первобытныя граниты и гнейсы). Третій день (періодъ) характеризуется появленіемъ наземной флоры, онъ соответствуетъ въ геологіи эпохамъ девонской и каменноугольной. Изслѣдованіе растений этихъ эпохъ показываетъ, что земля была тогда въ совершенно иныхъ условіяхъ, чѣмъ теперь, именно атмосфера ея была тогда чрезвычайно насыщена углекислотою, затѣмъ, на землѣ тогда не было различія климатовъ и временъ года. Первое доказываетъ обиліемъ углерода въ растеніяхъ этихъ эпохъ, второе — тѣмъ, что растенія однихъ и тѣхъ же видовъ были распространены тогда по всей землѣ (встрѣчаются и у Шпицбергена и у полюсовъ), и что при перерываніи этихъ растеній въ стволахъ не обнаруживается тѣхъ концентрическихъ круговъ, по которымъ въ настоящее время мы узнаемъ возрастъ растеній, и существованіе которыхъ обусловлено различіемъ временъ года. Это показываетъ, что тогда были иные астрономическія условія, чѣмъ теперь. Солнце собственно существовало тогда, но лучи его проходили на землю при иныхъ условіяхъ, чѣмъ въ настоящее время (проходили сивозъ обильныя водяныя пары и углекислоту), и состояло нѣ землѣ въ иныхъ отношеніяхъ, чѣмъ теперь, но въ четвертый день (періодъ) установились тѣ астрономическія отношенія, которыя существуютъ въ настоящее время. Пятый день соответствуетъ палеозическому періоду, т.-е. совокупности тѣхъ геологическихъ эпохъ, втеченіе которыхъ образовались и развились земноводныя, пресмыкающіеся и летающія. Но Ж. д'Отъену, въ Библии въ повѣствованіи о пятомъ днѣ творенія не говорится ни о рыбахъ, ни о птицахъ. Еврейское слово „Noph“, переведенное — „птицы“, по его утвержденію, значитъ собственно летающія (въ палеозическій періодъ существовали, наприм. нтеродатилы—животныя, которыя летали, но которыхъ по другимъ признакамъ можно отнести скорѣе къ пресмыкающимся, чѣмъ къ птицамъ). Равнымъ образомъ то выраженіе, которое въ нашей славянской Библии обозначается словами „иты великіе“ въ еврей-

скомъ языкѣ, по Ж. д'Этьену, собственно значить морскія чудовища, имѣющія дыханіе жизни, т.-е. дыщащія при помощи легкихъ. Въ третьей части изслѣдованія Ж. д'Этьенъ говоритъ о шестомъ днѣ. Этотъ день (періодъ) соотвѣтствуетъ, по его мнѣнію, третичному и четвертичному періодамъ въ геологіи, обнимая собою время отъ появленія млекопитающихъ до сотворенія человека, каковое сотвореніе было послѣднимъ актомъ въ образованіи землѣ. При повѣствованіи о каждомъ днѣ Ж. д'Этьенъ довольно подробно характеризуетъ геологическія формации, образовавшіяся втеченіе его, а также фауну и флору, находимыя въ этихъ формацияхъ.

Трактатъ Ж. д'Этьена есть единственное большое сочиненіе, изслѣдующее вопросъ объ исторіи творенія на страницахъ *Revue*, но кромѣ него есть нѣкоторыя статьи, тоже посвященныя (обыкновенно одной какой-либо его сторонѣ) этому вопросу. Двѣ таковыя статьи написаны Ж. д'Этьеномъ по поводу космогонической теоріи Фая. Онъ не критикуетъ съ астрономической точки зрѣнія эту гипотезу, но настаиваетъ только на неправильномъ отношеніи Фая къ Библии, естественнонаучная сторона которой, по Фая, полна заблужденій. Ж. д'Этьенъ опровергаетъ взглядъ Фая тѣмъ, что палеонтологическія изслѣдованія показали, что дѣйствительно развитіе земли и ея организмовъ шло послѣдовательно отъ несовершеннаго къ совершенному, т.-е. въ общемъ такъ, какъ представляетъ его и Библия. Это согласіе показаній Библии съ новѣйшими открытіями и указываетъ, по Ж. д'Этьену, на то, что показанія Библии не суть промазденіе человеческое, но божественное.

Кромѣ статей Ж. д'Этьена должно отмѣтить еще двѣ статьи Фовилля (*Les jours de la semaine et les oeuvres de la création. T. II. et. Encore les jours de la création. T. 15*), посвященныя исторіи творенія. Фовилль разбираетъ въ этихъ статьяхъ новый взглядъ на первую главу бытія, предложенный Клитфордомъ. По мнѣнію Клитфорда, признающаго богодуховенность Библии и добавокъ аббата, въ первой главѣ бытія не говорится ни о какомъ твореніи. Первая глава, по его мнѣнію, представляетъ собою литургическій гимнъ. Онъ остроумно объясняетъ ея происхожденіе, изъ каковаго объясненія вытекаетъ его взглядъ и на ея характеръ. Во время пребыванія евреевъ въ Египтѣ, го-

ворить онъ, евреи пользовались египетскимъ календаремъ, въ которомъ каждый день посвящается какому-нибудь богу. При выходѣ евреевъ изъ Египта Моисей, опасаясь, что если у евреевъ не будетъ своего календаря, и они будутъ пользоваться календаремъ египтянъ, то они будутъ почитать и боговъ египетскихъ, рѣшилъ дать имъ свой календарь. Такъ какъ евреи почитали одного Бога и никого кромѣ одного Бога, то вмѣсто посвященія каждому дня особому Божеству Моисей рѣшилъ призвать евреевъ къ посвященію каждому дня воспоминанію о какомъ-нибудь дѣлѣ Божиюмъ, воспоминанію о томъ или иномъ изъ актовъ творенія этого міра, который весь былъ нѣкогда вызванъ изъ небытія въ бытію Богомъ, причѣмъ порядокъ этихъ воспоминаній могъ нисколько ни соответствовать дѣйствительному порядку событій. И вотъ, для этой цѣли Моисей написалъ то, что теперь помѣщается какъ исторія творенія въ 1 — 2, 1 — 4 ст. вн. бытія. Клитфордъ доказываетъ правильность своего взгляда и особенностями языка первой главы и самымъ ея текстомъ и сличеніемъ ея съ другими частями Библии. Фовиль оспариваетъ взглядъ Клитфорда отчасти по тѣмъ же соображеніямъ, по каковымъ Ж. д'Этьенъ оспаривалъ взглядъ Фая на первую главу бытія, главнымъ образомъ на основаніи изслѣдованія толкуемаго текста.

Кромѣ отмѣченныхъ, въ *Revue* не было помѣщено отдѣльныхъ статей о твореніи, но было сдѣлано много библиографическихъ отзывовъ объ отдѣльныхъ изданіяхъ, примиряющихъ вн. бытія съ наукою, и о толкованіяхъ на вн. бытія. Эти отзывы знакомятъ со всѣми существующими гипотезами, примиряющими ученіе откровенія съ данными естествознанія, каковы гипотезы соглашенія, возстановленія и др.

Въ семидесятыхъ годахъ въ католическомъ мірѣ возродилась старая теорія о преадамитахъ, возродилась, впрочемъ, въ новомъ видѣ. Обстоятельства, вызвавшія ея возникновеніе, были слѣдующія. Во Франціи, Португаліи, а затѣмъ и въ Бельгіи въ древнѣйшихъ отложенияхъ (третичныхъ) были найдены камни и другіе предметы, носящіе будто бы на себѣ слѣды руки человѣка. Но потомки Адама повидимому не могли жить въ столь глубокой древности. Вслѣдствіе этого была построена такая теорія, что еще до Адама и можетъ быть очень долго на землѣ жили

люди, но что всё они затѣмъ погибли, и что все современное человечество произошло отъ непосредственно созданнаго Богомъ Адама. Догматы творенія, паденія и искупленія такимъ образомъ сохранялись въ нихъ непримосновенности. Теорія эта прежде всего была развита Фальремеромъ. Въ чести Revue можно сказать что въ числѣ его сотрудниковъ, нѣсколько разъ насававшихся новой теоріи (Sur la question de l'homme tertiaire. T. 2. Com. s'est formé l'univ), теорія эта не нашла себѣ сторонниковъ. Она или рѣшительно отрицалась или о ней замѣчали, что въ ней нѣтъ нужды. Большинство ученыхъ, помѣщающихъ свои статьи въ Revue, рѣшительно оспаривали, чтобы дѣйствительно на предложенныхъ для обсужденія французскихъ, португальскихъ и бельгійскихъ камняхъ и другихъ предметахъ можно было видѣть слѣды рукъ человѣка, болѣе склонялись къ мнѣнію, что это—слѣды дѣйствія природы или хищныхъ животныхъ (вопросу этому въ Revue посвящено нѣсколько статей, наиболѣе полною и обстоятельною изъ которыхъ является статья Гамарда L'homme tertiaire. T. 5).

Не смотря однако на то, что достаточныхъ основаній для признанія существованія третичнаго человѣка не имѣется, нѣкоторые и изъ сотрудниковъ Revue (Буржуа, Надайягъ) допускаютъ его существованіе, видя въ немъ только потомка Адама, а не преадамита. Они говорятъ, что въ Библии нѣтъ хронологіи, и что древность человѣка можетъ быть простирается на 100 и болѣе тысячъ лѣтъ. Въ послѣднему мнѣнію присоединяется и большинство сотрудниковъ Revue, хотя замѣтно стремящихся ссорать цифры, которыми обозначаютъ ученые древность человечества. Мы не можемъ указать ни одного изъ сотрудниковъ журнала, который стоялъ бы за традиционную библейскую цифру возраста человечества, можемъ указать только двухъ, которые вопросъ о ней оставляютъ открытымъ—это Гамардъ и Вигуру, прочіе же прямо признаютъ ее невѣрною. Они говорятъ, что въ Библии потомки Адама до Авраама перечисляются не подрядъ а съ пропусками, перечисляются только знаменитые, и неизвѣстно, число опущенныхъ можетъ быть очень велико¹⁰⁾. Вопросъ о хронологіи, которая построилась чрезъ сложеніе лѣтъ,

¹⁰⁾ См. напр., La chronologie des temps primitifs. T. 20.

протекавшихъ отъ рожденія одного патріарха до рожденія слѣдующаго съ лѣтами этого слѣдующаго до рожденія у него сына и т. д., должно признавать открытымъ. Они приводятъ и основанія своего взгляда. Во 1) въ еврейскомъ тексте, вудлатъ и вообще во всѣхъ спискахъ Библии (кроме семидесяти) пропускъ (Иакинама—послѣдствопнаго патріарха) въ перечисленіи патріарховъ уже обнаруженъ; во 2) симметрия въ членахъ, обозначающихъ число патріарховъ (10 до и 10 послѣ потопа), побуждаетъ склониться къ мысли объ искусственности этой цѣры; въ 3) возможность пропусковъ въ родословныхъ ветхаго завета подтверждается аналогіей изъ родословной завета новаго, предлагаемой ев. Маттеемъ, который опускаетъ нѣкоторыхъ предковъ Господа, и чрезъ это въ членахъ у него тоже получается симметрия (14, 14, 14). Имѣя въ виду эти соображенія и руководясь данными палеонтологической антропологии и доисторической археологии, Брюссельскіе ученые опредѣляютъ древность человѣка болѣе, чѣмъ въ 10 тысячелѣтій. Тѣмъ не менѣе, въ общемъ они стоятъ противъ стремленій увеличивать возрастъ человѣчества, и можно указать много статей, въ которыхъ относительно тѣхъ или иныхъ человѣческихъ останковъ доказывается съ весьма большою убѣдительностію, что древность ихъ равна всего нѣсколькимъ тысячамъ лѣтъ и весьма далека отъ фантастическихъ сотенъ тысячелѣтій геологовъ.

Въ ряду вопросовъ о первобытной истеріи человѣчества наибольшее мѣсто Revue отводитъ вопросу о потопѣ. Мы встречаемъ по этому предмету и обширныя изслѣдованія и маленькія статьи. Прежде всего въ изслѣдованіи Ж. д'Этьенна „Тео́рія потопа“ (Théories de déluge. T. T. 9 et. 10) мы встречаемъ положеніе: всѣхъ гипотезъ о потопѣ съ замѣчаніями о томъ какія трудности существуютъ для принятія каждой изъ нихъ. Ж. д'Этьеннъ раздѣляетъ всѣ гипотезы о потопѣ на 3 группы: 1) гипотезы предполагающія, что потопъ былъ безуслово всемірнымъ: вода накрыла всю землю; 2) гипотезы полагающія, что вода потопа наводнила только тѣ земли, гдѣ жили люди; что потопъ погубилъ лишь всѣхъ людей, но не все живое; 3) гипотезы, по которымъ потопъ погубилъ лишь часть человѣчества, по которымъ кроми 8 душъ спаслись отъ потопа и еще многія другія, которыхъ волны потопа даже и не коснулись. Затѣмъ Ж. д'Этьеннъ изла-

гастъ объясненія причинъ потопа, предложенныя сторонниками его всемірности. По мнѣнію однихъ, воды великой бездны и небесныхъ хлѣбей суть воды междупланетнаго пространства, которыя Господь низвелъ на землю, и которыя произвели страшное давленіе на нее. Часть ихъ проникла въ область центральнаго огня, обратилась въ пары и, своимъ давленіемъ поднявъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ сушу, образовала изъ нея самыя высокія горы: Альпы, Анды, Гиммалаи. По мнѣнію другихъ, воды великой бездны суть воды океана, которыя излились на сушу или вслѣдствіе поднятія новыхъ твердыхъ массъ или вслѣдствіе моментальнаго сжатія внутренней расплавленной массы, уменьшившей объемъ земли. Суша опустилась, и вода покрыла всю землю, затѣмъ произошла реакція, земля снова вернулась въ прежнее положеніе, и воды заняли прежнія вмѣстилища. Или полагаютъ, что поднялось дно морей и опрокинуло воды на сушу. По мнѣнію третьихъ, земля до потопа была правильнымъ шаромъ, но внезапное расширеніе въ экваторіальномъ поясѣ и сжатіе у полюсовъ заставило моря отъ тропиковъ устремиться къ полюсамъ. Пренда, гдѣ теперь находятся Сахара, было море, и вообще были моря на мѣстѣ ряда пустынь, тянувшихся до центра Африки, на сѣверѣ были материкъ. Слѣдствіемъ такого расширенія и сжатія были важныя климатическія и метеорологическія измѣненія. Наконецъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ потопа былъ слѣдствіемъ измѣненія отношенія земной оси въ плоскости эклиптики, вслѣдствіе чего океанъ устремился на сушу, а происшедшее измѣненіе климата произвело дожди. Какъ бы нѣкоторые компромиссомъ между гипотезами, признающими потопа всемірнымъ и непризнающими его таковымъ, является мнѣніе Бурмейстера, по которому потопа хотя и былъ всемірнымъ, но волны не сразу покрыли всю землю, а произошла рядъ послѣдовательныхъ потоповъ: сначала все живое было истреблено въ одномъ мѣстѣ затѣмъ въ другомъ и т. д., пока, наконецъ, потопа не обошла всю землю. Признавъ недостаточность и неудовлетворительность всѣхъ этихъ гипотезъ, а равнымъ образомъ и тѣхъ, которыя ограничиваютъ дѣйствія потопа истребленіемъ всего рода человеческого, не простирая истребленіе на все живое, Ж. д'Оттенъ оканчиваетъ свое изслѣдованіе изложеніемъ „смѣлой гипотезы“, по которой потопа поразила только развратившихся си-

энтовъ и вѣтвь каннитовъ, но многія племена Кашивы уцѣли отъ потопа. Ж. д'Этьенъ не находитъ ничего возразить противъ этой гипотезы, тѣмъ не менѣе, на этотъ разъ онъ не объявилъ себя ея сторонникомъ, онъ сдѣлалъ это немного позднѣе въ статьѣ „первобытное человѣчество“. Здѣсь онъ изложилъ и многіе новые доводы въ пользу „смѣлой гипотезы“. Мы изложимъ кратко сущность всѣхъ его соображеній по этому предмету.

Прежде всего онъ обращается къ геологiи и отмѣчаетъ, что геологическія свидѣтельства показываютъ намъ, что человѣкъ былъ распространенъ по всей землѣ въ эпоху великихъ хищниковъ и великихъ толстокожихъ (теперь угасшихъ) и не показываютъ никакого слѣда (?) всемірнаго потопа, который бы уничтожилъ этихъ людей. Никакого внезапнаго или насильственнаго перерыва не было засвидѣтельствовано въ послѣдовательности поволеній первыхъ до поволеній новыхъ принадлежащихъ исторiи.

Отмѣтивъ такимъ образомъ, что геологическія данныя набрасываютъ тѣнь сомнѣнія на ученіе о всемірномъ потопѣ, онъ обращается къ Библии. Здѣсь онъ обращаетъ вниманіе на то, что въ 10 главѣ кн. бытія, гдѣ перечисляются народы, происшедшіе отъ Ноя, не упоминается о многихъ арійскихъ племенахъ, не упоминается о монгольской и краснокожей расахъ. Это молчаніе объясняютъ тѣмъ, что бытописатель поставилъ своею задачею перечислить только народы, имѣвшіе соприкосновеніе съ Израилемъ. Но при допущеніи такого предположенія возникаетъ другая трудность: оказывается, что въ десятой главѣ не перечисляются нѣкоторые народы, имѣвшіе постоянныя сношенія или по крайней мѣрѣ хорошо извѣстныя евреямъ. Спрашивается, почему же Моисей не опредѣлилъ ихъ отношенія къ Ною? Потому, полагаетъ Ж. д'Этьенъ, что они произошли не отъ Ноя.

Богодуховенный авторъ не упоминаетъ о народахъ, которые жили по восточному отрогу горъ, расположенныхъ къ востоку отъ Тигра. Однако, въ южной части этой горной цѣпи былъ замѣчательно древній центръ цивилизаціи. Бытописатель не сдѣлалъ о ней упоминаніе, отмѣтивъ тамъ только племя Елама (сына Сима) представлявшее очень немногочисленную аристократію и жившее особнякомъ отъ завоеваннаго народа, хотя и перенявшее его языкъ и нравы. Въ сѣверной части этой же

цѣпи другой народъ той же расы, какъ и племя, покоренное сламитянами, велъ дѣятельную и постоянную торговлю и не могъ быть неизвѣстенъ терабитамъ предкамъ евреевъ. Библейская этнографія не называетъ ихъ, хотя она обозначаетъ арійскихъ мидянъ, жившихъ гораздо далѣе къ сѣверо-востоку близъ южнаго берега каспійскаго моря въ Рагахъ. Наконецъ, въ поселеніяхъ халдео-вавилонскихъ въ Библии упоминается только объ элементѣ кушитскомъ, а древніе народъ аккадскій и шумерскій, положившіе начало цивилизаціи страны, оставлены совершенно въ сторонѣ.

Есть и другія опущенія. Въ то время какъ народы арабскаго полуострова и хананейскія племена палестины перечисляются въ десятой главѣ съ величайшею точностію, народы, населявшіе эту послѣднюю страну раньше нашествія потомковъ Хама совершенно не обозначены. Они, однако, были хорошо извѣстны, потому что остатки ихъ существовали въ эпоху завоеванія евреями земли обѣтованной, какъ свидѣтельствуется объ этомъ книга чиселъ, Второзаконія, Иисуса Навина и даже Бытія. Они обозначаются въ этихъ книгахъ, какъ принадлежащія къ расѣ гигантовъ подъ именемъ Енакимъ, Емимъ, Рефаймъ, Каримъ, Цудимъ, Цомцомимъ (Числ. XIII, 29, 34; Второзак. 1, 28; 11, 10; Ис. Нав. XIV, 12; XV, 8, 13; XVII, 15; Быт. XVI, 5), расѣ, стоящей совершенно въ сторонѣ отъ потомковъ ноахидовъ.

Еще болѣе непонятнымъ представляется опущеніе въ Библейской этнографіи племени амаликитянъ — этого замѣчательнаго племени. Въ кн. Бытія о немъ упоминается уже въ XIV, 7, между побѣдителями Пентаполиса. Позднѣе съ нимъ соединяется маленькое племя того же имени, происшедшее отъ Исава (Быт. XXIV, 12). Амаликъ признается народомъ величайшей древности самою Библіею (Числ. XXIV), которая называетъ его Reschit gduim—начало народовъ. Во время странствованія по пустынѣ и въ первое время жительства въ землѣ обѣтованной евреи часто сталкивались съ Амаликомъ, который былъ уничтоженъ Сауломъ. Также амаликитяне занимаютъ важное мѣсто въ весьма древнихъ преданіяхъ арабовъ, въ каковыхъ они представляются занимавшими значительную часть арабскаго полуострова. Относительно народностей, населявшихъ арабскій полуостровъ до вторженія въ него кушитскихъ и семитскихъ эми-

грантовъ (яктанидовъ) и приближавшихся по типу къ расѣ гитантовъ, должно замѣтить, что они также опущены Библейскою этнографіею.

Моисей совершенно не упоминаетъ о расѣ негрской. Но евреи должны были необходимо знать негровъ, такъ какъ египтяне въ большомъ числѣ употребляли ихъ для своихъ работъ. Моисей съ своей стороны, какъ человекъ высокой культуры воспитанный жрецами во всей ихъ мудрости, не могъ не знать египетской этнографіи, которая, какъ и этнографіа Израиля, обнимала 3 расы (съ различными подраздѣленіями) и преимущественно отмѣчала расу черную. У египтянъ и скульпторы дѣлали и художники рисовали негровъ, и меланезійскія колѣна высокаго Нила, смѣшанныя съ кушитами, знали сюзеренство фараоновъ.

Почему не упомянулъ объ этихъ племенахъ Моисей, почему онъ ничего не сказалъ о расахъ желтой, мѣднокрасной и негрской? отъ кого произошли эти расы.

Можно предположить, что у Ноя по выходѣ изъ ковчега были еще дѣти кромѣ трехъ первыхъ сыновей, или что у его сыновей были еще дѣти кромѣ перечисленныхъ, но здѣсь представляются двѣ трудности: 1) въ Библии, когда въ книгѣ Бытія перечисляются не всѣ потомки патриарха, всегда выраженіемъ: „родилъ сыновей и дочерей“ указывается, что таковыя были. Этого нѣтъ въ повѣствованіи о Ное. 2) Желтая, мѣднокрасная и негрская расы являются болѣе древними, чѣмъ европейская.

У расъ, отношеніе которыхъ къ коихидамъ не опредѣлено, не оказывается преданій о потопѣ (наприм., у расы негрской), или если они оказываются, то они носятъ характеръ заимствованный.

Все это побуждаетъ склониться къ мнѣнію, что эти расы произошли не отъ Ноя. Противъ этого повидимому говорятъ слова Библии, что Богъ истребилъ все живое на землѣ, всякую плоть кромѣ спасшихся въ ковчегѣ. Но Ж. д'Этьенъ обращаетъ вниманіе на то, что земля въ повѣствованіи о потопѣ обозначается словомъ *adama*, между тѣмъ когда въ Библии говорится о всей землѣ, то употребляется *ha'aretz*. *Adama*, по утверженію Этьена, значитъ земля культивированная. Этимъ именемъ, полагаетъ онъ, обозначалась страна, населенная потомствомъ Сива. Всѣ выраженія Библии относительно уничтоженія

всякой плоти нужно относить только къ этой странѣ, и только тогда мы будемъ правильно понимать Библейское повѣствованіе о потопѣ.

Сообразно съ этимъ Ж. д'Этьенъ приглашаетъ смотрѣть на событіе потопа такимъ образомъ.

Изъ потомства Каинова одна вѣтвь особенно порочная и красивая жила въ близкомъ сосѣдствѣ съ сиеитами, которые и начали вступать съ нею въ браки. Сиеиты представляли собою, допотопную истинную церковь. Вслѣдствіе развращенія отчасти конечно, по собственной инициативѣ, главнымъ образомъ подъ влияніемъ кайнитовъ въ этой церкви въ концѣ концовъ сохранились праведными только 8 членовъ. Очевидно, еслибы остальные члены, павшіе и разносившіе заразу своего паденія, не были отсѣчены, то и праведникомъ грозила бы большая опасность, и вотъ, Господь послалъ на землю потопъ, дабы уничтожить грѣшниковъ. Представимъ себѣ, что всѣ сиеиты и часть кайнитовъ жили на одномъ материкѣ, который можетъ-быть послѣ потопа (подобно Атлантидѣ или исчезнувшему материку въ Тихомъ океанѣ) и не поднялся опять. Этотъ материкъ и представлялъ для Ноя весь извѣстный ему міръ, этотъ материкъ былъ адамъ — культивированная земля, и эту землю и всякую плоть на ней и всѣхъ людей на ней уничтожилъ Господь.

Нужно полагать, что 3 расы: мѣднокрасная, монгольская и негрская произошли отъ трехъ потомковъ Каина: Явала, Ювала и Тубалкуна, перечисленіемъ которыхъ бытописатель заканчиваетъ генеалогію кайнитовъ (называя одного изъ нихъ отцомъ играющихъ — настоящее время — на свирѣли, другаго — отцомъ живущихъ въ шатрахъ) подобно тому какъ генеалогію допотопныхъ сиеитовъ кончаетъ перечисленіемъ сыновей Ноя.

На основаніи нѣкоторыхъ соображеній Ж. д'Этьенъ находитъ даже возможнымъ опредѣлить, какая именно раса произошла отъ Тубалкуна. Вотъ его соображенія:

Несомнѣнно, что металлы не были открыты потомками Ноя. У наахидской вѣтви народовъ, оказывается, металлы употреблялись съ глубочайшей древности, причемъ открывается, однако, что не они положили начало металлургіи, а сами заимствовали знаніе ея у другихъ народовъ.

Хамиты принесли съ собою металлы въ Африку. Неизвѣстно, раньше ихъ было ли употребленіе металловъ въ Африкѣ, но несомнѣнно, что металлы были принесены въ Египетъ народами, вторгшимся въ него съ сѣверо-востока. У семитовъ употребленіе металловъ современно ихъ происхожденію. Филологія позволяетъ констатировать у арійцевъ употребленіе металловъ прежде раздѣленія ихъ на 2 вѣтви: восточную и западную, когда они еще жили на берегахъ Окса.

Клинообразныя надписи показали, что въ Азіи была цивилизація еще раньше, чѣмъ арійцы и семиты начали осѣдлый образъ жизни. У древнѣйшихъ народовъ Азіи, у саковъ или турокъ и монголовъ находятъ употребленіе металловъ изначала, употребленіе ихъ находятъ также у аккадовъ и шумеровъ народностей чисто туранскихъ, жившихъ въ Халдеѣ. Клинообразныя надписи даютъ основанія приписывать первоначально аккадцамъ и шумерамъ изобрѣтеніе металловъ и введеніе клинообразныхъ письменъ въ Халдеѣ. Алтайцы и туранцы связываютъ свое собственное происхожденіе съ изобрѣтеніемъ металловъ, металлурія въ ихъ мѣологіи занимаетъ предпочтительное мѣсто. Всѣ эти племена, представляющія собою въ совокупности монгольскую (желтую) расу, по мнѣнію Ж. д'Этьена, суть потомки Тубалкуина (положившаго начало металлургіи. Быт. IV, 22).

Ж. д'Этьенъ не ограничился и этой статьей, затѣмъ онъ помѣстилъ еще статью: „допотопныя расы и всемірность потопа“, въ которой между прочимъ настаивалъ на томъ, что в садоміане были каинитами. Послѣ этого вопросъ о потопахъ сдѣлался предметомъ жаркихъ споровъ въ Revue. Брукеръ написалъ рѣзкій полемическій трактатъ противъ „смѣлой гипотезы“, въ каковомъ трактатѣ на ряду съ научными опроверженіями воззрѣній Этьена довольно замѣтно проскальзывало желаніе уличить послѣдняго въ ересь. Брукеру не замедлили дать отвѣтъ. Въ двухъ книжкахъ (Т. 21) Робертъ попытался разбить опроверженіе Брукера (въ статьѣ „всемірность потопа“), Брукеръ не замедлилъ статьєю „еще о всемірности потопа“, Робертъ въ слѣдующей же книжкѣ написалъ „еще о всемірности потопа“, такъ шла полемика до конца 1887 года. Хотя въ Revue выслушивались и сторонники и противники новаго взгляда, однако видно, само ученое общество стоитъ противъ ученія о

всемірности потопа. Это можно особенно замѣтить по статьѣ Арелена (постояннаго сотрудника журнала, антрополога, пользующагося широкою извѣстностію) „Мамонтъ и потопъ“ (въ июльской книжкѣ 1888), въ которой онъ разбираетъ гипотезу Гоурта о всемирности потопа (изложенную Гоуртомъ въ книгѣ „The mammoth and the flood“. 1887), подтверждаемую Гоуртомъ палеонтологическими доводами, и доказываетъ (рѣчь идетъ только о палеонтологіи и не касается Библии), что воззрѣнія Гоурта ошибочны. Замѣчанія Арелена сдержанны, осторожны, но рѣшительны. Послѣ статьи Арелена вопросъ о потопѣ въ Revue не обсуждался.

Последнее событіе, о которомъ повѣствуетъ Библия, и которое повидимому можетъ-быть освѣщено данными антропологій и этнографіи, есть вавилонское столпотвореніе. Относительно этого событія всѣ сотрудники Revue, кажется, склоняются къ тому, что подъ всюю землю 11 гл. Быт. нужно разумѣть не всю землю, а незначительную часть ея и подъ всѣми людьми должно разумѣть только вѣтвь семитовъ¹¹⁾.

Съ двѣнадцатой главы Бытія начинается исторія, и повѣствованіе Библии только изрѣдка можетъ быть предметомъ разсужденія въ естественно-научной апологетикѣ. Однако, иногда можетъ-быть: повѣствованія о чудесахъ, зоологическія, орнитологическія, географическія и др. сообщенія богодухновенныхъ авторовъ могутъ становиться предметомъ споровъ и пререканій и должны быть обслѣдуемы. Но Revue мало касается этихъ повѣствованій и сообщеній, только нѣкоторыя изъ нихъ обсуждаются въ статьѣ „Библия и наука“, представляющей собою разборъ книги Шефера „Bibel und Wissenschaft“. Нѣкоторое мѣсто Revue удѣляетъ вопросамъ географіи (наприм., въ статьяхъ „Мѣсто поселенія послѣпотопнаго человечества“, „Географія исхода и новѣйшія открытія въ Египтѣ“ и т. д.).

Сообщеннаго нами о „Revue des Questions scientifiques“, полагаемъ, достаточно, чтобы видѣть, что журналъ этотъ можетъ-быть весьма полезнымъ для богослова, и что онъ совершенно необходимъ для апологета. Нечего говорить о томъ, что отиѣченными нами вопросами и статьями далеко не исчерпывается богатое содержаніе апологетическаго отдѣла журнала, и что въ

¹¹⁾ См. наприм. Les études naturelles et la Bible. T. 8.

самыхъ отмѣченныхъ нами изслѣдованіяхъ читатель найдетъ неизмѣримо больше интереснаго, чѣмъ насколько успѣли наметнуть ему мы въ нашемъ краткомъ и поверхностномъ обзорѣ. Но при разнообразныхъ и богатыхъ достоинствахъ журнала, думаемъ, виденъ теперь, однако, и его существенный недостатокъ, побуждающій православнаго читателя при обращеніи съ нимъ быть осторожнымъ. Недостатокъ этотъ—преувеличенное довѣріе къ естественно-научнымъ гипотезамъ и къ полнотѣ естественно-научныхъ изслѣдованій. Довѣріе къ кантолапласовской гипотезѣ, мы видѣли, побуждаетъ Ж. д'Этьена давать самыя произвольныя толкованія библейскому тексту, довѣріе къ полнотѣ геологическихъ и палеонтологическихъ изысканій побуждаетъ его заключать, что если доселѣ слѣдовъ всемірнаго потопа не найдено, то значить его и не было. Кромѣ преждевременности и необыкновенности такихъ сужденій, въ нихъ есть еще и болѣе значительный недостатокъ. Едва ли на самомъ дѣлѣ Библейское повѣствованіе о потопѣ можетъ вызывать споры о томъ, предполагается ли въ этомъ повѣствованіи Библейскій потопъ всемірнымъ или мѣстнымъ. Повѣствованіе слишкомъ ясно показываетъ, что рѣчь идетъ о всей землѣ, вотъ почему намъ кажется, что хотя можно приводить и остроумныя и многія соображенія въ защиту невсемирности потопа на основаніи текста самой Библии, соображенія эти всегда будутъ лишены самаго главнаго для того, чтобы подчиниться имъ: будутъ лишены полной искренности. Допустимъ даже, что въ антропология и этнографіи явились бы вѣскія основанія въ защиту невсемирности потопа, и тогда, думаемъ, сотрудникамъ *Revue* слѣдовало бы руководиться правиломъ о третьей истинѣ, сокрытой у Бога, а не спѣшить насильственно искажать смыслъ Библейскаго текста. Но на самомъ дѣлѣ въ защиту новой гипотезы, вѣдь, и не представлено вѣскихъ данныхъ, что и отмѣчается ея критиками, на самомъ дѣлѣ нѣкоторые (Гамардъ) утверждаютъ, что слѣды потопа можно видѣть повсюду, нѣсколько довольно вѣскихъ доказательствъ этого представилъ и Гоуртъ¹²⁾. При современномъ состояніи

¹²⁾ Въ слѣдующихъ выижкахъ «Православнаго Обозрѣнія» мы дадимъ изложеніе и разборъ теоріи Гоурта въ связи съ изложеніемъ и разборомъ взгляда на библейскій потопъ извѣстнаго вѣскаго геолога Зюсса (*Das Antlitz der Erde*. 1868).

естественно-научныхъ знаній нельзя указать даже ни одной гипотезы, которая имѣла бы всѣ признаки истины и стояла бы въ противорѣчїи съ установившимся пониманіемъ Библии. Правда, хронологію еврейскаго текста можно считать поколебленной, но она поколеблена самымъ библейскимъ текстомъ (черезъ контекстъ), который при допущеніи этой хронологіи вызываетъ много недоумѣній, и затѣмъ уже поколебленъ научными открытіями. Но нельзя сказать, чтобы хронологія текста 70 тоже была поколеблена. Почему же брюссельскіе ученые идутъ мимо нея, провозглашая, что въ Библии нѣтъ хронологіи, и предоставляя тѣмъ широкій произволъ самымъ разнообразнымъ и смѣлымъ гаданіямъ о древности человѣка?

Тѣмъ не менѣе указанные недостатки, если и ослабляютъ, то только въ незначительной мѣрѣ разнообразныя и многія достоинства журнала. Правда, свобода мнѣній *Revue* переходитъ границы дозволеннаго, но эта свобода простирается на тѣ богословскіе вопросы, которые не имѣютъ догматическаго значенія и то или иное рѣшеніе которыхъ не можетъ отозваться вредомъ на религію. Во всякомъ случаѣ вѣрующій христіанинъ не найдетъ на страницахъ *Revue* ничего оскорбительнаго для своего религіознаго чувства, напротивъ, онъ найдетъ тамъ сильное оружіе для борьбы съ невѣрующими, которые захотѣли бы поглумиться надъ его вѣрою. Своимъ выдержаннымъ тономъ, замѣчательнымъ спокойствіемъ въ полемикѣ, любовью къ доказательствамъ сильнымъ и умѣньемъ находить вѣскіе аргументы противъ антирелигіозныхъ ученій, умѣньемъ, обусловленнымъ личными талантами и специальной подготовкой, журналъ брюссельскаго общества, безъ сомнѣнія, принесетъ много пользы дѣлу религіи, какъ и наукѣ, которой онъ главнымъ образомъ служить. Поэтому мы заканчиваемъ нашъ краткій очеркъ искреннимъ пожеланіемъ брюссельскому обществу дальнѣйшаго успѣха въ его дѣятельности, къ каковому пожеланію позволимъ присоединить и другое—именно пожеланіе, чтобы и у насъ въ Руси явились специалисты естествознанія, которые намѣтили бы себѣ цѣль подобную той, какую преслѣдуетъ брюссельское общество.

С. Глаголевъ.

ЛЕВЪ НИКОЛАЕВИЧЪ ТОЛСТОЙ,

ЕГО ИСПОВѢДЬ И МНИМО-НОВАЯ ВѢРА*.

V.

Неосновательность нападокъ графа Л. Толстаго на православную церковь.

Отвергнувъ личность въ Богѣ, твореніе міра и промышленіе Божіе о немъ, графъ Толстой уже по этому одному долженъ былъ отрицательно отнестись ко всему тому, во что вѣруетъ православный христіанинъ. И дѣйствительно, графъ Толстой подвергаетъ самымъ яркимъ и злобнымъ нападамъ все въ православно-христіанской церкви, начиная съ ея свящ. писанія и оканчивая отношеніями ея къ войнѣ и казнямъ. Мы остановимся на томъ, что представляется самымъ существеннымъ и важнымъ въ этихъ нападахъ Толстаго на церковь.

1) Относительно Свящ. Писанія графъ Толстой въ *Исповѣди* ограничивается лишь замѣчаніемъ, будтобы въ немъ есть наряду съ истиною и ложь, и что необходимо отдѣлять истину отъ лжи. Это отдѣленіе истиннаго отъ ложнаго въ Свящ. Писаніи, по увѣренію графа Толстаго, онъ будтобы совершилъ въ своемъ „Новомъ евангеліи“. Съ нашей стороны было бы совершенно

* См. окт. кн. «Правосл. Обзорнія» за 1889 годъ.

лишнимъ дѣломъ обстоятельно доказывать, что графъ Толстой не только въ общемъ, но и въ подробностяхъ этого сочиненія своего намѣренно, подъ предлогомъ отдѣленія истины отъ лжи, исказилъ и обезобразилъ то, что сообщается въ нашихъ Евангеліяхъ объ ученіи и жизни Господа Иисуса Христа. Все это очевидно для всякаго, кто знакомъ съ нашими каноническими Евангеліями и съ *новымъ евангеліемъ* Л. Толстаго. Каждый вдумчивый читатель можетъ самъ видѣть, что авторъ *новаго евангелія* отбросилъ истинное изъ каноническихъ евангелій и навязалъ имъ *ложь*, т.-е. то, чего въ нихъ нѣтъ и быть не могло но что гармонируетъ съ пантеистически - социалистическимъ міровоззрѣніемъ творца этого евангелія. Поэтому мы остановимся лишь на предисловіи графа Толстаго къ измышленному имъ евангелію: это предисловіе, какъ увидитъ самъ читатель, дѣйствительно заслуживаетъ нашего вниманія. Показавши предвзятость и ложность изложенныхъ въ предисловіи мыслей и взглядовъ графа Толстаго, мы чрезъ это покажемъ, что ему, если онъ дѣйствительно дорожилъ истиною, а не торжествомъ своихъ превратныхъ идей, позаимствованныхъ у Спенсера, у Фейербаха и у крайнихъ социалистовъ, слѣдовало твердо держаться нашихъ каноническихъ Евангелій, а не передѣлывать ихъ и не сочинять новаго евангелія. Вотъ что, между прочимъ, говоритъ Л. Н. Толстой въ своемъ предисловіи къ *новому евангелію*, имъ, Толстымъ, сочиненному.

„Читатель, встрѣчая въ моемъ изложеніи мѣста, удаляющіяся отъ принятаго церковію текста, долженъ имѣть въ виду слѣдующее. Устарѣвшій обычай смотрѣть на четыре Евангелія, какъ на книги священныя во всей ихъ полнотѣ и въ самой буквѣ ихъ, есть великое заблужденіе, Иисусъ самъ ничего написаннаго не оставилъ. Онъ—не Маркъ Аврелій. Преподавалъ свое ученіе Иисусъ вопреки Сократу, не людямъ образованнымъ и книжнымъ, а напротивъ, толпѣ невѣжественной. Лишь спустя много времени послѣ Его смерти стали записывать проповѣданное Имъ нѣкоторыя отдѣльныя лица, которые совсѣмъ не знали Его лично. Появилось болѣе сотни различныхъ редакцій повѣствованія о жизни и ученіи Иисуса прежде, чѣмъ церковь выбрала изъ нихъ сперва три евангелія, а за тѣмъ и четвертое. Принимая то, что по мнѣнію церкви было лучшаго между разными редакціями,

она, церковь, не могла избѣжать того, чтобы вмѣстѣ съ сливками не прихватить и сыворотку, составлявшую часть ихъ. Кроме того, читатель долженъ помнить, что избранныя Евангелія въ продолженіи вѣковъ подвергались исправленіямъ и дополненіямъ, что всѣ Евангелія 4-го вѣка, дошедшія въ рукописяхъ до насъ, были написаны почеркомъ непрерывнымъ, безъ пунктуаций, что Евангелія эти заключаютъ въ себѣ до 50,000 разночтеній и т. д. Въ Евангеліяхъ весьма много такихъ стиховъ, которые содержатъ разсказы о чудесныхъ событіяхъ въ жизни Иисуса и ссылки на ветхозавѣтныя пророчества о Немъ. Всякій признаетъ, что такіе стихи—лишніе, какъ не относящіеся до ученія Иисуса. Все это долженъ помнить читатель, чтобы не впасть въ обычную ошибку принимать Евангелія въ ихъ наличномъ видѣ за книги, упавшія прямо съ неба. Но если я не смотрю на Евангелія, какъ на книги святыя, упавшія прямо съ неба, то еще менѣе смотрю я на нихъ, какъ на историческіе памятники религіозной литературы. Я былъ приведенъ къ изученію Евангелій не священнымъ характеромъ этихъ книгъ, не желаніемъ найти въ нихъ исторію развитія религіозной идеи. Я былъ приведенъ къ изученію Евангелій потребностью найти смыслъ своего собственнаго существованія и смыслъ жизни окружающихъ меня живыхъ существъ. Вотъ почему мнѣ кажется маловажнымъ знать, кому и какому времени принадлежитъ извѣстное Евангеліе, извѣстная притча и т. под. Одно представляется для меня важнымъ: это—свѣтъ, освѣщающій въ продолженіе 1800 лѣтъ человечество и ставшій свѣтильникомъ для меня самого. Анализъ же матеріаловъ, въ которыхъ заключается этотъ свѣтъ, и вопросъ о томъ, кто его виновникъ, представляется на мой взглядъ маловажнымъ. Здѣсь я могъ бы заключить свое предисловіе, замѣчаетъ Л. Н. Толстой. еслибы ученіе, содержащееся въ Евангеліяхъ, не подверглось въ продолженіе 1800 лѣтъ подѣлкамъ, имѣвшимъ цѣлю уничтожить подлинный смыслъ этого ученія“.

Теперь, какъ и въ продолженіе предшествовавшихъ вѣковъ, по увѣренію Л. Толстаго, „преподаютъ вмѣсто христіанскаго ученія, ученіе илерикальное, состоящее изъ массы противорѣчивыхъ писаній и ихъ комментаріевъ, бреди коихъ сквозятъ Евангелія, искаженныя и извращенныя смотря по надобностямъ многочисленныхъ толкователей и писателей. По ученію церкви, ученіе“

Иисуса есть только звано въ цѣли откровеній, начало коихъ скрывается въ первыхъ дняхъ міра и которыя продолжаются въ недрахъ церкви безъ перерыва до нашихъ дней. Церковь и ея члены называютъ Иисуса Богомъ. Однако, это нисколько не препятствуетъ имъ приписывать словамъ Его одинаковый авторитетъ съ словами Пятикнижія, Псалтыри, Пророковъ, Дѣяній апостольскихъ, Апокалипсиса, посланій апостольскихъ, соборныхъ постановленій и писаній отцовъ церкви. Адепты церкви недопускаютъ никакого другаго толкованія ученія Иисусова, кромѣ такого толкованія, которое согласно со всѣми откровеніями, предшествовавшими Его пришествію на землю и слѣдовавшими за Нимъ. Цѣлю ихъ ученій служитъ примиреніе противорѣчивыхъ данныхъ, заключающихся въ такихъ противоположныхъ писаніяхъ, какъ Пятикнижіе, Псалмы, Евангелія, посланія апостольскія и прочія книги священной литературы. Соглашеніе этихъ писаній производилось и производится каждымъ еще по своей особой фантазіи, и всякій утверждаетъ, что его комбинація, какъ плодъ внушенія Св. Духа, — истинна. Это подтверждаютъ посланія св. Павла, соборныя постановленія, катехизисы сектантовъ, папскія энциклики, которыя всѣ утверждаютъ, что Духъ Святой говоритъ въ нихъ и чрезъ нихъ (изволися Св. Духу и намъ). Въ этомъ стремленіи согласить несогласимое — Ветхій и Новый завѣтъ — заключается также причина существованія и возрастанія многочисленныхъ ересей, враждебныхъ одна другой. Въ самомъ дѣлѣ соглашеніе всѣхъ разнородныхъ откровеній есть трудъ, способный принимать разнородныя же направленія. Совсѣмъ другое дѣло — толкованіе ученія одного лица, признаваемого за Бога. Свойство ученія его должно состоять въ невозможности вызывать разномыслія. Если Богъ сошелъ на землю, чтобы преподавать людямъ истину, то Онъ долженъ былъ раскрыть ее такъ, чтобы каждый человекъ способенъ былъ овладѣть ея подлиннымъ смысломъ. Если же этого не произошло, то очевидно, что Онъ не Богъ. Если Иисусъ не есть Богъ, а гениальный человекъ, то это даетъ еще больше основаній къ тому, чтобы Его ученіе не порождало сектъ. Ученіе великаго человека велико только потому, что оно является яснымъ и точнымъ изложеніемъ того, что другіе формулируютъ темно и неточно. Кромѣ того заблужденія, по которому церковь признаетъ воз-

возможнымъ понять истинный смыслъ ученія евангельскаго только при помощи другихъ свѣдѣній, книгъ и по которому всякое исповѣданіе вѣры считается откровеніемъ Св. Духа, церковь виновна еще во лжи. Признавая три откровенія: Моисея, Иисуса и Св. Духа, она однако носитъ названіе Христовой, Иисусовой, а не святодуховской, и почитаетъ свою вѣру основывающеюся на ученіи Иисуса Христа, а не на иномъ. Такимъ образомъ, человекъ, захотѣвшій искать истину, чрезъ это ставится въ невозможность рѣшить, чего ему держаться: откровенія ли Иисуса, какъ главнаго, или откровенія Св. Духа, которыми произвольно толкуется ученіе Иисуса. Между тѣмъ, съ того момента, какъ какая-нибудь церковь признала безапелляціонный авторитетъ за откровеніемъ другимъ, а не Иисусовымъ, она должна бы водружать и соответственное знамя. Это должно бы быть всегдашнимъ правиломъ дѣйствій тѣхъ церквей, которыя признаютъ верховный авторитетъ за Св. Духомъ, св. отцами, соборами, апостольскими посланіями, восточными патриархами, силлабусами папскими, катехизисами Лютера или Филарета. Этому однакоже не дѣлаютъ церкви. Проповѣдуя ученія совершенно противоположныя ученію Иисуса, онѣ утверждаютъ, будтобы эти ученія преподаны именно Имъ самимъ. Credo этихъ церквей: Богъ троиченъ въ лицахъ, Иисусъ искупилъ падшее человечество цѣною своей крови; Духъ Святой сошелъ на апостоловъ и Его дары сообщаются чрезъ возложеніе рукъ священнослужителямъ; семь таинствъ необходимы для спасенія; культъ иконопочитанія и почитанія мощей обязателенъ и проч. Все это, по вѣрованію церквей, есть будтобы ученіе Иисуса, тогда какъ Онъ ничему подобному не училъ. А если такъ, то и религіи, заключающія столь чуждое Иисусу ученіе, должны бы называться религіями Св. Духа или иначе, но не религіею Иисуса. Титуловаться христіанскою имѣетъ право только та церковь, которая признаетъ откровеніе Иисуса въ томъ видѣ, какъ оно передано намъ въ Евангеліяхъ, за послѣднее и окончательное откровеніе. Все это такъ просто, что, казалось бы, не заслуживаетъ и особой рѣчи, но никто еще доселѣ не попытался очистить ученіе Иисуса отъ Ветхаго Завѣта и отъ комментаріевъ живыхъ его толкователей. Эту-то задачу, задачу очищенія Евангелій отъ привнесенныхъ въ нихъ постороннихъ

элементовъ, задачу восстановления истиннаго ученія Иисусова, я и беру на себя^а, говорить графъ Толотонъ.

„Если мой читатель,—продолжаетъ авторъ *новаго евангелія*,—принадлежитъ къ громадному большинству образованныхъ людей, воспитанныхъ въ недрахъ церкви, но отрекшихся отъ ней вслѣдствіе противорѣчій, какія она представляетъ здравому смыслу и совѣсти, если у такого читателя остается еще нѣсколько любви и уваженія къ Иисусу и несмотря на это онъ готовъ, по пословицѣ, съечь дорогой мѣхъ за то, что онъ скрываетъ блохъ, или если такой читатель смотритъ на христіанство, просто какъ на вредный предразсудокъ, то я прошу его имѣть въ виду, что то самое, что его отталкиваетъ и оскорбляетъ, не есть ученіе Иисуса, что нельзя считать Иисуса отвѣтственнымъ за тѣ ненавистныя преданія, которыми закутали Его ученіе, выдавая его за христіанское, что для сужденія о христіанскомъ ученіи необходимо изучить проповѣдь Иисуса исключительно въ томъ ея видѣ, какой она имѣла. Мой читатель вышеупомянутой категоріи, изучивши эту проповѣдь именно такъ, убѣдится самъ, что христіанство далеко отъ того, чтобы быть смѣсью возвышеннаго и грубаго, чуждо мистичизма и суевѣрія, что оно есть самое чистое и самое совершенное метафизическое и этическое ученіе, что мысль человѣческая никогда не поднималась выше этого ученія и что наиболѣе высокая дѣятельность ума человѣческаго никогда не обнаруживалась внѣ его. Если читатель принадлежитъ къ незначительному меньшинству людей, которые исповѣдуютъ догматы церкви и держатся ея не изъ убѣжденія въ какомъ-либо превосходствѣ ихъ, но въ надеждѣ удовлетворенія своей совѣсти, и если однако онъ настолько терзается сомнѣніями въ истинѣ своей религіи, что не прочь прочитать нашъ трудъ, я убѣждаю такого читателя имѣть въ виду, что ученіе Иисуса, изложенное здѣсь независимо отъ ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго преданія, совершенно отличается, не смотря на тожественность названія, отъ того ученія, которое онъ исповѣдуетъ, что на это послѣднее ученіе слѣдуетъ смотрѣть, какъ на новшество, что ученіе церкви относится къ истинному ученію Иисуса точно такъ же, какъ Коранъ къ Евангелію, что для такого читателя вопросъ—не въ томъ, согласно ли истинное ученіе съ исповѣдуемымъ имъ ученіемъ, но въ томъ, которое изъ двухъ ученій наиболѣе согласно.

съ его разумомъ и сердцемъ? Если мои читатели принадлежать къ категоріи людей, исповѣдующихъ религію церкви только внѣшнимъ образомъ, не по убѣжденію, а по расчету, ради личныхъ выгодъ, какія доставляются имъ чрезъ исповѣданіе и распространеніе этой вѣры, я говорю имъ, какое бы ни было количество ихъ и какъ бы высокопоставлены и могущественны они ни были, что они—не обвинители, а обвиняемые. Пусть они знаютъ, что теперъ для нихъ время не аргументировать, а оправдываться, если могутъ: они обвиняются въ оскверненіи святини—въ стремленіи привести къ одному и тому же знаменателю ученіе Иисуса, своего Бога, и ученія Евдры, соборовъ, Феофилатовъ и прочихъ. Имъ неизбежно приходится защищаться отъ обвиненія въ клеветѣ на своего Бога, такъ какъ именно они приписали Ему всѣ жестокости, которыя срывались въ ихъ сердцахъ—отъ обвиненія въ подлогѣ, въ епигларичаньи, въ обманѣ, ибо они подмѣнили религію Иисуса своей религіею“⁸⁵⁾.

Эта рѣчь графа Толстаго, исполненная самоувѣренности и дышущая повидимому благороднымъ негодованіемъ, весьма способна подкупать въ свою пользу довѣрчивыхъ и малосвѣдующихъ читателей, на которыхъ конечно и рассчитываетъ графъ Толстой. Читатель же болѣе знающій и обладающій достаточной сообразительностью и критичностью не можетъ не видѣть, что Л. Толстому нисколько не удалось доназвать право измѣнять текстъ и смыслъ нашихъ каноническихъ Евангелій, какъ ни усердствовать авторъ *новаго евангелія* набросить мрачную тѣнь на нихъ и какъ онъ ни старался забросать представителей и членовъ православной церкви⁸⁶⁾ самыми дерзкими и нахальными обвиненіями. Что читатель послѣдней категоріи безусловно правъ, это мы постараемся показать путемъ даже детальнаго анализа аргументаціи, предложенной Л. Н. Толстымъ. Прослѣдимъ же эту аргументацію по возможности шагъ за шагомъ, съ тѣмъ чтобы и тѣ поклонники его, которые не утратили любви къ истинѣ, вмѣстѣ съ своими

⁸⁵⁾ Стран. 248—256 въ журналѣ: *Nouvelle Revue* за 1883 годъ. Мы изложили существенное изъ *Предисловія* почти повсуду словами автора его.

⁸⁶⁾ О католикахъ и протестантахъ мы не говоримъ: они несомнѣнно измѣнили многому изъ того, что предалъ намъ Божественный основатель христіанской религіи...

менторомъ убѣдился въ томъ, что послѣдній напрасно ведетъ войну противъ церкви.

Графъ Толстой увѣряетъ, будто бы церковь считаетъ свои каноническія Евангелія чѣмъ-то упавшимъ прямо съ неба, т.-е. дарованнымъ отъ Св. Духа безъ участія человѣка въ ихъ составленіи и написаніи, и будто церковь признаетъ въ нихъ священнымъ даже количество буквъ. Ничего подобнаго наша церковь на самомъ дѣлѣ никогда не утверждала и не говорила. Наилучшимъ доказательствомъ этого служить уже то одно, что церковь изъясняла отличіе однихъ евангелій отъ другихъ личными особенностями евангелистовъ и что она разрѣшала переводы евангелій съ одного языка на другіе. Все это несомнѣнно съ тѣмъ взглядомъ на боговдохновенность Священ. книгъ, какой усвоится церкви Л. Толстымъ. Что же касается до разныхъ церковныхъ писателей, то среди нихъ дѣйствительно высказывались иногда взгляды, похожіе на тотъ, какой у Л. Толстого приписывается церкви. Такъ, нѣкоторые протестантскіе богословы 17 вѣка представляли писателей Свящ. книгъ какими-то страдательными орудіями Духа Святаго, заносившими въ свои рукописи, безъ участія ихъ собственной мысли и воли, то что внушалось и передавалось имъ отъ нѣбъ. Естественно, что при такомъ воззрѣніи должны были считаться и считались боговдохновенными не только мысли и слова, но даже буквы и разные знаки. Но на какомъ же основаніи графъ Толстой выдаетъ и за православно-церковный такой взглядъ, который былъ высказываемъ нѣкогда протестантскими богословами, и то далеко не всеми? Если онъ хотѣлъ охарактеризовать взглядъ не церкви, а богослововъ на боговдохновенность, и тогда онъ не имѣлъ права сказать то, что сказалъ. Среди православныхъ, католическихъ и протестантскихъ богослововъ въ разное время высказывались и теперь высказываются различные взгляды по вопросу о томъ, въ чемъ собственно состоитъ боговдохновенность и что слѣдуетъ считать священнымъ въ библейской письменности. Но имѣя въ виду взглядъ и богослововъ, Л. Толстой долженъ былъ поставить на видъ, что среди православныхъ богослововъ со временъ Оригена, Епифанія, Иеронима, Василія Великаго и Иоанна Златоустаго утвердился взглядъ на боговдохно-

венность, существенно отличный отъ того, какой онъ навазываетъ церкви. По взгляду православныхъ богослововъ, боговдохновенность и священный характеръ усвоется собственно *содержанію* Евангелій. Конечно, изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, будто бы церковь смотрѣла и смотритъ безразлично на все то, во что облакается и въ чемъ выражается это содержаніе. Всякій знаетъ, какая органическая связь существуетъ между мыслью и ея словеснымъ выраженіемъ. Не рѣдко малѣйшее измѣненіе расположенія словъ или малѣйшая замѣна однихъ слововыраженій другими влечетъ за собою извращеніе и искаженіе самой мысли. Значитъ, коль скоро признается священный характеръ за содержаніемъ Евангелій и вообще за Библіей, то должны считаться неприкосновенными и принятые компетентными людьми стихи и слова, въ коихъ заключено это содержаніе,—неприкосновенными, конечно, не сами по себѣ, а по связи ихъ съ содержаніемъ. Но очевидно далеко не одно и тоже: священность предмета самого по себѣ и неприкосновенность вещи въ силу ея отношенія къ другой.

Неправильно указавши на то, что собственно считаетъ церковь священнымъ въ Евангеліяхъ, графъ Толстой чрезъ то думалъ оправдать произведенную имъ операцію надъ каноническими Евангеліями. Силлогизмъ у него такого рода: церковь-де ошибается, приписывая священный характеръ количеству стиховъ и словамъ Евангелій, а потому вполне позволительно дѣлать съ ними то, что онъ, графъ Толстой, совершилъ. Онъ не сообразилъ при этомъ того, что какъ бы ни смотрѣть на стихи и слова каноническихъ Евангелій, все-таки поступать съ ними такъ, какъ поступилъ авторъ *Новаго евангелія*, непозволительно. Скажемъ даже больше: еслибы кому-либо удалось доказать, что и содержаніе Евангелій небоговдохновенно, и тогда совершенное графомъ Толстымъ должно было бы разсматриваться, какъ дѣло весьма нечистооплотное и заслуживающее безусловнаго осужденія. Вопросъ о боговдохновенности евангельскаго содержанія и о священномъ характерѣ евангельскаго текста,—справедливо говорить о. Елеонскій,—не имѣетъ необходимой связи съ вопросомъ о томъ, каково должно быть отношеніе къ этому евангельскому содержанію и къ этому евангельскому тексту при ихъ

изученіи и пользованіи ими ⁹⁰⁾. Мы почитаемъ Евангелія боговдохновенными и священными книгами, а иные могутъ держаться противоположнаго взгляда, т.-е. видѣть въ нихъ произведеніе человѣческое, но въ томъ и другомъ случаѣ отношеніе къ ихъ содержанію и тексту можетъ и должно быть непремѣнно одно. По требованію не только научно развитаго, но и вообще здравого смысла каждый древній памятникъ письменности долженъ быть оберегаемъ отъ измѣненій, поврежденій и искаженій. По отношенію къ содержанію каждаго изъ такихъ памятниковъ позволительна и желательна самая внимательная критика, позволительно и желательно толкованіе этого содержанія, но самое содержаніе древняго документа должно оставаться неприкосновеннымъ со стороны критики и толкователя. Со всяческою заботливостью о неповрежденіи долженъ быть воспроизводимъ и текеть древнихъ документовъ при размноженіи ихъ тѣмъ или другимъ способомъ. Всякое же другое отношеніе къ древнему памятнику письменности будетъ по меньшей мѣрѣ легкомысленнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, представимъ себѣ, что кто-нибудь изъ современныхъ образованныхъ людей занялся изученіемъ *Русской Правды*—этого замѣчательнаго древне-русскаго законодательнаго памятника—и въ результатъ сдѣлалъ-бы слѣдующее: выбросилъ статьи о наказаніяхъ за убійство, замѣнилъ статьи относительно воровства параграфами изъ какого-либо современнаго учебника по уголовному праву, перемѣнилъ названія древнихъ денежныхъ знаковъ на названія теперешнихъ монетъ и въ концѣ концовъ заявилъ бы, что такова именно и была *Русская Правда* въ своемъ первоначальномъ видѣ по мысли древняго законодателя, что все, выброшенное имъ и замѣненное, есть грязь и тина, приросшая къ древнему законодательству въ позднѣйшее время, и что вообще *Русская Правда* въ томъ видѣ, въ какомъ доселѣ существовала, не имѣетъ никакого значенія и не заслуживаетъ никакого вниманія. Какъ были бы встрѣчены подобный трудъ и подобныя заявленія? Несомнѣнно, что люди, понимающіе дѣло, возмутились бы всѣмъ этимъ и признали бы такое дѣяніе предосудительнымъ, хотя *Русской Правды* и не усвоится священный

⁹⁰⁾ Стран. 18 и 19 въ брошюрѣ: *О новомъ евангелии гр. Толстаго* (Москва, 1887 года).

характеръ. Но графъ Толстой въ своемъ *Новомъ евангеліи* и совершилъ такого рода подлоги, измѣненія и урѣзанія въ отношеніи къ каноническимъ Евангеліямъ и объявилъ ихъ не стоящими вниманія. Продѣлай онъ все это съ какимъ-нибудь современнымъ юридическимъ документомъ — съ духовнымъ завѣщаніемъ напр. и т. п., его привлекли бы къ судебной отвѣтственности и подвергли бы должному наказанію. Между тѣмъ графъ Толстой, совершивши столь же гнусное дѣло съ нашими Евангеліями, находитъ возможнымъ даже хвалиться таковымъ поступкомъ. Не дико ли и не возмутительно ли все это? Итакъ, Д. Н. Толстой не имѣлъ основаній *сочинять* евангеліе, еслибы боговдохновенный характеръ каноническихъ Евангелій и могъ быть отвергнутъ на *достаточныхъ* основаніяхъ, каковыхъ однако не было и нѣтъ...

Напрасно указываетъ графъ Толстой, съ цѣлію подорвать авторитетъ нашихъ Евангелій, на то, что самъ Іисусъ Христосъ не оставилъ послѣ Себя письменнаго изложенія Своего ученія, что Онъ обращался съ Своей проповѣдью къ невѣстивенной толпѣ, что будто бы проповѣданное Имъ излагали письменю лица, совсѣмъ Его не знавшіе, и что будто бы появленіе Евангелій относится къ очень позднему времени послѣ земной жизни Іисуса Христа.

Что Господь нашъ Іисусъ Христосъ не изложилъ письменю Своего ученія и событій Своей земной жизни, это безспорно. Можно было бы привести не мало разумныхъ соображеній въ пользу той мысли, не разъ высказывавшейся многими богословами, что І. Христу и не подобало прибѣгать къ письменному изложенію Его ученія и главныхъ событій Его жизни. Но то обстоятельство, что І. Христосъ ничего писаннаго Имъ не оставилъ намъ, нисколько не говоритъ, будто бы наши каноническія Евангелія передаютъ въ какомъ-либо отношеніи невѣрно или неточно ученіе и событія земной жизни нашего Спасителя. Непосредственные ученики и слушатели Господа Іисуса Христа имѣли всю возможность надлежаще сохранить въ своей памяти то, что они узнали и чего свидѣтелями были они. Человѣческая память бываетъ способна къ поразительной твердости, когда бываютъ затронуты самые задушевные и важные интересы человѣка, каковы и суть религіозно-правственные интересы.

Исторія и непосредственный опыт представляют массу примеровъ въ доказательство этого. Индуизмъ, по свидѣтельству Макса Мюллера и другихъ специалистовъ, сохраняли въ теченіе многихъ вѣковъ въ своей памяти до 1017 гимновъ, вошедшихъ впоследствии въ составъ Ведъ. То, что образуетъ Талмудъ, сохранялось въ наибольшей своей части втеченіе вѣковъ въ устномъ преданіи съ такою точностью и полнотою, какія невольно поражаютъ насъ. Что же удивительнаго, что рѣчи Иисуса Христа и событія Его жизни могли живо и точно сохраняться въ памяти Его учениковъ и слушателей, пока они не были записаны?

Вопреки увѣренію графа Толстаго, проповѣдь І. Христа была обращена отнюдь не къ невѣжественной толпѣ. Изъ Евангелій видно, что эту проповѣдь слушали и люди, по тогдашнему времени образованные, и что они нерѣдко вступали даже въ споры съ Спасителемъ. Съ другой стороны, люди, не получившіе книжнаго образованія, не рѣдко обладаютъ такою памятью и столь воспримчивымъ разумомъ, что имъ могутъ позавидовать даже весьма образованные люди. Къ тому же, вопреки ложному увѣренію Л. Толстаго, свѣдѣнія объ ученіи и жизни Спасителя передавались недолго путемъ лишь устнаго преданія. Наши четыре Евангелія написаны еще въ 1 вѣкѣ и тогда же они соединены въ одинъ сборникъ. Это весьма основательно доказалъ знаменитый Тишендорфъ, брошюра коего: *Когда написаны были наши Евангелія* была переведена и на русскій языкъ²¹⁾. За несомнѣнную вѣрность мнѣнія Тишендорфа говорятъ писанія не только Игнатія Богоносца, Варнавы, Поликарпа Смирнскаго, Пашія, Кюдрата, Иустина мученика и другихъ, жившихъ въ концѣ 1 и въ половинѣ 2 вѣка, но и еретиковъ. Остановимся ли мы на Василидѣ, жившемъ между 65 и 135 годами, мы видимъ, что онъ знаетъ уже Евангелія отъ Луки и Іоанна. Это видно до очевидности изъ тѣхъ евангельскихъ изреченій, которыя онъ приводитъ. Остановимся ли мы на еретикѣ Валентинѣ, умершемъ около 160 г., мы убѣждаемся въ томъ, что онъ читалъ всѣ четыре каноническія Евангелія. Онъ самую терминологію для своей системы заимствовалъ изъ Евангелія св. Іоанна Богослова. Что же касается до Маркіона, жившаго въ половинѣ 2 же вѣка, то онъ не только зналъ

²¹⁾ Въ «Правосл. Обзорѣніи» за 1865 г., №№ 7 и 9.

наши каноническія Евангелія, но подобно графу Толстому стараясь для своихъ цѣлей даже извращать ихъ текстъ и смыслъ. Св. Иринея Лионскій потому имѣлъ полное право сказать: „столь велика достовѣрность нашихъ Евангелій, что сами еретики воздаютъ имъ свидѣтельство и, исходя отъ нихъ, каждый изъ нихъ старается подтвердить свое ученіе“⁹²⁾. Далѣе, сами язычники свидѣлствуютъ о раннемъ происхожденіи нашихъ Евангелій. Достаточно указать на Цельса, этого злѣйшаго противника христіанской религіи, писавшаго противъ нея около 150 года. Онъ признаетъ наши каноническія Евангелія произведеніями учениковъ Спасителя, имѣющими безусловный авторитетъ въ глазахъ членовъ христіанской церкви, а потому въ своей полемикѣ противъ христіанской вѣры и ссылается только на эти Евангелія. „Все то, что мы излагаемъ, говоритъ онъ, мы извлекли изъ вашихъ же писаній“⁹³⁾. Можно было бы привести еще нѣсколько иныхъ доказательствъ въ пользу происхожденія нашихъ каноническихъ Евангелій въ 1 вѣкѣ, но достаточно и приведенныхъ. Замѣчательно, что и нѣкоторые изъ крайнихъ рационалистовъ, для коихъ неудобно признавать столь раннее происхожденіе нашихъ Евангелій, вынуждаются допустить его. Такъ Гольцманъ касательно синоптическихъ евангелій замѣчаетъ слѣдующее: „результаты нашихъ изысканій по вопросу о времени составленія синоптическихъ евангелій въ сущности изумительно сходятся съ данными, какія въ этомъ отношеніи представляетъ церковное преданіе. Евангелія наши написаны между 60—70 годами перваго вѣка въ томъ порядкѣ, въ какомъ помѣщаетъ ихъ канонъ“⁹⁴⁾. Извѣстный же ученый Кеймъ, тоже приверженецъ рационалистической точки зрѣнія, долженъ былъ признать, что и четвертое Евангеліе написано къ концу 1 вѣка.

Но коль скоро три наши каноническія Евангелія написаны въ началѣ второй половины перваго вѣка, то, значить, со времени крестной смерти и воскресенія Господа І. Христа протекло менѣе тридцати лѣтъ до появленія священной письменности о Немъ. Развѣ могло сколько-нибудь забыться втеченіе столь краткаго

⁹²⁾ Сочиненія св. Иринея въ русскомъ переводѣ о. Преображенскаго, стр. 310.

⁹³⁾ См. во 2 книгѣ, гл. 27 въ *Contra Celso*. Оригена.

⁹⁴⁾ Стран. 414 въ сочиненіи: *Die Synoptischen Evangelien*.

времени то, что извѣстно было касательно ученія и жизни Спасителя? Забвеніе этого тѣмъ невозможно, что въ устномъ непрерывномъ преданіи очевидцевъ и слушателей Иисуса Христа постоянно оживлялись и укрѣплялись воспоминанія о Его рѣчахъ и о событіяхъ Его жизни. Но, говоритъ графъ Толстой, Евангелія писались лицами, вовсе не видавшими никогда Иисуса Христа. Понятно, зачѣмъ настаиваетъ на этомъ творецъ *Новой евангелія*—евангелія пантеизма и социализма: онъ хочетъ набросить тѣнь на достовѣрность сообщаемого въ нашихъ каноническихъ Евангеліяхъ. Допустимъ, что эти послѣднія дѣйствительно всѣ написаны людьми, никогда не видавшими и не слышавшими Спасителя. Изъ этого однако никакъ не слѣдуетъ, будто бы написанное ими несоотвѣтствуетъ дѣйствительности. Во-первыхъ, потребныя свѣдѣнія они могли получить лишь отъ тѣхъ, кто былъ очевидцемъ и слушателемъ Спасителя. Во-вторыхъ, еслибы они допустили въ своихъ писаніяхъ что-либо неправильное и неточное, ихъ писанія не приобрѣли бы столь рано авторитета въ мнѣніи представителей и членовъ церкви, большинство которыхъ или знало І. Христа и Его ученіе непосредственно, или имѣло вѣрныя свѣдѣнія о немъ отъ очевидцевъ и слушателей Его. Между тѣмъ, графъ Толстой говоритъ ложь, утверждая, будто бы Евангелія написаны лицами, вовсе не знавшими І. Христа. Писателемъ перваго каноническаго Евангелія по всѣмъ неоспоримымъ даннымъ былъ непосредственный, ученикъ І. Христа Маттеей, носившій также имя Левія. Тоже должно сказать и о писателѣ четвертаго Евангелія: авторъ его—возлюбленный ученикъ Господа І. Христа апостоль Іоаннь. Остальныя два Евангелія писаны были лицами, примыкавшими къ непосредственнымъ ученикамъ І. Христа и слѣдовательно передававшими слышанное отъ нихъ.

Все это, говоря за несомнѣнный авторитетъ нашихъ каноническихъ Евангелій, въ то же время ниспровергаетъ доводы графа Толстого, которыми онъ старается оправдать совершенное имъ извращеніе нашихъ каноническихъ Евангелій. Неправильно утверждаетъ онъ для своего оправданія и то, будто бы появилось болѣе сотни различныхъ редакцій повѣствованія о жизни и ученіи І. Христа прежде, чѣмъ церковь выбрала изъ нихъ сперва три Евангелія, а потомъ и четвертое, и будто бы, избя-

рая лучшее, церковь не могла избѣжать того, чтобы вмѣстѣ съ хорошимъ не взять и нехорошаго. Мы уже видѣли, что наши каноническія Евангелія появились скоро послѣ смерти и воскресенія Спасителя, что они были написаны безусловно компетентными лицами и что они скоро приобрѣли во всей церкви священный авторитетъ. Откуда же взялъ графъ Толстой, будто бы церковь употребляла какія-то усилія въ выборѣ Евангелій и могла принять не безусловно безупречныя повѣствованія? Тѣ многочисленныя писанія, о которыхъ говоритъ Л. Толстой, суть апокрифическія писанія, явившіяся уже послѣ появленія по крайней мѣрѣ первыхъ нашихъ Евангелій и въ подражаніе имъ. Въ настоящее время является безспорною та истина, что каноническія Евангелія служили всегда основою для апокрифовъ. Возьмемъ ли мы Евангеліе евреевъ, Евангеліе египтянъ, Евангеліе апостола Петра, или другой какой-либо изъ древнѣйшихъ апокрифовъ, мы увидимъ, что всё они суть не иное что, какъ компиляціи, болѣе или менѣ искусственно составленныя поддѣлки опинотическихъ евангелій. Возьмемъ для примѣра повѣствованіе, извѣстное подъ названіемъ *Актъ Пилата*, подлинное названіе котораго было открыто Тишендорфомъ. Изучая внимательно это сочиненіе, находимъ въ немъ искусно намѣченныя сближенія между описаніемъ суда надъ І. Христомъ и нѣкоторыми подробностями изъ повѣствованія св. евангелиста Іоанна. Во всемъ же томъ, что касается распятія и воскресенія Господня, повѣствованіе сближается съ текстомъ трехъ первыхъ евангелистовъ. Очевидно, что неизвѣстный авторъ этого творенія имѣлъ подъ руками всё наши четыре Евангелія и подражалъ имъ. Имѣя это въ виду, мы должны сказать, что появленіе и существованіе подобныхъ апокрифовъ скорѣе всего свидѣтельствуеетъ о томъ, что Евангелія наши суть подлинно апостольскія произведенія и что церковь изначала же дорожила ими, какъ священной письменностью. Еслибы этого не было, тогда не было бы у разныхъ лицъ и побужденій поддѣлываться подъ эти произведенія. Церковь, очевидно, изначала же строго и точно отличала наши четыре Евангелія отъ всѣхъ поддѣлокъ подъ нихъ. Это ясно для всякаго уже изъ того одного, что писатели церкви самаго перваго періода ея цитируютъ только эти Евангелія и говорятъ только объ нихъ, какъ единственно авторитетныхъ. Если же

позже некоторые церковные писатели, как наприм. Климентъ александрійскій, приводилъ многія мѣста изъ некоторыхъ апокрифическихъ книгъ, какъ напр. изъ *Дроповъди ап. Петра*, то и это обстоятельство отнюдь не свидѣтельствуешь о томъ, будто бы церковь когда-либо не считала священными лишь четыре Евангелія и поставляла на одну доску съ ними разные апокрифы. Дѣло въ томъ, что Климентъ александрійскій самъ указываетъ несоизмѣримую разницу по важности и достовѣрности между а) преданіями, способными заключать въ себѣ среди большой кучи мусора нѣсколько частицъ золота, и б) Божественными писаніями—Евангеліями⁹⁵). Снова умѣстно спросить: при такомъ положеніи дѣла не напрасно ли толковать о томъ, что церковь должна была выбирать Евангелія изъ сотни разныхъ писаній и могла прихватить съ хорошимъ и дурное? Ничего подобнаго не было и не могло быть. Церковь, принявши отъ апостоловъ Евангелія, всегда хранила ихъ и никогда не смѣшивала съ апокрифическими писаніями. Если же она лишь въ 4 вѣкѣ канонизовала ихъ, то сдѣлала это, между прочимъ, для того, чтобы при все возрастающемъ числѣ христіанъ, оградить мало свѣдущихъ изъ нихъ отъ всякой возможности принять за подлинныя Евангелія разные поддѣлки подъ нихъ, исходившія отъ еретиковъ.

Представляется, повидимому, болѣе серьезною ссылка графа Толстаго на то, что избранныя церковію Евангелія въ продолженіе вѣковъ были исправляемы и дополняемы, что всѣ Евангелія 4 вѣка, дошедшія въ рукописяхъ до насъ, были написаны почеркомъ непрерывнымъ, безъ пунктуаций, что они заключаютъ въ себѣ до 50,000 вариантовъ.

Что въ церкви текстъ евангельскій исправлялся, коль скоро переписчики портили его, это вполне естественно. Другихъ же какихъ-либо исправленій исторія евангельскаго текста не знаетъ. О дополненіяхъ же евангельскаго текста какими-либо вставками, способными въ чемъ-либо измѣнить содержаніе евангельскаго повѣствованія и придавать ему иной смыслъ, и рѣчи не должно бы быть. Между тѣмъ, графъ Толстой въ сочиненіи своемъ: *Въ чемъ моя вѣра* приводитъ примѣръ одной вставки, очень пови-

⁹⁵) См. Libr. VI и VII въ *Stromata* его.

димому возмущающей его. Вставку эту онъ указываетъ въ слѣдующихъ словахъ: „Я говорю вамъ, что всякій, гнѣвающійся на брата своего напрасно, подлежитъ суду (Матѣ. 5, 22). Л. Толстому хочется во что бы то ни стало доказать, будто бы Иисусъ Христосъ воспреещалъ всякій гнѣвъ, противъ кого бы онъ ни былъ направленъ. Слово: *напрасно*, стоящее въ евангельскомъ текстѣ, весьма непріятно ему, и вотъ онъ, къ своей радости, открылъ, при помощи Гризбаха и Тишендорфа, что это слово встрѣчается не во всѣхъ спискахъ Евангелій. Совершивши это открытіе, Л. Н. Толстой не безъ пагоса говоритъ слѣдующее: „то слово, которое нарушало весь смыслъ ученія Христа, есть прибавка, сдѣланная еще въ 5 вѣкѣ и не вошедшая въ лучшія списки Евангелія. Нашелся, значить, человекъ, который вставилъ это слово, и нашлись люди, одобрявшіе эту вставку, хотя Христосъ не сказалъ и не могъ сказать этого *ужаснаго* слова“⁶⁶). Еслибы графъ Толстой поосновательнѣе изучилъ дѣло и не гонялся только за торжествомъ своихъ предвзятыхъ идей, то онъ не сказалъ бы того, что сказалъ. Еще Августинъ замѣчалъ, что слова: *εἰκῆ* (безразсудно, напрасно) не встрѣчается въ бывшихъ у него подъ руками греческихъ манускриптахъ⁶⁷). Но откуда же извѣстно графу Толстому, что слово: *напрасно* вставлено въ евангельскій текстъ въ 5 вѣкѣ? Извѣстно совсѣмъ другое, а именно то, что слово это встрѣчается въ цитацияхъ церковныхъ писателей 2 вѣка и въ большей части древнихъ переводовъ. Значить можно думать и такъ, что слово: *напрасно* сперва стояло въ евангельскомъ текстѣ, а затѣмъ опущено въ нѣкоторыхъ спискахъ. Почему опущено разсматриваемое слово, это до извѣстной степени можно видѣть изъ объясненій Августина же. Замѣчая, что было бы правильнѣе опустить слово: *εἰκῆ*, Августинъ говоритъ, что гнѣвъ вѣдъ и безъ того не воспрещается же абсолютно и безъ всякой оговорки, что гнѣвъ приписывается даже І. Христу (Марк. 3, 5), что гнѣвъ самъ по себѣ не есть ненависть и прочее. Утверждать, будто бы Иисусъ Христосъ не могъ сказать и не сказалъ слова: *напрасно*, какъ это дѣлаетъ графъ Толстой, значить брать на себя черезчуръ

⁶⁶) Стр. 86 въ книгѣ: *Worin besteht mein Glaube!*

⁶⁷) *Retract.* 1, 19 и др.

много. Утверждать это было бы дозвоительно лишь въ томъ случаѣ, еслибы дѣйствительно всякій гнѣвъ, во всѣхъ случаяхъ и во всѣхъ формахъ его проявленія былъ противоправственнымъ явленіемъ. Но доказать это графу Толстому не удалось и не можетъ удасться, какъ бы онъ ни изворачивался. Всѣ его соеязмы разбиваются уже о тотъ неоспоримый фактъ, что самъ І. Христосъ гнѣвался, на кого и когда должно было (Марк. 3, 1—5). Коль скоро гнѣвался самъ І. Христосъ, у Котораго не было розни между Его ученіемъ и Его поведеніемъ, то значить, Онъ дѣйствительно могъ воспрещать и воспрещаетъ лишь неправедный гнѣвъ. Совсѣмъ другой вопросъ: всякій ли человекъ способенъ не преступать границы праведнаго гнѣва⁹⁸⁾. Такимъ образомъ, графу Толстому вовсе не удалось доказать, будто бы впродолженіе вѣковъ дѣлались вставки въ наши каноническія Евангелія. Скажу даже, что еслибы и довелось ему доказать, что слово: *напрасно* или какое-нибудь другое слово несомнѣнно вставлено вполнѣдствіи въ евангельскій текстъ, изъ этого вовсе не слѣдовало бы, будто бы онъ въ правѣ былъ возлагать наши Евангелія на своего рода Прокустово ложе и извращать ихъ текстъ и смыслъ. Дѣло въ томъ, что церковь не допустила бы и не допускаетъ въ своихъ Евангеліяхъ существованія такой вставки, которая сколько-нибудь противорѣчитъ догматическо-нравственному смыслу и исторической правдѣ Евангелій.

По вопросу о многочисленныхъ вариантахъ, встрѣчающихся въ древнѣйшихъ евангельскихъ манускриптахъ, графу Толстому уже сдѣланы были весьма основательныя указанія⁹⁹⁾, и потому намъ остается воспроизвести сущность ихъ для нашихъ читателей.

Въ древнѣйшихъ рукописяхъ новозавѣтной священной письменности вообще и въ частности въ Евангеліяхъ дѣйствительно находится очень значительное количество вариантовъ или различій. Многіе изъ нихъ вошли въ новозавѣтныя рукописи очень рано, такъ что на нихъ жаловался еще Оригенъ въ первой по-

⁹⁸⁾ Еслибы запрещать *всякій* гнѣвъ на томъ основаніи, что люди способны переходить за границы праведнаго гнѣва, тогда слѣдовало бы запрещать имъ даже ѣсть и пить, такъ какъ люди способны и здѣсь нарушать норму.

⁹⁹⁾ Стран. 10—15 въ вышеупомянутой брошюрѣ о. Елеонскаго.

ловинѣ 3 вѣка Онъ же указалъ и причины присутствія этихъ вариантовъ. Причины эти — небрежность переписчиковъ и дерзость нѣкоторыхъ непрошенныхъ исправителей текста. Но, конечно, были еще иныя причины, изъ коихъ достаточно указать на большую трудность снимать совершенно точныя копія съ старинныхъ оригиналовъ. Это многіе знаютъ по собственному опыту и теперь.

Варианты или разночтенія критика раздѣляетъ на ненамѣренные и намѣренные. Къ первымъ относятся варианты, которые невольно допускаются при перепискѣ и особенно при письмѣхъ подъ диктовку. Это—собственно ошибки или глаза, когда замѣняются одна другою литеры, сходныя по начертанію, или ошибки слуха при письмѣхъ подъ диктовку, когда смѣшиваются и ставятся одно вмѣсто другаго слова созвучныя, или ошибки памяти, причемъ синонимическія употребляются одно взамятъ другаго, или одно и то же слово записывается дважды, или же измѣняются напр. времена и наклоненія глаголовъ. Такихъ ненамѣренныхъ разночтеній очень много, и нѣкоторыя изъ нихъ представляются очень значительными. Такъ напримѣръ, въ одномъ изъ евангельскихъ манускриптовъ недостаетъ послѣдней половины 19 стиха въ 5 главѣ Евангелія отъ Матѳея. Этотъ значительный по объему пропускъ есть несомнѣнно результатъ ошибки глаза, такъ какъ пропущенная половина стиха оканчивается тѣми же словами, какими заканчивается и первая. Слова эти: „въ царствіи небесномъ“. Что касается вариантовъ или разночтеній, допущенныхъ съ намѣреніемъ, то ихъ также очень много встрѣчается въ древнихъ рукописяхъ Евангелій и прочихъ новозавѣтныхъ писаній. Въ числѣ этихъ разночтеній на первомъ планѣ стоятъ орфографическія, грамматическія и другія незначительныя филологическія измѣненія первоначальнаго текста. Такъ напри- мѣръ, вмѣсто первоначальной формы Кафарнаооѹмъ (Матѳ. 15, 39), поставлено въ рукописяхъ Капернаооѹмъ и проч. Большая часть подобныхъ вариантовъ возникла съ цѣлію устранить изъ текста необычныя и устарѣвшія слова и выраженія и придать ему колоритъ современной переписчикамъ греческой рѣчи. Далѣе, къ числу намѣренно возникшихъ разночтеній относятся такія, которые имѣютъ истолковательное или пояснительное значеніе. Такъ, у еванг. Марка 12, по первоначальному тексту читается:

„позволительно ли давать кинсонъ Кесарю или нѣтъ“? Но въ нѣкоторыхъ рукописяхъ, вмѣсто κίϋσον (название греческой монеты), поставлено ἐπίκεφάλαιον, что означаетъ поголовную или подушную подать. Встрѣчаются, вѣдѣмъ, разночтенія, допущенныя для устраненія поводовъ къ неправильнымъ въ догматическомъ смыслѣ представленіямъ. Такъ, у ев. Луки 2, 33 вмѣсто ѿ πατῆρ αὐτοῦ въ нѣкоторыхъ рукописяхъ поставлено ἰωσήφ.

Итакъ, справедливо, что древнѣйшія, дошедшія до насъ, рукописи священной письменности заключаютъ въ себѣ значительное число вариантовъ, происшедшихъ вслѣдствіе указанныхъ причинъ. Но основательно-ли въ виду этихъ разночтеній утверждать, будто бы новозавѣтный текстъ не заслуживаетъ довѣрія и будто бы даже необходимо дѣлать съ нимъ то, на что отважился самоувѣренный графъ Толстой? Отнюдь нѣтъ. Дѣло въ томъ, что хотя и много вариантовъ въ новозавѣтномъ текстѣ и въ частности въ евангельскомъ, но почти всѣ они касаются болѣе или менѣе незначительныхъ частныхъ и нисколько не измѣняютъ основнаго догматическо-нравственнаго и историческаго содержанія Новаго Завѣта. Это положеніе не тенденціозно и не голословно. Оно опирается, между прочимъ, на свидѣтельство современныхъ намъ англійскихъ критиковъ Весткотта и Горта. Эти ученые—люди безпристрастные и серьезные, болѣе всего дорожащіе истиною. Но они-то и говорятъ, что многочисленные варианты въ новозавѣтномъ библейскомъ текстѣ незначительны по *существо* своему. Свой выводъ изъ произведенныхъ ими научныхъ изслѣдованій они подтверждаютъ безспорными числовыми данными. Если изъ общаго количества вариантовъ, говорятъ они, выдѣлить тѣ, которые никогда не находили и никогда не найдутъ доступа въ печатныя изданія, то отношеніе словъ текста, подлежащихъ критикѣ, къ словамъ, ей не подлежащихъ, выразится отношеніемъ 1 къ 8, такъ что семь восьмыхъ новозавѣтнаго текста представляются вѣрными. Если, затѣмъ, изъ этой одной восьмой, подлежащей критикѣ, исключить всѣ тѣ, очевидно, неправильныя варианты, которые вошли въ печатныя изданія вслѣдствіе неумѣлаго отношенія къ дѣлу прежнихъ издателей, то одна восьмая сократится до $\frac{1}{100}$. Если, наконецъ, изъ этого остатка устранить варианты, касающіеся орфографіи, пропусковъ, или прибавленій члена къ собственнымъ

именамъ, то одна шестидесятая ниспущется до одной тысячной доли ($\frac{1}{1000}$). Что же касается вариантовъ чисто догматическаго характера, то ихъ число крайне ограничено. Уклоненія эти притомъ легко устраняются, такъ какъ сомнительные варианты объясняются и восполняются многочисленными параллельными мѣстами, совершенно ясными и неподлежащими ни малѣйшему сомнѣнію. Къ числу такихъ сомнительныхъ вариантовъ относится напр. въ начальныхъ словахъ еванг. Марка: „начало Евангелія Іисуса Христа, Сына Божія“ послѣдніа два слова. Въ однихъ манускриптахъ эти слова есть, а въ другихъ ихъ нѣтъ. Но взаимнѣ этого наименованіе Іисуса Христа *Сыномъ Божиимъ* встрѣчается въ другихъ мѣстахъ четвероевангелія и во всѣхъ извѣстныхъ намъ евангельскихъ манускриптахъ. Такимъ образомъ существенное содержаніе евангельскаго текста остается незатронутымъ разночтеніями, и потому мы въ правѣ смотрѣть на существующій теперь евангельскій текстъ, какъ на первоначальный и нисколько неповрежденный въ существенномъ и главномъ отношеніи.

Правда, древнѣйшія новозавѣтныя рукописи, лежація въ основаніи печатныхъ изданій Новаго Завѣта, не восходятъ раньше четвертаго вѣка. Поэтому можно, повидимому, предположить что въ предшествовавшее время первоначальный текстъ новозавѣтныхъ писаній былъ поврежденъ и въ такомъ видѣ сохранился въ дошедшихъ до насъ сравнительно позднѣйшихъ рукописяхъ. А если такъ, то къ послѣднимъ, въ силу этого предположенія, нельзя относиться съ полнымъ довѣріемъ. Но это-то предположеніе и недопустимо. Хотя манускрипты евангельскаго текста, дошедшіе до насъ, принадлежатъ лишь 4 вѣку, однакожь этотъ самый текстъ въ болѣе или менѣе значительныхъ отдѣлахъ своихъ сохранился до насъ отъ временъ *болѣе раннихъ* въ твореніяхъ Тертуліана, Иринія, Кипріяна и другихъ, а особенно въ истолковательныхъ сочиненіяхъ на Новый Завѣтъ, каковы, между прочимъ, сочиненія Оригена. Въ комментаріяхъ этого ученѣйшаго богослова протолкованы, между прочимъ, Евангелія. Значительные отдѣлы этихъ толкованій дошли до насъ. Въ нихъ, такимъ образомъ, лежатъ предъ нами образцы текста, которымъ пользовались даже во второмъ вѣкѣ. Но каковъ же этотъ текстъ? Если сравнимъ его съ текстомъ рукописей 4 вѣка и печатнымъ, то окажется, что въ главномъ и общемъ всѣ эти

тексты, какъ древнѣйшіе, такъ и позднѣйшіе, совпадаютъ. Изъ этого слѣдуетъ опять таки то, что евангельскій текстъ, которымъ мы владеемъ, есть первоначальный и неповрежденный.

А если такъ, то Л. Толстому оставалось лишь пользоваться этимъ текстомъ, а не подвергать его насильственной ломкѣ и произвольному истолкованію вкривь и вкось¹⁰⁰⁾. Но, — говорить онъ въ защиту свою, — въ Евангеліяхъ весьма много стиховъ, содержащихъ рассказы о чудесныхъ событіяхъ и ссылки на пророчества, а такіе стихи есть лишніе стихи, такъ какъ они не относятся къ существу ученія Иисуса Христа и не могутъ служить ни къ подтвержденію, ни къ уясненію этого ученія.

Л. Толстой съ непостижимой ненавистью относится къ сверхъестественному элементу въ нашихъ Евангеліяхъ: чудеса представляются ему рѣшительно-невозможными и совершенно-противными разуму. Уже было замѣчено нами, что такой взглядъ на чудо не мирится ни съ истиннымъ понятіемъ о Богѣ, ни съ трезвымъ взглядомъ на міръ и дѣйствующіе въ немъ силы и законы. Теперь замѣтимъ, что взглядъ Толстаго *противонаученъ*, хотя бы онъ самъ и другіе считали этотъ взглядъ единственно научнымъ. Коль скоро достовѣрность евангельскихъ свидѣтельствъ, какъ мы видѣли, неоспорима, а между тѣмъ Евангелія ясно для всякаго повѣствуютъ о чудесныхъ событіяхъ, то съ строго научной точки зрѣнія странно оспаривать не только возможность, но и самую дѣйствительность этихъ событій. Положительная наука изучаетъ то, что есть или было, и вовсе не призвана разсуждать на основаніи *апріорныхъ* данныхъ о томъ, что невозможно и не должно быть. Съ точки зрѣнія положительной науки опытъ есть единственный источникъ и критерій

¹⁰⁰⁾ Въ рукописномъ изложеніи *Предисловія къ новому евангелію* графъ Толстой ссылается еще на то, что переводъ Евангелія съ оригинальнаго греческаго текста сдѣланъ неправильно. Что нашъ переводъ евангельскаго текста не вездѣ точенъ, это можно видѣть и изъ сочиненія г. профессора А. А. Некрасова: *Ученіе греческаго текста святыихъ Евангелій* (Казань, 1888 года). Но изъ этого же солиднаго изслѣдованія видно какъ то, что эти неточности перевода не извращаютъ догматическо-нравственнаго смысла евангельскаго текста, такъ и то, что графъ Толстой — плохой знатокъ греческаго языка и что не ему брать на себя столь непосильный для него трудъ надлежащаго исправленія существующаго у насъ перевода оригинальнаго текста Евангелій... Впрочемъ, *настоящей* задачей графа Толстаго было всячески исказать этотъ текстъ въ угоду своимъ воззрѣніямъ, а не исправлять.

знанія. Но, конечно, подъ опытнымъ даннымъ нельзя разумѣть только того, въ чемъ каждый непосредственно можетъ удостовѣриться. Значеніе опытнаго даннаго долженъ имѣть и имѣть *всякій* фактъ, когда бы и гдѣ бы онъ ни случился, если только онъ засвидѣтельствованъ компетентными людьми, имѣвшими полную возможность наблюдать его и вообще какъ-либо убѣдиться въ его несомнѣнной реальности. Пусть какой-либо фактъ разъ когда-либо совершился и затѣмъ никогда послѣ не повторялся, фактъ остается фактомъ, съ которымъ положительная наука обязана считаться. Въ опытныхъ наукахъ, согласно съ ихъ сущностью и задачей, фактъ долженъ имѣть преимущество предъ *всякой* теоріей и вообще предъ *всякими* теоретическими выкладками. „Фактъ, хорошо засвидѣтельствованный, говоритъ Навиль, имѣть преимущество предъ *всѣми* законами, извѣстными въ наукѣ“ ¹⁰¹⁾. Это и понятно: научныя истины суть индуктивныя истины, т.-е. добытыя путемъ ограниченного опыта, а потому онѣ и не могутъ имѣть характера всеобщности и абсолютности. „Все, что мы знаемъ изъ конечнаго опыта, говоритъ Девонсъ, можетъ ввести насъ, какъ показываетъ теорія вѣроятностей, въ заблужденіе, и только *безконечный* опытъ могъ бы ручаться за достовѣрность *всякой* индуктивной истины“ ¹⁰²⁾. Согласно съ Девонсомъ говоритъ знаменитый химикъ Крукъ слѣдующее: „исключая области чистой математики, мы не можемъ съ положительной научной точки зрѣнія сказать, что то или другое явленіе невозможно, пока не узнаемъ *всею* во вселенной“ ¹⁰³⁾. Отсюда то истинные люди науки, которымъ естествознаніе обязано самыми блестящими своими успѣхами, не рѣшились отвергать дѣйствительности евангельскихъ чудесъ, исходя изъ данныхъ положительной науки. Мало того: нѣкоторые изъ нихъ, какъ напр. знаменитый Юлій Майеръ, въ своихъ естественно-научныхъ чтеніяхъ энергически боролся съ отрицающими зачатіе приснодѣвны Маріи едиnorodнаго Сына Божія и другія чудесныя событія евангельской исторіи.

¹⁰¹⁾ Стран. 57 въ сочиненіи: Логика гипотезы.

¹⁰²⁾ Стран. 199 въ сочиненіи: Основы науки.

¹⁰³⁾ Сж. 7 кв. за 1870 г. журнала: The Quarterly Journal of Science.

Изъ всего этого видно, что Л. Толстой совершенно произвольно объявляетъ евангельскія чудеса противными разуму и невозможными ¹⁰⁶⁾. Еслибы онъ неоспоримо доказалъ, что эти чудеса не достаточно засвидѣтельствованы исторически и что они суть не иное, что какъ измышленіе чье-либо, тогда былобы другое дѣло. Между тѣмъ, онъ этого даже не попытался сдѣлать конечно потому, что ясно сознаетъ неосуществимость подобнаго труда. Не смотря однако на это, онъ отбросилъ и недопустилъ въ свое *новое сванеліе* разсказовъ даже о такихъ чудесныхъ событіяхъ, безъ которыхъ духъ и характеръ всего евангельскаго повѣствованія извращается. Видъ графъ Толстой можетъ увѣрить только полныхъ невѣждъ въ томъ, будтобы чудеса не относятся къ существу ученія Иисуса Христа и не служатъ ни подтвержденіемъ, ни уясненіемъ этого ученія. Кто читалъ Евангелія и вдумывался безъ предвзятой мысли въ смыслъ ихъ повѣствованія, тотъ знаетъ, что потому Господь Иисусъ Христосъ неоднократно и сосылался на совершаемыя Имъ чудеса (Матѣ. 10, 2—5), что они относятся къ существу Его ученія, уясняютъ это ученіе и подтверждаютъ. Центральный пунктъ ученія Иисуса Христа заключается въ томъ, что Онъ есть *чудесное* явленіе, а именно: однородный Сынъ Божій, вочеловѣчившійся ради спасенія людей (Матѣ. 16, 13—19 и др.). Не очевидно-ли для всякаго, что совершавшіяся съ Спасителемъ и Имъ Самимъ чудеса подтверждаютъ и уясняютъ ту истину, что Онъ дѣйствительно Богочеловѣкъ и Спаситель челоуѣчества? Съ другой стороны не самъ ли графъ Толстой говоритъ, что ученіе Иисуса Христа есть *самое чистое и самое совершенное* метафизическое и этическое ученіе, что *никогда* мысль челоуѣческая не поднималась *выше* этого ученія и что *никогда* никакая высокая дѣятельность ума челоуѣческаго не обнаруживалась *вне* его? Если все это онъ говоритъ искренно и если мы въ правѣ принимать слова его не за какую-либо нарочито раздутую еразу, то сказанное имъ касательно достоинствъ ученія Иисуса Христа *необходимо* предполагаетъ, что

¹⁰⁶⁾ Что касается до чудесъ, съ коими мы встрѣчаемся въ исторіи *напр.* языческихъ религій, то во первыхъ они исторически не засвидѣтельствованы, а во вторыхъ, почти всѣ они лишены *подобающую истиннымъ чудесамъ* религиозно-нравственнаго характера...

самое это ученіе есть явленіе вполне чудесное, то-есть отнюдь не изъяснимое изъ однѣхъ чисто-человѣческихъ способностей и средствъ. Очевидно, виновникомъ столь необычайнаго, *въ сущности чисто-чудеснаго*, ученія могъ быть только Богочеловѣкъ. Не странно-ли послѣ этого, что графъ Толстой не усматриваетъ связи между ученіемъ и чудесами Спасителя? Связь эта, если такъ можно выразиться, есть связь чудесности ученія и дѣлъ ¹⁰⁵).

Далѣе, Л. Н. Толстой прибѣгаетъ къ очень ловкому и едва ли чисто плотному маневру, чтобы оправдывать свое наслоуваніе и искаженіе нашихъ каноническихъ Евангелій и расположить въ свою пользу простодушныхъ читателей. Изволите видѣть: онъ не смотритъ на эти Евангелія ни какъ на книги святыя, упавшія прямо съ неба (а ктоже думаетъ, что они упали прямо съ неба?), ни какъ на историческіе памятники религіозной литературы и потому-де онъ предостерегаетъ своихъ читателей какъ противъ точки зрѣнія богословской, такъ и противъ точки зрѣнія и исторической, родственныхъ между собой. Ему Л. Толстому, Евангелія дороги-де постольку, поскольку его разумъ открытъ въ нихъ указаніе смысла жизни. Очевидно, этими *хитрыми* словами онъ хочетъ доказать, будтобы онъ имѣлъ полное право такъ передѣлать въ своемъ изложеніи наши Евангелія, чтобы они служили раскрытіемъ только того смысла жизни, какой онъ навязалъ имъ насильственно.

Но напрасно Л. Толстой пытается защитить незащитимое и доказать недоказуемое. Допустимъ даже, будтобы онъ именно въ Евангеліяхъ отыскалъ тотъ взглядъ на жизнь, котораго онъ держится. Изъ этого вытекало бы для него только то слѣдствіе, что онъ въ состояніи осмыслить свою жизнь и направить ее къ достиженію такой-то цѣли. Но какъ же вяжется съ открытіемъ въ Евангеліяхъ указанія на смыслъ жизни передѣлка и искаженіе этихъ Евангелій? Это непостижимо. Передѣлка и якобы исправленіе евангельскаго текста, на которыя отважился графъ Толстой, скорѣе всего свидѣтельствуютъ о томъ, что онъ стремился усвоить Евангеліямъ собственныя свои воззрѣнія на смыслъ жизни.

¹⁰⁵) Связь эта столь органическая, что графъ Толстой, отвергнувъ чудесныя дѣла І. Христа, отвергъ и Его ученіе *подмѣнявши* его своимъ мавтевствески-соціалистическимъ ученіемъ.

На самомъ дѣлѣ оно такъ и есть. Онъ отважился на поддѣлку и на искаженіе Евангелій только для того, чтобы пользуясь авторитетомъ ихъ, распространить успѣшнѣе въ довѣрчивой публикѣ свои пантеистически—соціалистическія идеи. Такъ какъ весь характеръ Евангелій и заключенное въ нихъ мировоззрѣніе безусловно противоположны этимъ идеямъ, то Толстому и нужно было для достиженія своей цѣли передѣлать и исказить содержаніе Евангелій. Но, говорить графъ Толстой, каноническія Евангелія со стороны своего содержанія подвергались въ продолженіе 1800 лѣтъ поддѣлкамъ съ цѣлію уничтожить смыслъ заключеннаго въ нихъ ученія, и потому онъ вынуждался возстановить первоначальное и подлинное ученіе Иисуса Христа. Уже было говорено о томъ, что евангельскій текстъ въ существенномъ и главномъ безупреченъ, а потому теперь спросимъ графа Толстаго о томъ, откуда же и какъ узналъ бы все это онъ, если отбрасывать историческую точку зрѣнія? Вѣдь только при *самомъ совершенномъ* знаніи всей до *мельчайшихъ* подробностей исторической судьбы ученія Иисуса Христа и евангельскаго текста можно говорить, что первоначальное и подлинное ученіе Иисуса Христа было таково-то и что оно въ евангельскомъ своемъ изложеніи подверглось тогда-то такимъ-то измѣненіямъ и поддѣлкамъ. Если же руководиться только „свѣтомъ своего разума“, игнорируя историческую сторону дѣла, какъ объ этомъ заявляетъ Толстой, тогда нельзя знать не только того, каковымъ первоначально было ученіе Иисуса Христа, но и того, жилъ-ли онъ и училъ-ли чему-нибудь на самомъ дѣлѣ. Значить, если графъ Толстой утверждаетъ, будтобы ему извѣстно первоначальное и подлинное ученіе Спасителя и позднѣйшее искаженіе его ¹⁰⁶⁾, то онъ самъ становится на чисто-историческую точку зрѣнія и самъ же подвергаетъ свое воззрѣніе чисто-историческому судилищу. Но оно-то и осуждаетъ его. Желая же ускользнуть отъ заслуженнаго осужденія, онъ старается внушить, что для *него-де* не имѣетъ значенія историческая точка зрѣнія, хотя самъ онъ даже во имя *историческихъ измышлений* считаетъ себя въ правѣ не только поднимать вошунственную руку на Евангелія, но и

¹⁰⁶⁾ Повторяемъ, что совсѣмъ иное говоритъ исторія и наука объ евангельскомъ текстѣ, а *следовательно* и о судьбахъ ученія І. Христа.

осыпать наглыми обвиненіями людей неповинныхъ. Удивительный человѣкъ!...

Обвиненія же эти дѣйствительно малы до крайности. Другаго болѣе точного названія нельзя указать для нихъ, если мы желаемъ называть вещи ихъ собственнымъ именемъ. Чтобы оправдать и свое произвольное истолкованіе евангельскаго текста и выдать свое лжеученіе за ученіе Христова, графъ Толстой забываетъ всякую мѣру въ своихъ обвиненіяхъ и хлестко-злобныхъ выраженіяхъ. Ими онъ усиливается окончательно отуманить головы читателей извѣстнаго сорта и расположить ихъ къ отпаденію отъ церкви.

Такъ графъ Толстой обвиняетъ церковь въ томъ, будтобы она произвольно, ради неодобренныхъ цѣлей, усвоитъ высшій авторитетъ и книгамъ Ветхаго Завѣта и истолковываетъ ученіе Іисуса Христа согласно со всѣми откровеніями, предшествовавшими Его пришествію и слѣдовавшими за нимъ. Легко отразить такое обвиненіе. Что церковь, поступая указываемымъ у Толстаго образомъ, осуждаетъ и разрушаетъ дурные замыслы и дѣло его по отношенію къ Евангеліямъ и евангельскому ученію, вотъ что собственно досадно ему. Вѣдь графъ Толстой страстно желалъ бы, чтобы церковь иначе смотрѣла на отношеніе откровенія Христова къ предшествующимъ и послѣдующимъ откровеніямъ Божиимъ и иначе истолковывала ученіе Спасителя. Но для прикрытія своихъ заднихъ мыслей и для выдачи себя правымъ предъ довѣрчивымъ и мало знающимъ читателемъ графъ Толстой обрушивается обвиненіями противъ церкви, поступающей совершенно согласно съ требованіями и указаніями самого Спасителя. Что Д. Толстой лицедействуетъ, фиглярничаетъ и хитритъ, это неподлежитъ сомнѣнію. Въ самомъ дѣлѣ, если этотъ писатель читалъ Евангелія, то онъ самъ же долженъ былъ видѣть и видѣль, что именно Іисусъ Христосъ заповѣдалъ своимъ истиннымъ послѣдователямъ тотъ взглядъ на откровенія ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ, за какой осуждается у графа Толстаго церковь. Такъ, что касается Ветхаго Завѣта, то Іисусъ Христосъ не только ссылался на него для уясненія и подтвержденія то тѣхъ, то другихъ сторонъ Своего ученія (Іоан. 5, 39; Луки 24, 27; Мате. 22, 31 и др.), но и объявлялъ его боговдохновеннымъ (Лук. 44; Мате. 15, 4; Марк. 7, 13 и др.), то-есть таковымъ же

какъ и Его собственныя слова и ученіе. Что касается до апостольскихъ писаній историческихъ, пророческихъ и учительныхъ, то церковь, почитая ихъ богодохновенными и имѣющими безусловный авторитетъ, поступаетъ тоже согласно ученію Іисуса Христа. Большая часть новозавѣтныхъ писателей суть непосредственныя ученики Его, которыхъ онъ удостоилъ быть органами Духа Божія (Іоан. 14, 16—26; Лук. 21, 15). Остальные трое новозавѣтныхъ писателей: Маркъ, Лука и Павелъ, съ одной стороны, тоже были носителями особыхъ даровъ Духа Божія, а съ другой, написанное ими есть не иное что, какъ ученіе самого Іисуса Христа, признанное таковымъ и остальными апостолами¹⁰⁷). Замѣчательно, что апостолы сами поставляли на видъ, коль скоро кто-нибудь изъ нихъ въ томъ или въ другомъ случаѣ высказывалъ собственное, личное сужденіе, а не заповѣданное Господомъ (1 Коринѳ. 7, 25—26). Оказывается такимъ образомъ, что церковь поступала и поступаетъ въ совершенномъ согласіи съ ученіемъ и примѣромъ Господа Іисуса Христа. Да и на какомъ разумномъ основаніи она стала бы игнорировать всѣ откровенія, исключая откровенія Іисуса Христа? Л. Толстой говорить, что церковь почитаетъ Іисуса Христа Богомъ, а потому и должна предпочитать Его откровеніе всякому другому откровенію. Графъ однако забываетъ, что церковь виновникомъ откровеній, предшествовавшихъ откровенію Іисуса Христа и слѣдовавшихъ за нимъ, признаетъ Бога же, а не инаго кого-нибудь. Духъ Святый, по вѣрованію церкви, *которое, какъ мы видѣли, вполне сообразно съ требованіями разума*, есть по своей природѣ и по своему достоинству такая же Божественная личность, какъ и Сынъ Божій—Іисусъ Христосъ. Съ другой стороны, ни Духъ Святый, ни Сынъ Божій не могли сообщить и не сообщаютъ людямъ ничего такого, что заключало бы въ себѣ какое-либо несогласіе и противорѣчіе. Напротивъ, здравый разумъ требуетъ признать несомнѣнною истину, что возвышаемое Духомъ Божиимъ въ то же время возвыщается и Сыномъ Божиимъ и наоборотъ. И такъ, не церковь, а графъ Толстой разсуждаетъ и по-

¹⁰⁷) Доказательства этого см. во 2 пос. Петр. 3, 15—16 и въ церковной исторіи Евсевія главу 15-ю второй книги, главу 24-ю третьей книги и главу 8-ю пятой книги.

ступаетъ безмысленно и кощунственно, противопоставляя одно откровеніе Божіе другому.

Но, продолжаетъ Л. Толстой, развѣ на самомъ дѣлѣ ученіе Иисуса Христа, съ одной стороны, а съ другой, ученіе напримѣръ Моисея и Павла не представляютъ собою рѣзкой и непримиримой противоположности? Конечно не представляютъ, отвѣтимъ мы, какъ это ни покажется на первый взглядъ страннымъ. Прежде чѣмъ мы, сколько здѣсь можно, раскроемъ эту мысль, должны обратить вниманіе читателей на слѣдующее. Даже многіе изъ рационалистовъ высказывали, что если Божественное откровеніе хочетъ принести людямъ дѣйствительную пользу, то оно должно непременно сообразоваться со степенью развитія и потребностей человѣка, сообщая то или иное по мѣрѣ нужды и воспримчивости людей ¹⁰⁸⁾. Что и на самомъ дѣлѣ Богъ въ своихъ откровеніяхъ людямъ и вообще въ своемъ руководствѣ ихъ духовною жизнью сообразовывался съ нуждами и воспримчивостью людей, это ясно для всякаго, кто внимательно и основательно изучалъ библейскую исторію и вообще исторію человечества. Несмотря однако на это, Божественное откровеніе, поскольку имѣется въ виду догматическо-правственная сторона дѣла, остается по *существу* своему одинаковымъ на *всѣхъ* ступеняхъ откровенія, какія оно ни проходитъ сообразно съ нуждами и воспримчивостью людей ¹⁰⁹⁾. Разница между ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ догматическимъ ученіемъ состоитъ единственно въ томъ, что первое изъ нихъ сосредоточивается на идеѣ грядущаго Искупителя, а новозавѣтное — на идеѣ совершившагося искупленія и усвоенія его людямъ. Новозавѣтное ученіе о Богѣ, о троичности лицъ въ Богѣ, о твореніи міра, о духахъ добрыхъ и злыхъ, о человѣкѣ, его паденіи и восстановленіи, о тайнѣ искупленія чрезъ Единороднаго Сына Божія и усвоенія этого искупленія людямъ, о церкви, о таинствахъ, объ антихристѣ, о воскресеніи и загробной жизни человѣка составляетъ лишь

¹⁰⁸⁾ Стран. 10 и др. въ сочиненіи круга: *Briefte über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion.*

¹⁰⁹⁾ Подробное раскрытіе и доказательство этихъ мыслей см. въ нашей статьѣ: *ложныя возрѣнія по вопросу объ усовершенствѣніи христіанства* (4 и 5 кн.) «Православнаго Обозрѣнія» за 1878 годъ.

наиболее ясное определенное и разностороннее раскрытие того, что или прямо содержится в ветхозавѣтномъ ученіи, или заято въ тѣхъ или другихъ прообразованіяхъ и обѣтованіяхъ. Что касается ученія о нравственности, то и въ этомъ отношеніи мы находимъ согласіе между Вѣтхимъ и Новымъ Завѣтомъ. Господь Іисусъ Христосъ всю совокупность нравственныхъ требованій соединилъ въ заповѣди о любви къ Богу и ближнимъ (Матѣ. 22, 37—39). Но развѣ въ *Пятикнижьи* Моисея не эта же заповѣдь поставляется въ основу всѣхъ моральныхъ требованій? Во *Второзаконіи* на примѣръ весьма часто повторяется заповѣдь о любви къ Богу (11, 1 и др.). Въ книгѣ *Левитъ* прямо сказано: *люби ближняго, какъ самого себя* (19, 18). Такъ какъ заповѣдь о любви къ Богу и ближнему лежала въ основѣ всѣхъ нравственныхъ предписаній Вѣтхаго Завѣта, Господь Іисусъ Христосъ и сказалъ, что на этой заповѣди утверждается *весь законъ и пророки* (Матѣ. 22, 40). И такъ, гдѣ же та противоположность между Вѣтхимъ Завѣтомъ и ученіемъ Іисуса Христа, о какой говоритъ графъ Толстой? Въ существенномъ и основномъ, вмѣсто противоположности, мы находимъ единство. Если же онъ укажетъ на гражданскія обрядовыя и другія постановленія и требованія Вѣтхаго Завѣта, то вѣдь они имѣли временное значеніе¹¹⁰⁾, а потому ихъ не зачѣмъ и сопоставлять съ ученіемъ Спасителя. Пожалуй еще болѣе странно представляется мысль Толстаго о какой-то противоположности между ученіемъ Спасителя и ученіемъ ап. Павла. Указывая вообще противоположность между тѣмъ и другимъ ученіемъ, графъ Толстой напираетъ лишь на то, будто бы ап. Павелъ, вопреки Іисусу Христу, заповѣдалъ почитаніе государственной власти и повиновеніе ей. Что и въ этомъ отношеніи нѣтъ противорѣчій между Іисусомъ Христомъ и ап. Павломъ, это уже указывалось нами¹¹¹⁾, между тѣмъ графъ Толстой позволяетъ себѣ самыя дикія выходы противъ личности ап. Павла изъ-за этой заповѣди. Впрочемъ въ немъ, какъ въ крайнемъ социалистѣ своего рода, понятно предубѣжденіе про-

¹¹⁰⁾ Нападающимъ на В. Завѣтъ рекомендуемъ прочитать въ 9 кн. «Правосл. Обзорнія» за 1889 годъ прекрасную проповѣдь высокопресвящ. Никанора: «Въ защиту Библии».

¹¹¹⁾ См. стран. 183 и 184 въ *той* книгѣ нашей.

тивъ ап. Павла за то, что этотъ апостолъ столь ясно и категорично говорилъ о почитаніи властей и повиновеніи имъ. Та ненависть къ ап. Павлу, какая слышится въ рѣчи графа Толстаго, отличала и покойнаго Герцена въ эпоху его наиболее сильнаго увлеченія крайнимъ социализмомъ. Герценъ, подобно Л. Толстому, находитъ, что ап. Павелъ допустилъ зловредное новшество¹¹²). Очевидно, что графъ Толстой и на этотъ разъ лишь повторяетъ мысль другихъ.

Итакъ, вопреки мнѣнію графа Толстаго, церковь поступаетъ совершенно разумно и въ полномъ согласіи съ ученіемъ и примѣромъ І. Христа, почитая священными Ветхій и Новый Заветы и истолковывая одинъ изъ нихъ про помощи другаго.

Представляется столь же поспѣшнымъ и неосновательнымъ обвиненіе церкви со стороны Л. Н. Толстаго въ томъ, что она усвоитъ авторитетное и священное значеніе твореніямъ св. Отцовъ и соборнымъ вѣроопредѣленіямъ, изъясняющимъ и опредѣляющимъ подлинный смыслъ Христова ученія. Дѣлая это, церковь, вопреки голословнымъ увѣреніямъ этого самоувѣреннаго писателя, не только не посягала и не посягаетъ на цѣлость и чистоту ученія Господа нашего І. Христа, но свидѣтельствовала и свидѣтельствуемъ свое благоговѣнное отношеніе къ этому ученію.

Такъ, что касается отеческихъ твореній, то въ нихъ усвоится авторитетное и священное значеніе не каждому отдѣльному творенію и не личному воззрѣнію какого-либо отца и писателя церкви, но единственно тому только, въ чемъ безусловно согласны всѣ они и что вполне гармонируетъ съ преданіемъ, идущимъ непосредственно отъ І. Христа и Его апостоловъ. Не ясно ли, что усвоитъ авторитетное и священное значеніе твореніямъ отеческимъ, поскольку они единодушно утверждаютъ что-либо въ *догматическо-нравственномъ* отношеніи и такимъ образомъ являются вѣрнымъ выраженіемъ преданнаго Христомъ ученія, церковь въ сущности усвоитъ авторитетное и священное значеніе не иному чему, а этому самому ученію? Въ этомъ нельзя и сомнѣваться. Сами же по себѣ отеческія творенія, какъ таковыя, никогда не разсматривались и теперь не разма-

¹¹²) Стран. 50 и 51 въ книгѣ: *Искандеръ Герценъ* (Берлинъ: 1859 г.).

триваются, какъ Боговдохновенныя, какъ могущія стоять рядомъ съ библейскими книгами. Мало того: съ православно-христіанской точки зрѣнія всегда признавалась и признается за церковными писателями возможность ошибочныхъ мнѣній по какому-либо вопросу. Ошибочными же считались и считаются именно такія мнѣнія, которыя не совпадаютъ съ библейскимъ воззрѣніемъ и всеобщимъ церковнымъ преданіемъ. Эту мысль высказывали и наиболѣе почитаемые изъ отцовъ и учителей церкви. Такъ, напр. св. Василій Великій говоритъ слѣдующее: „должно повѣрять писаніями то, что говорятъ учителя, и согласное съ писаніемъ принимать, а не согласное отвергать“¹¹³⁾. Такія же мысли высказывались Тертуліаномъ, Кирилломъ іерусалимскимъ, Іоанномъ Златоустымъ, Августиномъ, Амвросіемъ Медиоланскимъ и др. Не очевидно ли, что вѣрность преданному І. Христомъ ученію выше всего ставилась и ставится въ православно-христіанской церкви? Непостижимо, поэтому, откуда взялъ графъ Толстой, будто бы въ православной церкви усвоится одинаковое съ словами Христа значеніе словамъ отцовъ и учителей церкви. Это очевидно преднамѣренный плодъ его фантазіи. Непостижимо и то, откуда взялъ онъ, будто бы въ православной церкви допускается истолкованіе Свящ. Писанія каждымъ по его фантазіи и будто бы такое произвольное истолкованіе рассматривается, какъ плодъ внушеній св. Духа? Напротивъ, православная церковь ничего подобнаго не допускала и не можетъ допустить. Она принимала и принимаетъ за истинное только такое истолкованіе свящ. письменности, въ коемъ всѣ согласны и которое само собою вытекаетъ изъ библейскаго текста. Въ протестантской церкви дѣйствительно возвышается надъ всѣмъ субъективное воззрѣніе толкователя, но это — другое дѣло.

Что касается вѣроопредѣленій вселенскихъ соборовъ, то и эти вѣроопредѣленія имѣютъ авторитетное и священное значеніе тоже потому только, что они отчетливо и вѣрно формулируютъ библейское ученіе и вообще общецерковное преданіе. Отцы и учителя церкви, присутствовавшіе на вселенскихъ соборахъ, не привносили чего-либо новаго въ область вѣроученія,

¹¹³⁾ Стран. 22 въ 1 томѣ *Догматич. богословія* архіеп. Филарета.

а только констатировали со временъ I. Христа существовавшія вѣрованія и выражали ихъ въ точныхъ формулахъ для отпора всякому новшеству въ дѣлѣ вѣры. Какое бы то ни было новшество въ этой сферѣ членами вселенскихъ соборовъ отстранялось и осуждалось, какъ еретичество ¹¹⁴⁾). Возьмите какой угодно вселенскій соборъ, и мы увидимъ, что лица, присутствовавшія на немъ, единственно заботились о томъ, чтобы вопреки еретическимъ новшествамъ утвердить *исконное* вѣрованіе церкви Христовой. Такъ, на вопросъ императора Константина, предложенный епископу Акесію, готовъ ли онъ принять исповѣданіе нивейскаго т.-е. перваго вселенскаго собора, Акесій отвѣчалъ, что постановленное соборомъ не есть какая-либо новость, такъ какъ и изначала не иначе какъ-либо вѣровали ¹¹⁵⁾). Выражая въ наиболѣе точной формулѣ ученіе объ иконопочтаніи, отцы послѣдняго вселенскаго собора говорили: „мы неприкосновенно сохраняемъ *ест* церковныя преданія, утвержденныя письменно или не письменно... Мы слѣдуемъ древнему законоположенію католической церкви. Прибавляющихъ что-либо къ ученію католической церкви или отнимающихъ что-либо отъ него мы анатематствуемъ“ ¹¹⁶⁾). То-же самое высказывалось отцами и учителями церкви, присутствовавшими и на остальныхъ вселенскихъ соборахъ; а если такъ, то авторитетный и священный характеръ, усвоенный церковію вѣроопредѣленіямъ этихъ соборовъ, есть въ сущности авторитетный и священный характеръ не инаго чего, а ученія же Христова. Это тѣмъ болѣе должно сказать, что отцы соборовъ старались удержать въ своихъ вѣроопредѣленіяхъ не только духъ, но, гдѣ можно, и буквву откровеннаго ученія, какъ это видно напр., изъ никео-цареградскаго символа. Понятно теперь, почему отцы, присутствовавшіе на вселенскихъ соборахъ, начинали свои вѣроопредѣленія словами: *изволися Святому Духу и намъ*, взятыми изъ Новаго же Завета (Дѣян. 15, 28). Графъ Толстой глумится надъ этимъ, но единственно потому, что не понимаетъ всей умѣстности и резонности примѣненія этихъ словъ въ данномъ случаѣ въ членамъ вселенскихъ соборовъ и къ ихъ вѣроопредѣленіямъ.

¹¹⁴⁾ Стран. 497 и др. въ 6 т. *Дьяній вселенскихъ соборовъ* (русск. переводъ).

¹¹⁵⁾ Стран. 13 въ перв. томѣ *Дьяній вселенскихъ соборовъ* (русск. переводъ).

¹¹⁶⁾ Въ *Дьяніяхъ* же стран. 592 и 627 седьмаго тома.

Изъ сказаннаго нами видно, какъ слѣдуетъ смотрѣть и на категорическія заявленія графа Толстаго о томъ, будто бы представители церкви сами изобрѣли догматы о триничности лицъ въ Богѣ, объ искупленіи человечества цѣною крови Богочеловѣка, о благодати св. Духа, о таинствахъ, объ иконопочитаніи и т. под., внесши ихъ потомъ въ Евангелія, и будто бы они, представители церкви, измыслили христіанскую религію въ томъ видѣ, въ какомъ она теперь существуетъ. Очевидно всѣ подобныя обвиненія, расточаемыя графомъ Толстымъ въ самыхъ рѣшительныхъ и дерзкихъ выраженіяхъ, суть не иное что, какъ *сознательная клевета*, пущенная въ ходъ съ цѣлю отпугнуть отъ церкви шаткихъ людей и привлечь ихъ на сторону его пантеистически-соціалистическаго ученія. Но эта *клевета*, какъ мы видѣли, всецѣло разбивается объ неотразимыя историческія факты. Клеветою мы называемъ недѣльные обвиненія Л. Толстаго противъ церкви потому, что самъ же онъ хвалится хорошимъ знаніемъ нашей богословской литературы¹¹⁷⁾, а между тѣмъ эта литература представляетъ массу фактовъ, подобныхъ приведеннымъ мною. Итакъ истинно-любивый графъ Толстой не останавливается даже предъ *явной ложью* ради торжества идеекъ, понахватанныхъ у Спенсера, у Фейербаха и у соціалистовъ. Очень, очень поучителенъ подобный образъ дѣйствій!...

Какъ видимъ, произвольны и завѣдомо вымышленны обвиненія графа Толстаго противъ церковнаго преданія. Оказывается, что церковное преданіе вѣрно и точно охраняло и охраняетъ ввѣренную ему Богомъ откровенную истину. Оказывается, что представители церкви свято соблюдали и соблюдаютъ завѣтъ св. ап. Павла: *преданіе сохрани* (1 Тимое. 6, 20), подобно тому какъ этотъ апостолъ и всѣ апостолы свято исполняли завѣтъ Спасителя блюсти все, чему Онъ ихъ училъ.

Жедаю во что бы то ни стало отстоять и оправдать свое произвольное истолкованіе сущности и смысла Христова ученія, графъ Толстой увѣряетъ, будто бы тотъ фактъ, что церковью истолковывается новозавѣтное откровеніе при помощи ветхозавѣтнаго откровенія и вообще церковнаго преданія, служилъ

¹¹⁷⁾ Стран. 42, 45, 46 и 48 въ этой книгѣ и стран. 11 и др. въ сочиненіи Л. Толстаго: *Worin besteht mein Glaube?*

и служить единственною причиною появленія разныхъ ересей и сектъ. Но какъ въ другихъ случаяхъ, такъ и въ настоящемъ, само собою падаютъ всѣ ухищренія, которыми думаетъ защитить графъ Толстой свое неправое дѣло.

Такъ онъ говоритъ, что коль скоро ученіе Иисуса Христа есть ученіе Бога, то будто-бы оно должно быть непременно доступно со стороны своего подлиннаго смысла каждому человѣку. Даже если І. Христосъ не есть Богъ, продолжаетъ графъ Толстой, а просто гениальный человѣкъ, и тогда Его ученіе должно быть доступно въ своей истинной сущности каждому человѣку, такъ какъ-де ученіе великаго человѣка велико только потому, что оно отличается ясностью и точностью, а слѣдовательно и общедоступностью изложенія. А коль скоро такъ, заключаетъ Л. Толстой, то не откуда вѣзаться и разногласіямъ въ пониманіи такого ученія, исшедшаго отъ Бога ли или отъ дѣйствительно гениальнаго человѣка. Совсѣмъ другое дѣло, когда смыслъ евангельскаго текста раскрывается и опредѣляется на основаніи и при помощи различныхъ откровеній и преданій: тутъ неизбѣжны, по словамъ Л. Толстаго, безконечныя видоизмѣненія въ пониманіи евангельскаго текста.

Прежде всего замѣтимъ слѣдующее противъ этихъ соображеній и умозаключеній. Если, какъ мы видѣли, самъ І. Христосъ для уясненія и подтвержденія Своего ученія обращался къ свидѣтельствамъ Ветхаго Завета или къ общецерковному ветхозавѣтному писанному преданію, то значитъ мы тѣмъ болѣе обязаны дѣлать это, уясняя и опредѣляя для себя смыслъ ученія Христова. Съ другой стороны, изъ стремленія объяснять одно откровеніе другимъ только въ томъ случаѣ могло бы возникать разногласіе, еслибы между разновременными Божиими откровеніями могло быть и было бы какое-либо разногласіе. Но мы уже знаемъ, что такого разногласія нѣтъ и даже быть не можетъ. Далѣе, Богъ конечно сообщаетъ для того и такъ Свои откровенія, чтобы люди имѣли возможность понимать подлинный смыслъ откровенія. Но вѣдь умственный кругозоръ и складъ мысли у различныхъ людей различенъ. Благодаря этому одному, одни люди способны такъ понимать откровеніе, а другіе иначе. Всякій знаетъ, что вопреки произвольному утвержденію графа Толстаго сочиненія самыхъ гениальныхъ писателей по-

нимаются и толкуются часто совершенно различно разными людьми. Не безъ причины же чуть ли не по отношенію къ произведеніямъ всѣхъ давнихъ гениальныхъ мыслителей и даже повтовъ существуетъ масса комментариевъ, расходящихся между собою иногда до взаимной исключаемости. Но зачѣмъ далеко ходить за примѣрами? Графъ Толстой представляетъ съ своими богословско-философскими произведеніями поучительный примѣръ того, какъ различно могутъ пониматься однѣ и тѣ же вещи разными лицами, а вѣдь онъ несомнѣнно считаетъ себя гениальнѣйшимъ изъ людей... Наукою особенно теперь признано важное значеніе субъективнаго элемента въ познаніи и пониманіи вещей, и намъ непонятно, какъ это опущено изъ виду графомъ Толстымъ. Но коль скоро одно сообщенное Богомъ откровеніе можетъ быть понимаемо разными людьми неправильно или односторонне, то для устраненія такого неправильнаго или односторонняго пониманія его необходимо сопоставленіе его съ другимъ откровеніемъ. Это въ такой же степени необходимо дѣлать, какъ необходимо бываетъ для правильнаго пониманія и уясненія мыслей какого-нибудь гениальнаго мыслителя, изложенныхъ въ одномъ его произведеніи, обращаться къ другому его же произведенію. Но такъ какъ даже и при такомъ образѣ дѣйствій все-таки возможна ошибка, то слѣдуетъ иногда доискиваться того, какъ понимались слова такого-то мыслителя его непосредственными учениками или вообще современниками, раздѣлявшими его ученіе, и въ какомъ смыслѣ передавалось оно отъ нихъ позднѣйшимъ поколѣніямъ. Очевидно при этомъ условіи несоизмѣримо больше шансовъ къ правильному пониманію и опредѣленію существа ученія какого-либо мыслителя, сопоставляя съ жизненной сцены или даже еще живущаго. Но не тѣмъ болѣе ли все это требуется для правильнаго пониманія напр. смысла ученія Господа нашего І. Христа. Недостаточно сопоставлять его только съ ветхозавѣтнымъ откровеніемъ. Необходимо точно знать, какъ вообще понимали это ученіе не только святыя апостолы, но и преемники ихъ. Истиннымъ смысломъ ученія І. Христа будетъ и долженъ быть только тотъ, который дается согласнымъ свидѣтельствомъ Ветхаго Завѣта, Евангелій и вообще Новаго Завѣта, а также общецерковнаго преданія, заключеннаго въ писаніяхъ Отцовъ и учителей церкви, въ цер-

ковныхъ вѣроопредѣленіяхъ и т. под. Православная церковь именно такимъ путемъ и опредѣляетъ смыслъ ученія І. Христа. Коль скоро соблюдалось бы *всегда* и *всми* христіанами правило, коимъ руководится православная церковь, *не было бы*, вопреки *фальшивому* мнѣнію Л. Толстаго, *ни одной* ереси и *ни одной* секты. При этомъ условіи не было бы и рационалистическо-сектантскаго ученія графа Толстаго. Ереси и секты порождались и порождаются только тѣми, кто предпочитаетъ свои субъективныя воззрѣнія общецерковному преданію, т.-е. кто при истолкованіи и пониманіи напр. ученія Христова руководствуется лишь „свѣтомъ *своею* разума“ и ставитъ его выше разума вселенской церкви. Но такіе люди сами же и платятся за свою горделивость, за свое себялюбіе: они вмѣсто истины владѣютъ призракомъ ея или ложью; счастье, котораго обладателями они мнятъ себя, есть такое счастье, отъ котораго избави Богъ всякаго христіанина; успѣхъ ихъ есть успѣхъ лжи, въ которой такъ тяготеетъ падшая природа человѣка и отъ коей избавить людей приходилъ на землю Единородный Сынъ Божій...

Итакъ, напрасно графъ Толстой пытался оправдать свое произвольное толкованіе и пониманіе смысла ученія Христова. Оставляя въ сторонѣ моральную сторону дѣла, совершеннаго Л. Н. Толстымъ, мы должны сказать, что оно и противонаучно: наука предпочитала и предпочитаетъ объективное отношеніе къ какому-либо ученію, характеризующее православную церковь, предъ субъективнымъ отношеніемъ, характеризующимъ поступокъ Л. Толстаго относительно ученія Христа.

Наконецъ графъ Толстой, усиливаясь усвоить лишь *своему* ученію названіе христіанскаго ученія, горячо толкуетъ о томъ, будто бы православная церковь, коль скоро она признаетъ откровенія Св. Духа послѣ земной жизни І. Христа, не въ правѣ именоваться христіанской церковью, а должна называться святодуховскою. Признаемся, мы затрудняемся допустить, чтобы Л. Толстой не понималъ всей безсмыслицы своихъ словъ. Мы убѣждены, что высказывая ихъ онъ *хитритъ* ради наилучшей пропаганды своего ученія среди людей, легковѣсныхъ умственно и нравственно? Въ самомъ дѣлѣ, если по его собственнымъ словамъ онъ столь начитанъ въ богословіи, то не могъ же онъ

не знать, что ни православная церковь, ни православные богословы не говорили и не говорят, будто бы Духъ Святой, дѣйствующій въ церкви, сообщалъ и можетъ сообщать что-либо отличное отъ ученія Иисуса Христа. Долженъ же былъ знать графъ Толстой, что по взгляду православной церкви и ея ученыхъ богослововъ отверженное *ученіе* Иисуса Христа, взятое въ своемъ существѣ, есть послѣднее въ этомъ отношеніи отиженіе Божіе челѣвѣку на землѣ и что Св. Духъ лишь содѣйствуетъ неизмѣнному храненію и правильному пониманію этого ученія. Но еслибы въ дѣйствительности графъ Толстой лишь нарочито хвастался своимъ хорошимъ знакомствомъ съ воззрѣніями нашей церкви и ея богослововъ, все-таки онъ могъ знать и несомнѣнно знаетъ правильный взглядъ на дѣло изъ словъ самого Иисуса Христа Его ученикамъ: *Утѣшитель, Духъ Святой, котораго пошлетъ Отецъ во имя Мое, научитъ васъ всему и напомнитъ вамъ все, что Я говорилъ вамъ* (Іоан. 14, 26), *но не отъ Себя говоритъ Онъ будетъ, а будетъ говорить, что услышите* (Іоан. 16, 13). Не значить ли это, что Св. Духъ является лишь продолжателемъ дѣла Христова, а не какимъ-либо новаторомъ, если такъ можно выразиться? На это указываетъ уже одно названіе Св. Духа Утѣшителемъ — *παράκλητος*, каковое слово съ греческаго языка означаетъ не болѣе, какъ помощника, напомнателя и т. под. Уже не говорю о такихъ выраженіяхъ, каковы: *во имя Мое; напомнитъ, что Я говорилъ; будетъ говорить, что услышите* (т.-е. отъ Христа), неоспоримо свидѣтельствующихъ о томъ, что Духъ Святой лишь содѣйствуетъ *надлежащему* храненію и пониманію Христова ученія. А если такъ, то какъ же церковь православная, являющаяся при содѣйствіи Духа Божія хранительницею и истолковательницею ученія Христова, не въ правѣ именовать себя христіанскою церковью? Это непостижимо. Еслибы православная церковь отпала отъ вѣры въ Иисуса Христа, какъ едиnorodнаго Сына Божія, вочеловѣчившагося ради нашего спасенія и спасающаго насъ цѣною Своей крови, и отъ вѣры вообще въ ученіе І. Христа, тогда дѣйствительно церковь потеряла бы всякое право именоваться христіанскою, но вѣдь отпаденіе отъ такой вѣры, *невозможное для церкви* (Мате. 16, 18), дозволилъ себѣ собственно графъ Толстой. Что касается его, то онъ дѣйствительно не имѣетъ ни

малѣйшаго основанія называть христіанскимъ то ученіе, которое онъ понадергалъ изъ сочиненій Спенсера, Фейербаха и социалистовъ: это ученіе есть *противохристіанское* ученіе. Если же Л. Н. Толстой выдаетъ чуждое І. Христу ученіе за подлинно—Христово ученіе, то чрезъ это онъ только хочетъ „провести“ довърчивую и мало размышляющую публику и добиться наибольшихъ успѣховъ для *своего* ученія. Словомъ: графъ Толстой лишь подражаетъ столь распространеннымъ теперь поддѣльвателямъ кредитныхъ билетовъ, съѣстныхъ припасовъ, вина, чаю, кофе и прочаго...

А. Гусевъ.

(Окончаніе съ слѣд. книжки).

НОВОЕ НАПРАВЛЕНІЕ ВЪ НѢМЕЦКОМЪ БОГОСЛОВІИ.

ГЛАВА ЭТОГО НАПРАВЛЕНІЯ РИЧЛЬ И ЕГО УЧЕНІЕ ОБЪ ОПРАВДАНІИ.

Мы хотимъ познакомить нашихъ православныхъ соотечественниковъ, интересующихся богословскою наукою, съ однимъ выдающимся произведеніемъ современной нѣмецкой богословской литературы, которое вотъ уже два десятилѣтія занимаетъ и по всей вѣроятности еще долго будетъ занимать умы всѣхъ, для кого дороги судьбы богословской науки. Мы разумѣемъ обширный трехтомный, явившійся въ свѣтъ въ періодъ времени 1870—1874 гг., трудъ Ричля, профессора Геттингенскаго университета, подъ заглавіемъ: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ въ которомъ однако наряду и въ связи съ главнымъ, изслѣдуемымъ въ немъ христіанскимъ догматомъ „объ оправданіи и примиреніи“, трактуются многіе отдѣлы догматики ¹⁾. „Въ послѣднее десятилѣтіе“, говоритъ одинъ изъ протестантскихъ богослововъ-популяризаторовъ возрѣвій Ричля: „не появлялось въ области систематическаго богословія ни одного сочиненія, которое имѣло бы столь важное значеніе и оказало столь глубокое вліяніе на богословскія сферы протестантства, какъ „die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ Альбрехта Ричля ²⁾. Сочиненіе это произвело раздѣленіе въ протестантствѣ

¹⁾ Дотогъ же Ричль былъ извѣстенъ, какъ церковный историкъ; извѣстныя его сочиненія въ области церковной исторіи:—«Geschichte der altkatholischen Kirche», «Geschichte des Pietismus».

²⁾ Heer: der Religionsbegriff Albr. Ritschl's. Zurich. 1884 г. стр. I.

стантскомъ богословскомъ мірѣ Германіи. Съ одной стороны, воззрѣнія Ричля нашли себѣ многихъ приверженцевъ среди протестантскихъ богослововъ, которые въ разработкѣ догматики стали слѣдовать методу Ричля ³⁾, такъ что послѣдній занялъ въ современномъ нѣмецкомъ богословіи почетное положеніе отца новой богословской школы. А съ другой стороны, наряду съ приверженцами богословія Ричля, въ средѣ протестантскихъ богослововъ явилось и много рѣшительныхъ противниковъ его воззрѣній, которые усматриваютъ въ нихъ прямое искаженіе христіанства и автора ихъ обвиняютъ въ еретичествѣ ⁴⁾. Отсюда въ современной нѣмецкой богословской литературѣ открылся и еще продолжается, даже *in crescendo*, горячій споръ о богословіи Ричля. Споръ этотъ отразился и въ средѣ протестантскаго духовенства: на пастырскихъ конференціяхъ также поднимаются вопросы о богословскихъ идеяхъ Ричля:—и онѣ здѣсь часто подвергаются рѣшительному осужденію. Не смотря однако на это гоненіе, которому подпалъ трудъ Ричля со стороны извѣстной части протестантскихъ богослововъ, онъ недавно (1882—83 г.) вышелъ вторымъ изданіемъ, что опять свидѣтельствуетъ о возбужденномъ имъ интересѣ въ богословскомъ мірѣ.

Такимъ образомъ уже и самая судьба богословскаго труда Ричля даетъ право предполагать, что онъ во всякомъ случаѣ представляетъ собою крупное богословское сочиненіе.

Въ настоящей статьѣ мы намѣрены сначала сдѣлать по возможности обстоятельное и въ видахъ облегченія для читателей возможности составить себѣ цѣлостное представленіе о богословіи Ричля, чисто объективное изложеніе послѣдняго, безъ какихъ-либо комментарій, и затѣмъ уже представить посылное обсужденіе идей Ричля ⁵⁾.

³⁾ Таковъ напр: *Kaſian* (das Wesen der christl. Religion), *Hermann* (напр: *Metaphisik* in der Theologie), *Schultz* (die Lehre von der Gottheit Christi) и многіе другіе.

⁴⁾ Таковы напр: *Лютардъ* (въ «Compendium der Dogmatik» и «Zur Beurtheilung der Ritschl's Theologie»), *Dieckhoff* (Die Menschenwerdung des Sohnes Gottes); *Schmidt und Kreilig* (Versöhnung und Reshtfertigung); *Kreilig* (Versöhnungslehre).

⁵⁾ Въ первомъ томѣ труда Ричля излагается исторія догмата объ оправданіи и примиреніи отъ времени схоластики до настоящаго времени; второй томъ заключаетъ въ себѣ критически изслѣдованный авторомъ библейскій матеріалъ; наконецъ, третій представляетъ собственно догматическую систему Ричля.

I.

Общія основанія богословской системы
Ричля.

„Научное знаніе, говоритъ Ричль, общеобязательно, какъ скоро оно отрываятъ законы, дѣйствующіе въ той частной области познанія, надъ которою оно оперируетъ. Слѣдовательно для богословія, какъ науки, не можетъ имѣть значенія никакое правило, которое дѣлало бы невозможнымъ такое всеобщее значеніе богословской науки“⁴⁾ А такое-то правило обыкновенно поставляютъ для богословія, когда говорятъ, что оно должно быть „механически ограничено въ своемъ построеніи системою церковнаго вѣроученія“: въ послѣднемъ случаѣ для богословія именно невозможно быть общеобязательною наукою. Опредѣленіе догматики, какъ науки о догматахъ, содержимыхъ церковью, по взгляду Ричля невѣрно и филологически. Въ наименованіи *theologia dogmatica* прилагательное *dogmatica* по его мнѣнію, указываетъ на формальную цѣль *dogmatizari*, а не на догмата уже содержимые церковью, какъ на матеріаль догматики; *theologia dogmatica* — значитъ *theologari dogmaticis* т.-е. богословствовать догматически, опредѣлять точныя положенія вѣры⁵⁾. — Отсюда вообще задача догматики, по Ричлю,—это „положительное, точное познаніе христіанскаго откровенія, которое (познаніе) имѣло бы общеобязательное значеніе“⁶⁾. „Форма“ догматики въ этомъ случаѣ опредѣляется, по Ричлю, „правильнымъ и законченнымъ понятіемъ о христіанствѣ“⁷⁾. Ричль даетъ слѣдующее опредѣленіе христіанской религіи: христіанство есть монотеистическая, вполне духовная и абсолютно нравственная религія, сообщающая своимъ членамъ, на основаніи искупительной и созидающей царствіе Божіе дѣятельности ея Основателя, благо сыновняго отношенія къ Богу и въ немъ — мотивъ дѣятельности изъ принципа всѣхъ—объемлющей любви во имя нравственнаго единенія человѣчества въ царствіи Божіемъ—и благо духовнаго господства

⁴⁾ II, § 1, и д. ⁵⁾ Ibid § 2 и д. ⁶⁾ Ibid. стр. 3. ⁷⁾ III, § 2.

надъ міромъ ¹⁰⁾. Въ этомъ опредѣленіи христіанской религіи содержится суть богословія Ричля, и въ частности религиозно-правственную идею царствія Божія можно назвать матеріальнымъ принципомъ его богословія, въ томъ смыслѣ, что царствіе Божіе выставляется въ богословіи Ричля общею цѣлью дѣятельности Божіей и человѣческой.

Задачею догматики уже опредѣляется, по Ричлю, и ея источникъ. Точное и общеобязательное познаніе христіанской религіи — въ чемъ цѣль догматики (по Ричлю) — „можетъ быть почерпнуто, говоритъ Ричль, только изъ первоисточниковъ, близкихъ къ эпохѣ основанія христіанской церкви, и ни откуда болѣе“ ¹¹⁾. Первоисточниками же христіанской религіи и откровенія, повѣствующими объ Откровеніи Божіемъ во Христѣ и основаніи христіанской церкви, служатъ священныя книги Новаго Завѣта, какъ излагающія устное преданіе отъ Христа и Его апостоловъ, составлявшихъ первую генерацію Христовой церкви. Изъ священнаго Писанія Новаго завѣта богословіе и должно почерпать свой матеріалъ и „ни откуда болѣе“ ¹²⁾. Однако съ точки же зрѣнія Ричля источникомъ догматики, по крайней мѣрѣ косвеннымъ слѣдуетъ признать и священное писаніе Ветхаго Завѣта, которымъ и самъ Ричль широко пользуется въ своей системѣ. Это потому именно, что Ричль признаетъ тѣсную связь Новаго Завѣта съ Ветхимъ, даже извѣстную обусловленность христіанскихъ воззрѣній ветхозавѣтными: „воззрѣніе апостоловъ на содержаніе, предназначеніе и божественное основаніе христіанства, говоритъ Ричль, равно какъ и кругъ идей самого Христа посредствуются точнымъ пониманіемъ ветхозавѣтной религіи и въ ней имѣютъ свои основы“ ¹³⁾, такъ что даже, по его мнѣнію, тѣ отдѣльныя мѣста апостольскихъ посланій, которыя отступаютъ отъ этой общей черты священныхъ новозавѣтныхъ писаній, „негодны для богословія“, вообще „не обязательны для него“ ¹⁴⁾; и частные случаи такого заключенія, замѣтимъ, не разъ встрѣчаются въ экзегетикѣ Ричля. Два слова объ этой послѣдней.

Принципомъ изъясненія Св. Писанія Ричль полагаетъ „изъяс-

¹⁰⁾ Ibid. стр. 13 — 14; § 1 с. 3. ¹¹⁾ II § 3. 13. ¹²⁾ Ibid. ¹³⁾ С. 14. ¹⁴⁾ С. 14—17.

неніе Св. Писанія изъ него самого, причемъ задача экзегета должна состоять не столько въ грамматическихъ изслѣдованіяхъ и логическомъ искусствѣ—понять частное въ связи съ общимъ,— сколько особенно въ умѣннѣ точно воспроизвести идеи ветхозавѣтной религіи, чтобы сообразно тому вѣрно понять и письменные первоисточники христіанской религіи¹⁵⁾.

Взглядъ Ричля на методъ богословія особенно своеобразенъ.

Построеніе богословія въ христіанской церкви, говоритъ Ричль, возникло изъ увѣренности, что положительная идея о Богѣ Отцѣ и Иисусѣ Христѣ, какъ Сынѣ Божіемъ, можетъ быть доказана, какъ всеобщеразумная истина при философскомъ изслѣдованіи міра¹⁶⁾, причемъ эта идея „обыкновенно подводилась подъ понятія первоосновы и посредствующей причины міра,—понятія, заимствованныя изъ греческой философіи“¹⁶⁾. Подобнымъ же путемъ въ богословіе вошло чисто философское понятіе о Богѣ, какъ мздовоздаателѣ, руководящемся въ своемъ отношеніи къ людямъ принципомъ двойственнаго воздаянія, такъ что отсюда отношеніе между Богомъ и людьми является вполне какъ Завѣтъ дѣлъ foedus orerum¹⁷⁾. Сущность и объемъ возникшаго въ родѣ человѣческомъ грѣха выясняется въ догматикѣ также рационально-философскимъ методомъ изъ противоположенія грѣха первоначальному совершенству нашихъ прародителей, ибо хотя при этомъ и дѣлаются ссылки на мѣста Писанія, но въ толкованіи ихъ, (напр. мѣста Рим. 5, 12), „богословіе руководится взглядомъ Августина, который по совершенно рациональнымъ соображеніямъ производитъ первородный грѣхъ отъ грѣха Адама“. Наконецъ, богословіе не обходится безъ умозрѣнія и въ ученіи объ искупленіи, „планъ котораго выводится чисто рациональнымъ путемъ“. „Подобный методъ изслѣдованія, замѣчаетъ Ричль, опирающійся на чисто рациональныя понятія о Богѣ, о грѣхѣ, объ искупленіи, не даетъ намъ положительнаго богословія, которое собственно требуется, и которое могло бы быть защищено противъ возраженій разума“¹⁸⁾.

¹⁵⁾ С. 20. Замѣтимъ встать: Ричль не признаетъ ученія о боговдохновенности Св. Писанія, которое (ученіе) представляется ему «неяснымъ» (с. 17) и поэтому «сомнительнымъ» (С. 11).

¹⁶⁾ III. § 27. С. 181. ¹⁷⁾ § 1, 4—5. ¹⁸⁾ III. § 1, 4—5; § 27. С. 181—182.

Съ своей стороны Ричль высказывается въ пользу полного изолированія богословія отъ вліянія философіи, для чего онъ выставляетъ и защищаетъ положеніе, что „религія и теоретическое (философское) познаніе міра представляютъ разнородныя духовныя области, которыя, имѣя отношеніе къ одному объекту, даже отчасти не покрываютъ себя взаимно, но совершенно расходятся между собою,“¹⁹⁾ Это воззрѣніе Ричля, въ связи съ принимаемою имъ теоріею познанія (о которой рѣчь будетъ ниже) составляетъ логическій исходный пунктъ его богословствованія. Для выясненія разнородности религіознаго и философскаго познанія Ричль прежде всего дѣлаетъ опредѣленіе религіи. Въ религіи онъ видитъ выраженіе практическаго закона человѣческаго духа, по которому (закону) человѣкъ ищетъ разрѣшенія противорѣчія въ своемъ положеніи въ мірѣ“; ибо съ одной стороны человѣкъ „сознаетъ себя частію природы“, и какъ часть природы онъ находится въ зависимости отъ нея; но, сознавая свою зависимость отъ природы, человѣкъ, съ другой стороны, сознаетъ себя „какъ духовную личность, которая претендуетъ сама господствовать надъ природою“; и въ немъ проявляется стремленіе удовлетворить этому требованію своего духа. Такое удовлетвореніе онъ находитъ „въ вѣрѣ въ высшія духовныя силы т. е. божества, которыя обезпечиваютъ человѣку его самостоятельность относительно природы, сообщаютъ ему высшее благо“, при помощи которыхъ „человѣкъ возвышается въ своей мощи до значенія „цѣлаго“ въ своемъ родѣ (микрокосмѣ), которое получаетъ силу само воздѣйствовать на природу“²⁰⁾. А въ свою очередь люди, вѣруя въ божества, ставятъ себя въ зависимость отъ нихъ и чтятъ ихъ. Христіанство даетъ наивысшее удовлетвореніе религіозному стремленію человѣческаго духа. Въ христіанствѣ, согласно его религіозному міросозерцанію, „вѣрующіе назначаются къ вѣчной жизни въ царствіи Божіемъ, которое полагается въ христіанствѣ, какъ цѣль Бога въ мірѣ, и въ которомъ вѣрующій получаетъ значеніе „цѣлаго“ въ своемъ родѣ и поставляется выше міра“²¹⁾. На основаніи приведеннаго имъ понятія о религіи Ричль констатируетъ коренную разнородность

¹⁹⁾ С. 182. ²⁰⁾ Ibid; также § 5. 28—29. ²¹⁾ С. 187.

религіознаго и философскаго познанія, предварительно оговорившись, что „такъ какъ особенно настоятельнымъ побужденіемъ къ постановкѣ вопроса (объ отношеніи между религіею и философіею) служатъ наблюдаемыя взаимоотношенія между христіанствомъ и философіею“: то онъ разсматриваетъ данный вопросъ „только въ отношеніи къ христіанству“²²⁾.—Коренное различіе религіознаго знанія отъ философскаго прежде всего—въ совершенно особомъ интересѣ, значеніи перваго сравнительно съ послѣднимъ: тогда какъ философское знаніе вмѣстѣ своею задачею удовлетворить познавательнымъ стремленіямъ человѣческаго духа и руководствуется теоретическимъ интересомъ научнаго міропознанія, задача христіанскаго религіознаго знанія—удовлетворить особой глубокой практической потребности человѣка—нормировать свое положеніе въ мірѣ; такъ что съ этой точки зрѣнія только оно и можетъ быть оцѣнваемо. Возможность смѣшенія и, наоборотъ, столкновенія христіанскаго религіознаго знанія и знанія философскаго, замѣчаетъ Ричль, объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что общимъ объектомъ для того и другаго знанія служитъ міръ. Но имѣя совершенно особую задачу, христіанское религіозное знаніе, естественно, и къ міру относится иначе, нежели знаніе философское. Христіанское религіозное знаніе самостоятельно разсматриваетъ міръ какъ „цѣлое“, уча, что онъ сотворенъ Богомъ и предназначенъ Имъ къ одной главной цѣли—откровенію въ немъ царствія Божія. „А научно-философское знаніе стремится къ объективному познанію міра, выходя изъ наблюденія, и путемъ комбинацій полученныхъ изъ наблюденія данныхъ, по общимъ законамъ человѣческаго познанія, изслѣдуетъ законы природы и духа“. Но далѣе этого научно-философское знаніе, по взгляду Ричля, не можетъ идти, иначе оно уже теряетъ свою научность. Ричль оспариваетъ возможность для философій научнаго рѣшенія самой существенной части ея задачи: объясненія міра въ его цѣломъ, выясненія сущности міроваго процесса въ двухъ его развѣтвленіяхъ—природы и жизни духовной. „Нѣтъ никакого ручательства, говоритъ онъ, чтобы научно-философское знаніе нашло высшій управляющій міромъ

²²⁾ Ibid, далѣе. Хотя постановки этого вопроса по мнѣнію Ричля требуетъ уже исторія греческой философій.

законъ, при помощи котораго оно могло бы понять и объяснить, какъ цѣлое, двѣ отдѣльныя стороны бытія—природу и духъ“²³⁾. Въ самомъ дѣлѣ, когда въ философскихъ системахъ пытаются вывести подобный высшій законъ бытія и примѣнить его затѣмъ къ объясненію міра въ его цѣломъ, тогда покидается методъ точнаго познанія, и міръ какъ цѣлое при этомъ оказывается существующимъ лишь въ фантазіи. „Смѣшеніе или столкновение христіанства съ философіею оттого-то всегда и происходятъ, что философія претендуетъ съ своей стороны объять міръ какъ цѣлое; но въ послѣднемъ случаѣ философами скорѣе руководитъ побужденіе религіознаго характера, которое они должны отличать отъ своего метода познанія“²⁴⁾. Такимъ образомъ, философія, по взгляду Ричля, не имѣетъ никакихъ точекъ соприкосновенія съ религіею и въ частности—съ христіанскимъ религіознымъ міровоззрѣніемъ; а потому, понятно, философскія идеи и не могутъ имѣть доступа къ этому послѣднему.—Равнымъ образомъ, по мнѣнію Ричля, не можетъ имѣть никакого отношенія къ христіанскому міровоззрѣнію и метафизика, которую онъ, согласно съ Аристотелемъ, опредѣляетъ, какъ „науку, изслѣдующую общія основы всякаго бытія“ (онтологія, у Аристотеля: первая философія), и затѣмъ „построяющую апріорныя понятія, въ которыхъ множественность мыслимыхъ (метафизическихъ) вещей сводится къ единству (метафизическая космологія)“, причѣмъ въ обоихъ случаяхъ метафизикою „игнорируются отличительные признаки

²³⁾ С. 193—194.

²⁴⁾ Такъ напр. матеріалистическая философія противопоставляетъ свое будто бы научное міровоззрѣніе міровоззрѣнію христіанскому. Но вѣдь въ матеріалистическомъ міровоззрѣніи законъ отдѣльной области бытія (механической природы) возводится на степень высшаго закона всякаго бытія, безъ выясненія возможности выведенія изъ него прочихъ видовъ бытія. Поэтому матеріалистическое міровоззрѣніе представляетъ собою «порожденіе воображенія, аналогичное языческимъ космогоніямъ и, подобно послѣднимъ, въ построенія его склывается темное религіозное влеченіе». Следовательно матеріалистическое ученіе, какъ въ дѣйствительности вовсе ненаучное, и не можетъ имѣть никакихъ притязаній къ христіанскому міросозерцанію. Сказанное о матеріализмѣ приложимо и къ идеализму. Между же дѣйствительно научно-философскимъ изслѣдованіемъ и христіанскимъ міропознаніемъ столкновения быть не можетъ, ибо христіанство совершенно самостоятельно рассматриваетъ міръ именно въ его цѣломъ, а научно философское знаніе изслѣдуетъ законы отдѣльныхъ областей бытія. С. 194—196.

природы и духа, которыми опредѣляется разнородность этихъ областей бытія, ибо явленія природы и явленія духовной жизни разсматриваются метафизикою настолько, насколько тѣ и другія суть вещи, только со стороны общихъ для тѣхъ и другихъ явленій условій нашего познанія ихъ²⁵⁾. Но именно потому метафизика, по сужденію Ричля, и не можетъ имѣть никакого отношенія къ религіи, которая „всецѣло зиждется на различеніи челоуѣкомъ себя отъ окружающей природы“ и сознаніи имъ своего превосходства надъ природою. — Выхода изъ этого основанія, Ричль вооружается противъ примѣненія метафизическихъ понятій къ идеѣ Божества, которая всецѣло составляетъ достоиніе религіи. Особенно непозволительно въ христіанскомъ мировоззрѣніи наряду съ христіанскимъ познаніемъ Бога, какъ Совершителя нашего спасенія, допускать „еще метафизическое познаніе о Богѣ“; когда христіанинъ занимается послѣднимъ, тогда, по мнѣнію Ричля, онъ съ высоты христіанства „нисходитъ на степень язычества“, потому что „именно въ язычествѣ (по Ричлю— въ греческой философіи) считается божествомъ то, что съ христіанской точки зрѣнія относится только къ міру“²⁶⁾. Понятно поэтому, что Ричль отвергаетъ значеніе для христіанскаго богословія извѣстныхъ философскихъ доказательствъ бытія Божія. „Эти доказательства игнорируютъ различіе между природою и духомъ; они разсматриваютъ міръ съ точки зрѣнія общедѣйствующей причины и цѣли“²⁷⁾. Къ идеѣ подобной причины или цѣли въ нихъ приурочивается христіанское представленіе о Богѣ, „хотя между этимъ послѣднимъ и первою нѣтъ никакой необходимой связи, такъ что научное оправданіе христіанской идеи о Богѣ этимъ вовсе не достигается“. Въ самомъ дѣлѣ, разсматриваемыя сами по себѣ метафизическія понятія первой причины и послѣдней цѣли міра, къ которымъ въ космологическомъ и телеологическомъ доказательствахъ приурочивается христіанское представленіе о Богѣ, „не превышаютъ идеи міра“, они въ сущности констатируютъ

²⁵⁾ III, § 3. 16—17; также сочин. Ричля «Theologie und Metaphysik», изд. въ 1881 г., въ которомъ онъ защищаетъ глав. обр. философскія основанія своей системы; см. с. 7.

²⁶⁾ Th. u. M. с. 9.

²⁷⁾ Ibid. 9—10.

только „всеобщій законъ взаимодѣйствія вещей“, что вовсе не соотвѣтствуетъ христіанскому представленію о Богѣ ²⁸⁾. Противъ онтологическаго доказательства Ричль возражаетъ, что необходимость мыслить совершеннѣйшее существо реально существующимъ имѣетъ значеніе только для нашего мышленія и „не имѣетъ значенія для противоположной нашему мышленію дѣйствительности“. Извѣстная поправка Декарта съ этой стороны, по мнѣнію Ричля, не увеличила научной состоятельности онтологическаго доказательства: „врожденная будто бы идея о Богѣ“, на анализѣ которой основывается Декартова форма онтологическаго доказательства, „представляетъ, въ дѣйствительности только абстракцію отъ міра, слѣдовательно, имѣетъ только отрицательный характеръ“; самое доказательство Декарта „утверждаетъ только тотъ фактъ, что религіозная вѣра высказываетъ убѣжденіе въ реальномъ бытіи ея объекта—Божества ²⁹⁾. Въ томъ-то и заключается, по мнѣнію Ричля, коренная ложь обычныхъ доказательствъ бытія Божія, что въ нихъ христіанскую идею о Богѣ „хотятъ выставить какъ результатъ раціонально-философскаго познанія“; на самомъ же дѣлѣ заключеніе о необходимости приписать нашей идеѣ о Богѣ объективную реальность—это „только аналитическое заключеніе изъ самаго факта религіозной вѣры, такъ какъ оно уже *implicite* содержится въ этой вѣрѣ“ ³⁰⁾. Съ точки зрѣнія приведенныхъ мыслей Ричля о несовмѣстности христіанскаго міровоззрѣнія съ идеями философскими и метафизическими совершенно понятенъ тотъ его выводъ относительно богословія, что „оно не можетъ предпринимать никакого ни прямаго, ни косвеннаго доказательства истинности христіанства чрезъ согласованіе его съ какимъ-либо философскимъ или юридическимъ міровоззрѣніемъ, именно потому, что христіанство противоположно всѣмъ подобнымъ міровоззрѣніямъ“. И нужно не примирять, а именно „доказывать противоположность христіанства всѣмъ философскимъ построеніямъ, трактующимъ основныя христіанскія воззрѣнія, ³¹⁾.

Но обычный методъ богословія неудовлетворителенъ, по взгляду Ричля, и въ другомъ отношеніи. Богословіе сперва становится

²⁸⁾ III. С. 201. ²⁹⁾ Ibid 201—203. ³⁰⁾ Ibid. ³¹⁾ III § 3. 24.

на точку зрѣнія первоначальнаго совершенства первыхъ людей. Затѣмъ; оно опирается на фактъ всеобщаго, наследственнаго въ родѣ человѣческомъ грѣха, который обсуждается въ соотношеніи съ идеею о Богѣ, какъ Мздовоздатель, и отсюда начинается выводить необходимость искупленія. Далѣе, въ ученіи о Лицѣ и дѣлѣ Иисуса Христа и слѣдствіяхъ Его искупительной дѣятельности для людей догматика становится уже на точку зрѣнія церкви. „Такой методъ изслѣдованія, замѣчаетъ Ричль, который для отдѣльныхъ частей задачи беретъ одну за другою три различныя точки зрѣнія, не [можетъ дать никакой системы“²⁰⁾. Каковъ же, по взгляду Ричля, долженъ быть истинный методъ догматики?—Въ христіанствѣ, говоритъ Ричль, „ключъ къ христіанскому міровоззрѣнію и норму для самоопредѣленія и нравственной дѣятельности христіанамъ представляетъ Лицо Основателя христіанства, какъ носителя совершеннѣйшаго откровенія Божія“²¹⁾, слѣдовательно, въ христіанствѣ, кратко: „откровеніе въ Сынѣ Божіемъ служить постоянною основою для всякаго познанія и всякой религіозной дѣятельности“²²⁾, Такъ, Богъ истинно познается въ христіанствѣ только чрезъ Христа, и наряду съ этимъ не можетъ быть еще никакого „нейтральнаго“ познанія о Богѣ²³⁾. Равнымъ образомъ „и основою для разумѣнія всѣхъ даровъ благодати служитъ откровеніе во Христѣ“, а также „и грѣхъ можетъ быть понятъ только изъ дара прощенія грѣховъ, сообщаемого во Христѣ“²⁴⁾. Такимъ образомъ, принципомъ для рѣшенія всѣхъ своихъ вопросовъ богословіе должно взять откровеніе Божіе во Христѣ²⁵⁾. Но чтобы правильно примѣнить здѣсь этотъ принципъ, богословію необходимо, по сужденію Ричля, стать на точку зрѣнія вѣры церкви, именнно-первобытной церкви Христовой, какъ неповрежденной еще въ своей вѣрѣ, вѣрованія которой излагаются въ посланіяхъ апостольскихъ²⁶⁾. Необходима эта точка зрѣнія для догматики прежде всего въ ея центрѣ—при раскрытіи ученія о Лицѣ и дѣлѣ Иисуса Христа. Здѣсь нельзя ограничиться только свидѣтельствами Самого Иисуса Христа о Себѣ; пусть эти свидѣтельства представляются и ясными сами по себѣ:

²⁰⁾ § 1, 4—5. ²¹⁾ С. 189; 361. ²²⁾ Ibid. 188. ²³⁾ III. § 1. 6—7. ²⁴⁾ Ibid 7. ²⁵⁾ С. 6. ²⁶⁾ § 1.

но „ихъ значеніе вполне выясняется только чрезъ то, какъ они отразились въ сознаниі вѣрующихъ во Христа, и какъ члены христіанской церкви сознание дарованнаго во Христѣ оправданія приурочиваютъ къ Его Лицу, дѣятельности и страданіямъ“³⁹⁾. Слѣдовать въ этомъ случаѣ религиозной вѣрѣ церкви не значитъ уклоняться въ противоисторическое пониманіе лица и дѣла Іисуса Христа. Мнѣніе, будто историческая оцѣнка личности Христа можетъ быть только при совлеченіи этой вѣры, совершенно ложно, и оно дѣйствительно ведетъ, подъ видомъ историческаго безпристрастія, къ искаженіямъ евангельской исторіи: „не случаенъ тотъ фактъ, что отрицаніе религиознаго значенія Основателя христіанства обыкновенно проводится въ формѣ Его біографіи; ибо послѣдняя уже предполагаетъ отказъ отъ убѣжденія въ томъ, что Христосъ, какъ Основатель чисто духовной и абсолютно нравственной религіи, превышаетъ всѣхъ людей“⁴⁰⁾. Но религиозное сознание церкви (первобытной), ея вѣрованіе служитъ условіемъ пониманія не только лица и дѣла Іисуса Христа, но и всего ряда христіанскихъ религиозныхъ идей: познанія Бога, грѣха, вѣчной жизни, ибо именно для церкви Христовой личность ея Основателя служитъ источникомъ всякаго познанія⁴¹⁾.—Итакъ догматика, заключаетъ Ричль, въ своемъ изслѣдованіи „обязана стать на точку зрѣнія вѣры церкви Христовой, ибо только въ такомъ случаѣ она можетъ принять откровеніе во Христѣ за принципъ при рѣшеніи всѣхъ своихъ вопросовъ, и только при такомъ методѣ изслѣдованія получится система богословія, заслуживающая этого имени“⁴²⁾.

Въ заключеніе обзора общихъ основаній богословія Ричля намъ осталось изложить взглядъ Ричля на формальное условіе научности догматики въ дѣлѣ „формально правильнаго выраженія богословскихъ понятій“. Это послѣднее, говоритъ Ричль, „зависитъ отъ той теоріи познанія, которою руководятся при установкѣ объектовъ богословскаго познанія — религиозныхъ идей“. Ричль сначала подвергаетъ критикѣ „вульгарную“, по его выраженію⁴³⁾, теорію познанія, по которой за разнообразными

³⁹⁾ С. 1. ⁴⁰⁾ С. 2—3. ⁴¹⁾ С. 4. ⁴²⁾ С. 4—6. ⁴³⁾ III. § 3. 15. Тп. и. М. с. 30.

внѣшними свойствами вещи, чрезъ воздѣйствіе на насъ возбуждающими въ нашемъ духѣ ощущенія и представленія, „покоптся сама вещь, какъ всегда равное себѣ единство, какъ вещь *an sich*, которая, будто бы, можетъ быть однако постигнута нами въ ея сущности, при слѣдующемъ за первымъ впечатлѣніемъ точномъ познаніи ея“ ⁴⁴⁾. Простѣйшимъ примѣромъ вліянія этой теоріи познанія въ области богословія служатъ различеніе существа и свойствъ Божіихъ съ одной стороны—и дѣятельности Божіей—съ другой. Но если, по сужденію Ричля, обычное построеніе догматики грѣшитъ введеніемъ въ нее метафизика вообще: то въ данномъ случаѣ оно повинно въ приложеніи къ догматикѣ ложной метафизики ⁴⁵⁾ Въ самомъ дѣлѣ, проводимое въ указанной вульгарной теоріи познанія различеніе между вещью, какъ она существуетъ сама по себѣ, и ея бытіемъ для насъ (*für uns*): это различеніе, думаетъ Ричль, совершенно ошибочно: „въ немъ раздѣляется то, что фактически связано вмѣстѣ“ ⁴⁶⁾. Необходимымъ условіемъ нашего познанія вещей служитъ ихъ воздѣйствіе на насъ въ ощущеніи, воспріятіи, представленіи; полагаемыя же безъ отношенія къ намъ, *an sich*, вещи очевидно не называемы для насъ ⁴⁷⁾. И если обратить вниманіе, что именно въ обычномъ возрѣніи принимается за вещь саму въ себѣ, то, по мнѣнію Ричля, оказывается, что это не болѣе, какъ „покоящійся въ насъ воспоминаемый образъ вещи“, въ который сгруппировались прежде воспріятыя нами въ непосредственномъ воздѣйствіи на насъ вещи ея свойства и именно ея общія постоянныя свойства, и который (образъ) поэтому является въ нашемъ сознаніи, какъ нѣчто твердое, безотносительное къ наблюдаемымъ нами случайнымъ, переменнымъ признакамъ вещи ⁴⁷⁾.—Съ своей стороны Ричль принимаетъ теорію познанія, выставленную Лотце, которую вводитъ и въ свою догматику, такъ что ее можно назвать формальнымъ принципомъ его богословія ⁴⁸⁾ По этой теоріи, „вещь вполнѣ познается нами только въ ея свойствахъ, именно, въ ея воздѣйствіяхъ на насъ въ актахъ ощущенія и воспріятія“ ⁴⁹⁾. Говорятъ: чувственныя ощущенія обманываютъ насъ; еслибы это было и такъ, то этого нельзя было бы доказать, ибо для

⁴⁴⁾ III, с. 19. Th. u. M. с. 31. ⁴⁵⁾ Th. u. M. 30. ⁴⁶⁾ С. 31. ⁴⁷⁾ III, с. 19. Th. u. M. с. 32. ⁴⁸⁾ III, 19—20. ⁴⁹⁾ Th. u. M. 17.

того не имѣлось бы никакого критерія; но „согласіе воспріятій у большинства людей удостовѣряетъ, что вещи существуютъ такъ, какъ онѣ являются для насъ“ ⁵⁰⁾. Воспріятыя нами въ ощущеніи свойства вещи объединяются затѣмъ въ представленіи и понятіи о вещи: но сама вещь существуетъ для насъ именно въ ея непосредственномъ отношеніи къ намъ въ актахъ ощущенія и воспріятія: „въ нихъ только мы знаемъ ее и по нимъ имеемъ ее“ ⁵¹⁾. А если такъ, то, по Ричлю, нѣтъ никакого основанія въ понятіи вещи разгранчивать вещь саму въ себѣ и воспринимаемыя нами въ ощущеніи ея свойства или признаки и утверждать возможность познанія вещи въ самой себѣ (an sich), въ ея сокровенномъ существѣ, независимо отъ ея внѣшнихъ свойствъ ⁵²⁾. Въ этихъ разнообразныхъ свойствахъ, по Ричлю, мы и познаемъ саму вещь, именно познаемъ ее, какъ причину воспринимаемыхъ нами ея признаковъ, какъ цѣль, для которой эти признаки служатъ средствомъ, какъ законъ, наконецъ, ихъ всегда опредѣленныхъ измѣненій“ ⁵³⁾. А убѣжденіе наше, что вещь при смѣнѣ ея признаковъ остается однимъ нераздѣльнымъ цѣлымъ (eins ist), „вытекаетъ изъ нераздѣльности нашего самочувствія въ цѣли нашихъ ощущеній, получаемыхъ отъ вещи, въ массѣ которыхъ наша душа постоянно сознаетъ свое единство“ ⁵⁴⁾. Но значеніе изложенной теоріи познанія, по взгляду Ричля, простирается не только на познаніе внѣшнихъ челоуѣку объектовъ, но и на познаніе имъ своей собственной духовной жизни. Ричль возстаетъ противъ мысли, будто „за душевными функціями чувства представленія и воли покорится сама душа, какъ всегда равное себѣ единство душевныхъ силъ или способностей“ ⁵⁵⁾. Такое различіе между душевными способностями и душою самою въ себѣ, различіе, проникшее и въ богословіе (и здѣсь приведшее къ мистицизму), по мнѣнію Ричля такъ-же ошибочно, какъ и различіе между свойствами вещи и вещью самою въ себѣ, „мы ничего не знаемъ о душѣ самой въ себѣ, о замкнутой въ себѣ жизни нашего духа, сверхъ извѣстныхъ психическихъ функцій, въ которыхъ проявляется жизнедѣятельность нашего духа, въ которыхъ онъ, какъ активное начало, „реагируетъ на воспри-

⁵⁰⁾ С. 31. ⁵¹⁾ С. 35. ⁵²⁾ Ibid. ⁵³⁾ III. с. 20. ⁵⁴⁾ Th. u. M. с. 17 и 36. ⁵⁵⁾ III. с. 20.

нимаемы имъ стороннія вліянія“⁵⁶⁾. Отсюда Ричль выводитъ то правило для догматики, что испосылаемы вѣрующимъ дары благодати она должна изслѣдовать „въ соответствую щихъ религіозныхъ и нравственныхъ актахъ“ духовной жизни христіанина, слѣд, должна стоять въ этомъ случаѣ „на практической точкѣ зрѣнія“⁵⁷⁾ Но по смыслу теоріи познанія Ричля и вышеуказаннаго его сужденія о необходимости изолировать богословіе отъ вліянія философіи и метафизики очевидно, что и все его богословіе должно стоять на практической точкѣ зрѣнія: „христіанство должно быть познано практически“—вотъ девизъ догматики Ричля⁵⁸⁾.—Указавъ общія основанія богословія Ричля, перейдемъ теперь къ изложенію самой его богословской системы и прежде всего изложимъ ученіе Ричля о Богѣ.

II.

Ученіе Ричля о Богѣ.

Какъ мы выше видѣли, Ричль высказывается въ пользу изолированія догматики отъ вліянія философскихъ и метафизическихъ элементовъ. Однако же мы ошиблись бы, если бы отсюда заключили, что онъ вовсе не допускаетъ никакой рачіонально философской апологетики христіанства; напротивъ: Ричль признаетъ важность для богословія, какъ науки, научно-теоретическаго оправданія христіанскаго міросозерцанія—именно—важность „научно-раціональнаго доказательства истины христіанской идеи о Богѣ, на которой зиждется христіанское религіозное міровоззрѣніе, и которая составляетъ основную истину богословія“⁵⁹⁾. Только это доказательство, по мнѣнію Ричля, должно имѣть иную постановку. Такъ какъ въ идеѣ о Богѣ осуществляется цѣль религіи, ибо въ упованіи на Бога человекъ обезпечиваетъ себѣ самостоятельность и господствующее положеніе относительно природы, которой онъ себя противопоставляетъ и отъ которой прежде чувствовалъ себя зависимымъ: то, по мнѣнію Ричля, „научно-

⁵⁶⁾ III. с. 21; Th. u. M. с. 23. ⁵⁷⁾ III. с. 22 — 23. ⁵⁸⁾ С. 22. ⁵⁹⁾ III. § 29 199 § 30. 213.

теоретическое доказательство истинны христіанской идеи о Богѣ только въ такомъ случаѣ будетъ имѣть правильную постановку, если оно принимаетъ, какъ данное, саморазличіе человѣка отъ природы и его стремленіе къ преобладанію надъ нею⁴⁰⁾. И здѣсь, продолжаетъ Ричль, наука, согласно всеобщему убѣжденію, должна признать, что хотя духовная жизнь, поскольку она находится во взаимодействіи съ природою, подчиняется законамъ механизма, но именно она „составляетъ конечную цѣль въ мірѣ, а природа служитъ только средствомъ для этой цѣли“⁴¹⁾. Затѣмъ, наука должна „отыскать высшій законъ, связывающій эти двѣ совместно существующія разнородныя области бытія—духъ и природу“⁴²⁾. Правда, возможность для науки рѣшенія этой послѣдней задачи, какъ мы выше видѣли, Ричль оспариваетъ; но все-таки, научно-философское знаніе, по его мнѣнію, не въ правѣ отказаться отъ нея, иначе оно осталось бы безъ завершения, котораго, однако, требуетъ наше сознаніе, говорящее, что „природа существуетъ для нашего духа“⁴³⁾. Но въ такомъ случаѣ научно-философскому знанію ничего не остается, какъ признать съ своей стороны „научно необходимымъ“ то рѣшеніе указанной задачи, какое даетъ религія—частіе—христіанство въ ученіи о Богѣ: Живой Личный Богъ, по христіанскому воззрѣнію, сотворивъ міръ и человѣка, предназначилъ послѣдняго быть цѣлю міра и руководилъ человѣка къ осуществленію этого его назначенія въ царствіи Божіемъ, гдѣ духъ человѣка въ упованіи на Бога превозносится надъ природою⁴⁴⁾. Итакъ, христіанская идея о Богѣ составляетъ не только предметъ религіозной вѣры, но можетъ быть оправдана и съ точки зрѣнія разума.

Въ ученіи Ричля о Богѣ прежде всего обращаетъ на себя вниманіе своею оригинальностію его доказательство личности Божества, построенное, какъ увидитъ читатель, на основаніи выше-указанной теоріи познанія Ричля.

Противъ идеи личности Божества дѣлаютъ то возраженіе, что

⁴⁰⁾ с. 204.

⁴¹⁾ Какъ же, по мнѣнію Ричля, несправедливо отдѣлил такъ рѣзко практической разумъ отъ теоретическаго: требованія разума практическаго суть требованія и разума теоретическаго.

⁴²⁾ с. 207—208. ⁴³⁾ іріd. ⁴⁴⁾ с. 208.

она несовмѣстима съ идеею абсолютности Божества: кореннымъ свойствомъ личности, говорятъ, служить саморазличеніе и выдѣленіе себя отъ всего посторонняго, а абсолютное — это, наоборотъ, всеобъемлющее, неограниченное ничѣмъ (Штраусъ). Противъ этого возраженія Ричль замѣчаетъ, что въ немъ абсолютность мыслится въ пространственномъ отношеніи, и понятно, что съ такимъ представленіемъ объ абсолютномъ не вяжется идея личности Божества⁶⁵). Но и указанное обычное пониманіе личности Ричль считаетъ несовершеннымъ: различеніе себя отъ всего посторонняго и наоборотъ—это, по Ричлю, только „форма, подъ которой человѣческая личность сосредоточиваетъ въ себѣ всевозможное содержаніе“. „Личность человѣка находятъ тѣмъ болѣе развитою, чѣмъ обширнѣе кругъ его познаній, чѣмъ воспримчивѣе его чувства къ разнообразнымъ впечатлѣніямъ, чѣмъ мощнѣе его воля, чтобы воздѣйствовать на вещи и руководить другими личностями“⁶⁶). Конечно, то или иное развитіе личности обуславливается извѣстными уже врожденными человѣку индивидуальными задатками, которые отпечатлѣваются въ индивидуальности уже выработавшейся личности. Но эта индивидуальность именно вырабатывается, приобрѣтается на основаніи природныхъ задатковъ, и въ этомъ отношеніи она совершенно отлична отъ того формальнаго и первоначальнаго саморазличенія индивидуума отъ всего остальнаго, „въ которомъ болѣею частію полагаютъ сущность личности“⁶⁷). Эту послѣднюю ступень личности переступаетъ каждый человѣкъ, сколько-нибудь способный къ духовному развитію; а кто остается настолько заключеннымъ въ себѣ самомъ, что напр. равнодушно относится къ задачамъ знанія, мотивамъ волевой дѣятельности, къ общественнымъ интересамъ. тотъ вообще не цѣнится какъ личность, какъ индивидуальность, Правда, индивидуальность развитой личности также является „непереходимою границею человѣческой личности“, потому что въ жизни и дѣятельности личности всегда отпечатлѣвается ея „осо-

⁶⁵) с. 216. Терминъ «абсолютное» въ примѣненіи къ Богу вообще не пользуется расположеніемъ Ричля; онъ не находитъ въ немъ «никакого многозначнаго содержанія» (Th. и М. с. 15—16.).

⁶⁶) *ibid.* с. 216.

⁶⁷) *Ibid.* с. 217.

бность". Но эта-то выработавшаяся духовная индивидуальность, какъ такая, „не стоитъ въ противорѣчій съ преодоленіемъ міра духомъ, съ воспринятіемъ всевозможнаго содержанія въ сознающее свою самость наше „я“ и съ самостоятельнымъ воздѣйствіемъ послѣдняго на извѣстный классъ явленій и извѣстную часть человѣческаго общества“ ⁶⁸⁾). Идея такой самостоятельной личности находить свое совершеннѣйшее выраженіе въ Божественной Личности, которая, съ этой точки зрѣнія мыслима безъ противорѣчій. Человѣческая личность обусловлена въ своемъ развитіи получаемыми ею впечатлѣніями отъ окружающаго міра и среды, что свидѣтельствуетъ объ относительности нашей личности. Затѣмъ, развившись въ самостоятельную личность, поступая по собственнымъ побужденіямъ и мотивамъ, самъ воздѣйствуя на міръ и окружающую среду, человѣкъ всё-же остается подверженъ вспышкамъ чувствъ, подчасъ руководствуется соединенными съ ними темными представленіями; такъ что, вообще, если мы и знаемъ въ общемъ, что такое мы, и чего мы хотимъ: то путь, которымъ мы пришли къ сознанію себя такими, замѣчается нами только въ отрывочныхъ чертахъ, сохранившихся въ нашей памяти: и это опять свидѣтельствуетъ объ условности и относительности нашей личности ⁶⁹⁾). Этой условности и относительности чужда совершеннѣйшая Личность божественная: „какъ причина всего существующаго, Богъ все созерцаетъ, какъ дѣйствіе своей воли; ничто воздѣйствующее на божественный Духъ не было чуждо Ему изначала, и ничего Ему не нужно напередъ усвоить себѣ, чтобы быть самостоятельною личностію: напротивъ, все существующее во вселенной есть выраженіе собственной Его самодѣятельности; въ Его бытіи и сознаніи не мыслимъ никакой переломъ, такъ какъ Онъ не можетъ получить никакого новаго впечатлѣнія отъ тварнаго бытія, которое (впечатлѣніе) напередъ не было бы воспринято въ единствѣ Его познанія и воли“ ⁷⁰⁾). Съ точки зрѣнія этой самобытной совершенной божественной Личности и мы-то, въ сущности, по мнѣнію Ричля, опредѣляемъ степень своей личности; потому что о самостоятельности послѣдней мы судимъ по идеѣ Высшей Личности, имѣющей всегда въ

⁶⁸⁾ с. 217—218. ⁶⁹⁾ с. 220. ⁷⁰⁾ Ibid.

себѣ основу своей дѣятельности; почему идея Божественной Личности для насъ и не можетъ подлежать сомнѣнію.

Въ дальнѣйшемъ ученіи о Богѣ Ричль также весьма своеобразенъ.—Догматика обыкновенно начинается съ ученія о Богѣ самомъ въ себѣ, элементы для котораго заимствуются изъ Св. Писанія съ присоединеніемъ философскихъ соображеній разума. Но въ богословіи Ричля, по смыслу его теоріи познанія, естественно, нѣтъ мѣста ученію о Богѣ самомъ въ себѣ и о внутренней жизни Божества. „Христіанская идея о Богѣ, говоритъ Ричль, тѣсно связано съ христіанскимъ воззрѣніемъ на міръ и на назначеніе въ мірѣ богоподобныхъ существъ—людей, назначеніе которыхъ составляетъ вмѣстѣ и конечную цѣль Бога въ мірѣ... Что же говоритъ о Богѣ внѣ Его отношенія къ міру (слѣд. о Богѣ самомъ въ себѣ)—это или просто формальныя опредѣленія, которыя получаютъ значеніе только со включеніемъ въ нихъ содержанія изъ Откровенія, каково напр. понятіе Личности Божіей или это—слова безъ значенія“ ⁷¹⁾. Итакъ, по Ричлю, мы можемъ познавать Бога только въ Его отношеніи къ міру и людямъ; а по вышеуказанному взгляду Ричля на методъ догматики, это отношеніе нужно разсматривать только, какъ оно сказалось въ откровеніи Божіемъ во Христѣ—и именно,—по Ричлю, прежде всего въ сознаніи самого Христа и затѣмъ, чрезъ посредство Его, отпечатлѣлось въ сознаніи Его церкви ⁷²⁾. Въ какихъ же свойствахъ Богъ открылъ Себя во Христѣ?

Сознавая Себя Сыномъ Божіимъ и полагая свою исключительность въ этомъ отношеніи существеннымъ образомъ въ предвѣчной любви къ Нему Бога Отца (Іоан. XV, 9; XVII, 23—24), Иисусъ Христосъ и ученикамъ своимъ, въ своемъ любвеобильномъ отношеніи къ нимъ и въ своей дѣятельности, посвященной основанію царствія Божія, открылъ Бога, какъ „Отца“ (Мѡ. VI, 9, XVII, 26.) ⁷³⁾. И въ этомъ общемъ примѣненіи къ Богу имя „Отца“ „указываетъ не на иное что, какъ на творческую любвеобильную Волю, которая созидаетъ церковь чрезъ совершенное откровеніе о Христѣ, и руководитъ ее къ ея цѣли—царствію Божію“ ⁷⁴⁾. Это соотношеніе между Богомъ, какъ Отцомъ, Христомъ и цер-

⁷¹⁾ III. § 31. 234. ⁷²⁾ II. § 22 с. 96—97. III. с. 225. ⁷³⁾ II. с. 97. ⁷⁴⁾ Ibid.

ковію апостолы раскрываютъ согласно съ своимъ Божественнымъ Учителемъ. Они свидѣтельствуютъ, что въ любви Христа къ людямъ, превосходящей всякое разумѣніе (Еф. III, 19.), по которой Онъ предалъ Себя за людей (Гал. II, 20), открылась именно любовь Божія къ людямъ; въ любви ап. Іоаннъ полагаетъ и самое понятіе о Богѣ (1 Іоан. 4, 8; 16.); любовь познаемъ мы въ томъ, что Христосъ положилъ за насъ душу свою (3, 6). Любовь Божія къ людямъ, поэтому, есть причина посланія Богомъ своего возлюбленнаго Сына въ міръ (Кол. 1, 13; Еф. 1, 6), чтобы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную (Іоан. III, 16); чтобы Онъ предалъ Себя, какъ жертву, за грѣхи людей (Рим. V, 8. Іоан. IV, 9—10.). Такъ какъ, теперь, эта жертва Христова фактически явила любовь Божію къ намъ, то и всѣ блага, которыя мы получаемъ въ церкви Христовой, именно въ любви Божіей имѣютъ свое основаніе (Еф. II, 5—6; Евр. XII, 6; 1 Іоан. III, 1 и др.). Итакъ, въ откровеніи во Христѣ Богъ явилъ Себя какъ Любовь. — Но вѣдь мы знаемъ, что Богъ есть не просто любовь, но любовь святая; что Ему присуще свойство святости, побуждающее Его отвращаться отъ грѣха и нечестія, свойство правды, по которому Онъ воздастъ каждому человѣку по его заслугамъ: караетъ нарушителей Его божественнаго закона, ниспосылаетъ на нихъ свой гнѣвъ, и оказываетъ благоволеніе исполнителямъ его. Ученіе о Богѣ, какъ Святomъ и правосудномъ обще догматикамъ и нашей православной церкви и католической и протестантской и имѣетъ огромную важность: въ тѣсной связи съ нимъ раскрывается въ догматикахъ и ученіе о домостроительствѣ нашего спасенія, такъ что то или иное отношеніе къ первому ученію необходимо отразится и на отношеніи къ этому послѣднему.

Но Ричль рѣшительно возстаетъ противъ включенія указанныхъ свойствъ, въ ихъ обычномъ пониманіи, въ христіанское понятіе о Богѣ.

Такъ, ученіе о правдѣ Божіей въ значеніи правосудія, по его взгляду: „хотя приурочивается къ элементамъ библейскаго міросозерцанія, однако носитъ на себѣ отпечатокъ естественнаго т. е. рациональнаго богословія“ ⁷⁵⁾. Противъ этого ученія Ричль дѣ-

⁷⁵⁾ Ш. с. 223—24.

ласть слѣдующія возраженія“ ⁷⁶⁾). Прежде всего онъ повторяетъ соцініанскую мысль, будто „свойство правды, налагающее на божественную волю необходимость наказывать преступающихъ ея опредѣленія, является силою, стоящею надъ (über) Богомъ, которой Онъ подчиняется, какъ естественной необходимости“ ⁷⁷⁾). Если же правосудіе причисляется къ свойствамъ самого Бога, тогда распадается единство понятія о Богѣ: Богъ, съ одной стороны, мыслится какъ дѣятельная любвеобильная воля, а съ другой — Ему приписывается покоящееся и плохо совмѣстимое съ понятіемъ о Богѣ, какъ Любви, свойство правосудности. Но такъ какъ первое представленіе о Богѣ несомнѣнно, то, разсуждаетъ Ричль въ духѣ своей теоріи познанія, „будетъ плохую метафизикою приписывать Богу предикать правосудія въ смыслѣ покоящагося“ свойства, присущаго Богу не зависимо отъ направленія Его воли“ ⁷⁸⁾). То, что свойственно Богу, можетъ быть открыто только изъ анализа самой Божественной воли. — Ученіе о Богѣ, какъ правосудномъ Мздовоздаятелѣ, Ричль считаетъ построеннымъ по схемѣ общественнаго людскаго права. Эта юридическая схема, по взгляду Ричля: „наиболѣе отчетливо сказывается въ утвержденіи, что Богъ вынужденъ наказывать преступниковъ Его закона, и затѣмъ, что карательное правосудіе Божіе проявляется съ такимъ же безпристрастіемъ, какое причисляется судѣ въ каждомъ случаѣ обвинительнаго приговора“ ⁷⁹⁾). Т. е: „какъ судья, присуждая преступника къ наказанію, не соображаетъ при этомъ послѣдствій наказанія для виновнаго и его присныхъ, такъ и Богъ (по разсматриваемому ученію) настолько связанъ своимъ карательнымъ правосудіемъ, что долженъ оставаться равнодушнымъ къ судьбѣ человѣческаго рода, какова она станетъ по его наказанію“ ⁸⁰⁾); изреченіе *fiat justitia, pereat mundus*, пронизируетъ Ричль, вполне приложимо къ понимаемому такимъ образомъ божественному міроуправленію. Юридическій законъ мздовоздаянія неприложимъ къ отношенію между Богомъ и человѣкомъ уже потому, что это отношеніе опирается на законъ Божіемъ нравственнымъ, который, въ противоположность юридическому, именно исключаетъ требованіе мздовоздаянія. Обы-

⁷⁶⁾ Ш. § 32. ⁷⁷⁾ Ш. с. 232. ⁷⁸⁾ 232—33. ⁷⁹⁾ 239. ⁸⁰⁾ Ibid.

ное изображеніе отношенія между Богомъ и людьми съ юридической точки зрѣнія, по Ричлю, нельзя назвать и разумнымъ: „нельзя понять, какимъ образомъ Богъ вынуждается своимъ правосудіемъ по извѣстному случаю отнюдь не злонамѣреннаго непослушанія первыхъ людей наказывать ихъ вѣчною смертію и въ то же время, изъ-за проступка прародителей, подвергнуть карѣ весь родъ человѣческой и тѣмъ повергнуть его въ состояніе прямо противоположное божественной цѣли“ ⁸¹). Въ этомъ случаѣ ученіе о правосудіи Божиемъ расходится съ общественнымъ правомъ, на почвѣ котораго оно зиждется, такъ какъ здѣсь существуетъ правило, что наказаніе должно соотвѣтствовать степени преступленія ⁸²).

Св. Писаніе, по сужденію Ричля, вовсе не даетъ права представлять отношеніе Бога къ людямъ въ юридической схемѣ, по идеѣ закона мздовоздаянія. Относительно ветхаго завѣта, воззрѣнія котораго, какъ сказано, по взгляду Ричля служатъ основой для идей новозавѣтныхъ,—и прежде всего—относительно историческихъ (законоположительныхъ и собственно историческихъ) книгъ ветхаго завѣта—Ричль утверждаетъ, что тамъ „свойства, въ которыхъ Богъ явилъ Себя Моисею,—это милосердіе и долготерпѣніе, милость и вѣрность (Исх. 34, 6—7.), правосудіе же Божіе здѣсь не называется“ ⁸³). Приписываемое же Богу свойство „праведности“ или „правды“ въ его ветхозавѣтномъ словоупотребленіи вовсе нельзя понимать въ смыслѣ правосуднаго воздаянія“ и особенно „карательнаго возмездія“. Уже по словопроизводству отъ евр. *цадак* правда Божія или точнѣе „правдивость“ можетъ означать только „соотвѣтствіе дѣятельности Божіей съ внутреннею природою Божества и съ тѣмъ, что имѣлъ ожидать руководимый въ своей судьбѣ Богомъ Израиль“. Далѣе, въ псалмахъ „правда Божія выставляется атрибутомъ владычества Іеговы надъ всѣми народами, какъ Судія (Пс. 96, 1—6; 88, 7—15 б. ⁸⁴). Но говорятъ ли псалмопѣвцы о судѣ Божиемъ надъ всѣмъ народами (Пс. 7, 9; 9, 9 и др.), или надъ Его избраннымъ народомъ въ частности (49, 4.): они съ мыслью о божественномъ міроуправленіи соединяютъ съ одной стороны ожиданіе, что Господь сохранитъ народъ свой, оставаясь вѣрнымъ своему завѣту съ нимъ (104,

⁸¹) Ibid. ⁸²) 239—40. ⁸³) II § 14. 103.

7—8), съ другой стороны — и съ особенною настойчивостію — увѣренность, что Господь оказываетъ помощь праведнымъ, находящимся въ угнетеніи отъ нечестивыхъ, спасаетъ ихъ отъ ихъ притѣснителей и уничтожаетъ послѣднихъ (7, 9 — 11; 91: и д.; 75, 9). Это-то специфическое свойство міроуправленія Божія обыкновенно представляется въ псалмахъ подъ атрибутомъ правды Божіей⁴⁴. Такимъ образомъ и въ псалмахъ свойство правды Божіей приурочивается къ той цѣли, которая преимущественно преслѣдуется въ міроуправленіи и судѣ Божіемъ⁴⁵ (цѣль завѣта Іеговы съ Израилемъ). И въ этомъ отношеніи для Ричля „ясно, что два нарушенія правды Божіей—споспѣшествованіе праведнымъ и уничтоженіе нечестивыхъ — мыслятся псалмопѣвцами не какъ два соподчиненныя и слѣд. самостоятельныя, но наказаніе нечестивыхъ относится къ правдѣ Божіей лишь какъ средство для возвышенія праведныхъ и благочестивыхъ“. Но и споспѣшествованіе праведнымъ (а въ лицѣ ихъ и всему Израилю, представителями котораго они были), какъ собственная цѣль правды Божіей не имѣетъ характера простаго воздаянія имъ по заслугамъ; если въ псалмахъ и встрѣчается иногда повидимому послѣдняя мысль, то въ сущности чаяніе помощи Божіей утверждается у псалмопѣвцевъ на мысли о милости Іеговы, на которой Онъ утвердилъ свой завѣтъ съ Израилемъ: „у Тебя, Господи, милость, ибо Ты воздаешь каждому по дѣламъ его“ (61, 13.)⁴⁶). У Пророковъ понятіе правды Божіей, по Ричлю, имѣетъ тотъ же смыслъ, что и въ псалмахъ, только тамъ яснѣе выступаетъ отношеніе правды Божіей ко всему израильскому народу. „Въ совершаніи пророковъ правда Божія также мыслится какъ основное отношеніе Іеговы къ народу завѣта“: Іегова осуществляетъ опредѣленное Имъ назначеніе Израиля въ мірѣ, почему правда Божія въ міровоззрѣніи пророковъ „стоитъ въ ближайшей аналогіи съ понятіемъ „вѣрности“ Іеговы своимъ обѣтованіямъ (Ос. II, 19 и др.)⁴⁷).

Въ Новомъ Завѣтѣ Ричль, понятно, находитъ всюду тотъ же взглядъ на свойство правды Божіей, что и въ Ветхомъ Завѣтѣ; ибо, какъ сказано, по его мнѣнію Новый Завѣтъ обусловленъ въ своихъ воззрѣніяхъ воззрѣніями ветхозавѣтными. Приведемъ нѣсколько примѣровъ экзегетическихъ приемовъ Ричля въ этомъ

⁴⁴) II. 104—110. ⁴⁵) *ibid.* с. 105—106; 111.

случаѣ. Сначала Ричль обращается къ разсмотрѣнію той группы новозавѣтныхъ свидѣтельствъ, гдѣ правда Божія выставляется атрибутомъ суда Божія, таковы мѣста: 1 Петр. 2, 23 и 2 Тим. 4, 8⁸⁶⁾. „Поскольку несомнѣнно, разсуждаетъ Ричль, что ап. Петръ мыслить по-ветхозавѣтному, его слова могутъ имѣть только тотъ смыслъ, что праведный судъ Божій, на который полагается Христосъ, означаетъ возстановленіе Пострадавшаго въ Его достоинствѣ Богомъ, неуклонно дѣйствующимъ ко благу праведныхъ чрезъ уничтоженіе или посрамленіе ихъ притѣснителей и обидчиковъ“⁸⁷⁾. Равнымъ образомъ во 2 Тим. 4, 8 вѣнецъ правды, котораго апостоль ожидаетъ отъ праведнаго Судіи въ день суда, „мыслится не какъ воздаяніе за вѣрность и стойкость апостола въ его призваніи, но какъ завершеніе его блаженства, обеспеченное для него неуклонностію бажественнаго содѣйствія къ упроченію за достойными ихъ правъ“ Далѣе Ричль останавливается на двухъ изреченіяхъ ап. Павла относительно послѣдняго суда въ 2 Фесс. 1, 4—7 и Рим. 2, 5—7, „въ которыхъ, повидимому, опять правда Божія означаетъ дѣятельность воздаянія за добро и зло“⁸⁸⁾. Но, по мнѣнію Ричля, это — только повидимому; въ дѣйствительности же, въ первомъ изъ указанныхъ мѣстъ „правда Божія разсматривается совершенно въ ветхозавѣтномъ смыслѣ, какъ послѣдовательное дѣйствованіе, обезпечивающее для благочестивыхъ, безвинно преслѣдуемыхъ, ихъ послѣдующее блаженство. Средствомъ для этого является карательное возмездіе ихъ притѣснителямъ, но не самостоятельную дѣлю суда Божія наряду съ первою указанною дѣлю“⁸⁹⁾. Рав-

⁸⁶⁾ «Будучи злословимъ, Онъ не злословилъ взаимно, страдая, не угрожалъ, но предавалъ то Судіи праведному». «А теперь готовится мнѣ вѣнецъ правды, который даетъ мнѣ Господь, праведный Судья, въ день оный».

⁸⁷⁾ II. § 15. 113.

⁸⁸⁾ С. 114—115.

⁸⁹⁾ «Мы сами хвалимся вами въ церквахъ Божіихъ, терпѣніемъ вашимъ и вѣрою во всѣхъ гоненіяхъ и скорбяхъ, переносимыхъ вами. Въ доказательство того, что будетъ праведный судъ Божій, чтобы вамъ удостоиться царствія Божія, для котораго и страдаете, ибо праведно предъ Богомъ оскорбляющимъ васъ воздать скорбію, а вамъ оскорбляемымъ отрадою». «По упорству своему и некаянному сердцу самъ себѣ собираешь гнѣвъ на день гнѣва и откровенія праведнаго суда отъ Бога, который воздастъ каждому по дѣламъ его».

нымъ образомъ и въ Рим. 2, 5—8, по мнѣнію Ричля, „правда Божія на послѣднемъ судѣ непосредственно приурочивается къ совершенію блаженства праведныхъ, а гнѣвъ Божій на нечестивыхъ служить для этого средствомъ“⁸⁰). Въ другой группѣ новозавѣтныхъ изреченій, читаемъ далѣе у Ричля, правда Божія поставляется въ ближайшее соотношеніе съ вѣрностію Божіею, въ чемъ также сказывается примѣненіе къ ветхозавѣтному сло-воупотребленію; такъ въ Рим. 3, 3—5; 1 Иоан. 1, 9; Иоан. XVII, 25; Апок. XVI, 5—7.

Такимъ образомъ въ Новомъ Завѣтѣ такъ же, какъ и въ Вет-хомъ, свойство Божественной правды означаетъ вообще неуклон-ное направленіе воли Божіей къ осуществленію спасительныхъ предначертаній Божіихъ относительно людей, а вовсе не дѣятельность мздовоздаянія людямъ за добро и зло. Мысль, что въ таинствѣ нашего искупленія правда Божія открылась и въ послѣднемъ значеніи безконечнаго правосудія, которому І. Христосъ своею крестною жертвою принесъ соответственное удовлетворе-ніе (за грѣхи людей): мысль эта, по мнѣнію Ричля, не имѣетъ для себя основаній въ Св. Писаніи; мѣста Писанія, на которыхъ хотять обосновать ее, на самомъ дѣлѣ не имѣютъ къ ней ника-кого отношенія. Такъ въ Рим. III, 25 понятіе правды Божіей употребляется въ вышеуказанномъ общемъ значеніи его въ Вет-хомъ и Новомъ Завѣтѣ⁸¹). Затѣмъ въ 6 ст. 2 гл. посланія ап. Павла къ римлянамъ⁸²), „образующемъ краеугольный камень въ юридической постановкѣ ученія объ искупленіи, выставляется только сентенція фарисейскаго и языческаго міросозерцанія; апостолъ привелъ ее только затѣмъ, чтобы послѣ ее опровер-гнуть. Грубая ошибка—приурочивать къ этой сентенціи ученіе ап. Павла объ искупленіи, построенное у него на идеѣ божес-твеннаго милосердія“⁸³). Наконецъ, ссылаются на то, что на І. Христѣ исполнилось пророчество Исаи о страдающемъ рабѣ Божіемъ, а замѣстительныя страданія его у Исаи поставляются,

⁸⁰) С. 116.

⁸¹) «Христа «Богъ предложилъ въ жертву умилостивленія въ крови Его чрезъ вѣру, для показанія правды Его въ прощеніи грѣховъ»...

⁸²) Богъ «воздастъ каждому по дѣламъ его».

⁸³) II. с. 155.

говорять, въ связь съ идеєю божественнаго правосудія. Но 1) не видно, чтобы пророчество Исаи въ Новомъ Завѣтѣ прилагалось ко Христу буквально (1 Петр. 2, 21—25. Евр. 9, 28; 1 Иоан. 3, 5.); а еслибы и такъ (если судить по Дѣян. VIII, 32—35; Мѣ. VIII, 16—17, Марк. XV, 28.) то 2) это пророчество, на самомъ дѣлѣ, не содержитъ мысли, которую думаютъ изъ него вывести. Пророкъ вовсе не предполагаетъ, что чрезъ замѣстительныя страданія раба Божія, понесенныя имъ за грѣхи народа, „совершается удовлетвореніе правдѣ Божіей, ибо, по его выраженію: наказаніе мира нашего на немъ (XLIII, 5.), слѣдующее наказаніе мыслится пророкомъ не въ значеніи удовлетворенія правдѣ Божіей, а въ отношеніи потребности грѣшниковъ въ исправленіи и мирѣ“. Такое толкованіе не опровергается слѣдующими словами пророка: „когда же душа его принесеть жертву умилостивленія...“ (ст. 10.), „ибо совершенно непонятно, какимъ образомъ добровольное и самоотверженное пожертвованіе своею жизнію можетъ быть сравниваемо съ жертвою вины. Наконецъ, ни одна жертва въ Вѣтхомъ Завѣтѣ не имѣетъ юридическаго значенія удовлетворенія правдѣ Божіей; слѣдовательно съ страданіями раба Божія пророкъ и не могъ соединять юридическаго понятія „сатисфакціи“ и „нужно остерегаться владывать въ рѣчь пророка среднія послыки современнаго происхожденія и абстрактнаго характера“⁹⁴). Утверждая, будто въ дѣлѣ нашего искупленія правда Божія, въ юридическомъ смыслѣ правосудія, проявилась на ряду съ безконечною любовію Божією, догматика, продолжаетъ Ричль, оказывается не въ силахъ точно установить соотношеніе между этими двумя свойствами Божіими въ актѣ искупленія. Если Христосъ снискалъ людямъ спасеніе чрезъ удовлетвореніе правдѣ Божіей, слѣд. своею заслугою: то со стороны Бога въ дарованіи намъ спасенія сказалась простая справедливость, а не любовь; любовь Божественная въ обычномъ ученіи объ искупленіи, такимъ образомъ, умаляется и притомъ получаетъ какой-то эгоистическій оттѣнокъ⁹⁵). Если упрутъ на то, что идея мздовоздаянія—универсальная этическая идея, почему ее богословіе въ божественномъ атрибутѣ правды при-

⁹⁴) II. § 9 с. 63—64.

⁹⁵) III. § 33.

ложило и къ отношенію между Богомъ и человѣкомъ: то христіанскому богословію нѣтъ дѣла до того, какое можетъ быть ссоставлено естественное понятіе о Богѣ *). Поэтому, заключаетъ Ричль: „будетъ просто искаженіемъ христіанства утверждать атрибутировать мздовоздаянія, какъ существенный въ понятіи о Богѣ, а ссылки въ этомъ случаѣ на Св. Писаніе, безъ согласованія свойства Божественной правды съ даннымъ чрезъ Христа понятіемъ о Богѣ, какъ Любви, свидѣлствуютъ только о непониманіи Библіи“ **). Ричлево толкованіе свойства божественной правды очевидно и представляетъ своеобразный способъ согласованія свойства правды Божіей съ христіанскимъ ученіемъ о Богѣ, какъ Любви.

Иначе относится Ричль къ приписываемому Богу свойству святости. Своеобразно опять истолковавъ смыслъ этого свойства, Ричль находитъ, что ему вообще нѣтъ мѣста въ христіанскомъ ученіи о Богѣ. Атрибутировать святости, по Ричлю, приписывается Богу преимущественно въ Ветхомъ Завѣтѣ, и въ пониманіи его тамъ обнаруживаются два направленія. Съ одной стороны, святость Иеговы указываетъ 1) на Его могущество и величіе (Ез. XXXVI, 20—24; XXVIII, 25; XX, 41; Числ.: XX, 13; Исаи V, 16; VIII, 13; XXIX, 23; Пс. CX, 9; XCVIII, 3 и др.) и вмѣстѣ съ тѣмъ 2) на Его недоступность, какъ живущаго на высотѣ небесъ (Иса. 57, 15.) для людей (1 Цар. VI, 20.); отсюда 3) на самозаключенность Иеговы, даже если Онъ символическимъ образомъ соприсутствуетъ избранному народу (1 Цар. VI, 19—20; 2 Цар. VI, 6—7.); 4) наконецъ, на Его отвращеніе отъ всего нечистаго, при чемъ нечистымъ считается „идолопоклонство и прикосновеніе къ трупамъ“ (Ез. XLIII, 7—9; Числ. XIX, 20; Лев. XX, 31; XI, 43—44; XX, 25—26; XIX, 2 и д.). Это—изначальное ветхозавѣтное пониманіе святости Божіей *). Съ другой стороны позднѣе у псалмопѣвцевъ и пророковъ въ понятіе святости Божіей включаются иногда тѣ свойства, въ которыхъ Иегова явилъ себя избранному народу, каковы: милость, милосердіе, снисхожденіе и долготерпѣніе **). Такъ, пророкъ Осія высказываетъ мысль, что величіе Святаго исключаетъ наказаніе людей за нарушеніе вѣрности и благоговѣнія къ Нему и позво-

*) III. с. 243. **) Ibid. *) II. § 12. 89—91. **) Ibid. с. 91.

леть надѣяться на Его долготерпѣніе и снисхожденіе ¹⁰⁰). У псаломопѣвцевъ признакъ недоступности для человѣка исключается изъ представленія о святости Божіей, ибо нравственное совершенство даетъ право пребывать предъ лицемъ Святаго (ПС. XIV, 1—2; XXIII, 3—4; V, 8.). Но это болѣе позднее пониманіе святости Божіей не замѣнило собою первоначальнаго ея пониманія; мысль объ относительной замкнутости Божества въ понятіи Его святости удерживается во все теченіе Ветхаго Завѣта, и въ этомъ, по Ричлю, состоитъ несовершенство ветхозавѣтной религіи ¹⁰¹).

Что касается Новаго Завѣта, въ которомъ послѣдовало совершеннѣйшее откровеніе Бога, какъ Любви, во Христвъ: то въ немъ, по взгляду Ричля, понятіе святости Божіей естественно уже теряетъ свое значеніе ¹⁰²). „Случай употребленія этого предиката въ Новомъ Завѣтѣ очень рѣдки, и его смыслъ здѣсь частію трудно отгадать“. Такъ, если ап. Петръ наставляетъ христіанъ: по примѣру призваннаго васъ Святаго и сами будьте святы во всѣхъ поступкахъ, ибо написано: будьте святы, потому что Я Святъ (Лев. XIX, 2 г.): то изъ контекста „не видно, чтѣ апостолъ разумѣетъ подъ святостію призваннаго христіанъ Бога“. Затѣмъ, когда І. Христосъ взывалъ къ Богу Отцу: Отче Святый! (Іоан. XVII, 11.): то „Онъ, очевидно, хотѣлъ указать не на скрытое величіе Божіе, какъ такое, а на взаимность, существующую между святымъ Богомъ и Имъ самимъ, какъ *ἀγίος τοῦ Θεοῦ* (Іоан. X, 96)“ въ неуспынномъ попеченіи о церкви вѣрующихъ, какъ это видно изъ дальнѣйшихъ словъ ¹⁰³). Вообще, по взгляду Ричля, „предикатъ святости Божества не существененъ въ религіи Новаго Завѣта“ ¹⁰⁴).

Подобнымъ же образомъ Ричль старается ступевать и ученіе Св. Писанія о гнѣвѣ Божіемъ. Понятіе гнѣва Божія, говоритъ онъ, понятіе по преимуществу ветхозавѣтное, и въ Ветхомъ Завѣтѣ „оно является выводомъ изъ первоначальнаго понятія о святости Божіей“ ¹⁰⁵). Это, напр., ясно видно изъ 1 Цар. VI, 19—20, гдѣ

¹⁰⁰) «Не сдѣлаю по ярости гнѣва Моего, не истреблю Ефрема, ибо Я Богъ а не человѣкъ; среди тебѣ—Святый».

¹⁰¹) I. с. 195—96. ¹⁰²) II. § 13. с. 101. ¹⁰³) С. 102. ¹⁰⁴) С. 101. ¹⁰⁵) II. § 19. 136—137—38.

„Богъ называется Святѣмъ, такъ какъ Онъ умерщвляетъ множество людей за то, что они случайно, не видя въ томъ преступленія, заглянули въ ковчегъ Божій“. Параллельны этому мѣста: 2 Цар. VI, 6—7; Іас. Нав. XXIV, 19; Іез. XXVIII, 22; XXXVIII, 16; 22—23 и пр., въ которыхъ гнѣвъ Божій ставится въ тѣсную связь съ святостію Божіею. Но по мѣрѣ того какъ съ болѣе подробнымъ раскрытіемъ ученія о милости, вѣрности и долготерпѣніи Іеговы атрибутъ Его святости въ Ветхомъ Завѣтѣ отошелъ на задній планъ, потеряло свое прежнее значеніе и понятіе гнѣва Божія: Іеговѣ началъ приписываться предикатъ „удерживающій гнѣвъ“ ¹⁰⁶). Особенно пророки, хотя они продолжали изображать гнѣвъ Іеговы, которымъ Онъ поражаетъ своихъ враговъ, не смотря и на всѣ случаи проявленія гнѣва Божія на вѣроломный народъ, „возвѣщаютъ, что Богъ ради своего имени отлагаетъ гнѣвъ свой (Іса. XLVIII, 9.), что Онъ готовъ не пребывать во гнѣвѣ (Мих. VII, 18; Пс. XXIX, 6; LXXVII, 88.)“ ¹⁰⁷). Далѣе, поводомъ къ обнаруженію гнѣва Божія въ Ветхомъ Завѣтѣ, по его историческимъ и пророческимъ книгамъ, „всегда представляются только случаи нарушенія Израилемъ Завѣта съ Богомъ, или такія дѣйствія, которыя имѣли значеніе нарушенія Завѣта“; таковы случаи сопротивленія волѣ Божіей, почитанія чуждыхъ боговъ, заключенія союзовъ съ иноземными народами (которые противоборствовали теократическому назначенію избравшаго народа) и много другихъ случаевъ прямаго или косвеннаго преступленія противъ Завѣта ¹⁰⁸). (Числ. XXV, 11; XVI, 1—3; Втор. VI, 15; IX, 8; Іер. IV, 23; 2 Цар. VI, 7; Ос. XXIII, 16 и пр.). Дѣйствию гнѣва Божія въ этихъ случаяхъ приписывалась главнымъ образомъ внезапная и необычная смерть израильтянъ—преступниковъ Завѣта (Числ. XXV, 11; Втор. VI, 15; IX, 8 и др.).

Въ псалмахъ хотя „замѣчается видоизмѣненіе въ представленіи о гнѣвѣ Божіемъ“ въ томъ смыслѣ, что тамъ подлежащими гнѣву Божію выставляются не нарушители Завѣта, а нечестивые—гонители праведныхъ ¹⁰⁹) (IX, 4—7; XXX, 18—19; XXXV, 17; XXXVI, 9 и др.); но такъ какъ праведные—это вѣрные Завѣту

¹⁰⁶) С. 136. ¹⁰⁷) Ibid. ¹⁰⁸) II. § 17, 127—28. ¹⁰⁹) С. 131.

съ Иеговою члены изъ среды Израиля, и ихъ надменные гонители являются противниками Завѣта, то въ сущности воззрѣніе на гнѣвъ Божій въ псалмахъ не уклоняется отъ воззрѣнія историческихъ и пророческихъ книгъ. Другаго значенія, кромѣ вышеуказаннаго, понятіе гнѣва Божія, по мнѣнію Ричля, не имѣетъ въ Ветхомъ Завѣтѣ. Правда, въ псалмахъ авторы ихъ иногда обращаются къ мысли о гнѣвѣ Божиѣмъ по поводу своихъ прегрѣшеній, но это—только въ немногихъ случаяхъ (Пс. XXXVII, 5—6; XXXVIII, 9; 12; XXXIX, 13.), такъ что отсюда никакъ не слѣдуетъ, что въ Ветхомъ Завѣтѣ мысль о грѣхѣ всегда связывается съ представленіемъ о гнѣвѣ Божиѣмъ¹¹⁰⁾. Во всякомъ случаѣ, утверждаетъ Ричль: „никогда нельзя доказать, что бытописатель наказаніе за грѣхъ первыхъ людей хотѣлъ выставить дѣйствіемъ гнѣва Божія: непосредственно объ этомъ не говорится ни слова“. Но ошибочно выводить эту мысль и косвенно—изъ повѣствованія бытописателя объ исключеніи первой четы изъ непосредственнаго общенія съ Богомъ и назначенія для людей смерти: потому что мысль о гнѣвѣ Божиѣмъ въ Ветхомъ Завѣтѣ всегда связывается съ случаями внезапной и необычайной смерти преступниковъ Завѣта. А эти условія не имѣли мѣста въ судьбѣ первой четы: бытописатель „ни высказываетъ, ни предполагаетъ, что Богъ закончилъ Завѣтъ съ первыми людьми, ни угрожавшая имъ участь смерти, подѣ страхомъ которой они продолжали жить, не соответствуетъ насильственной внезапной смерти“. Наконецъ несправедливо, по мнѣнію Ричля, видѣть символъ гнѣва Божія и въ пламенномъ мечѣ херувима, поставленнаго во вратахъ рая для возбраненія доступа въ него падшимъ людямъ, потому что явленіе Иеговы въ пламени (както: Его предложеніе Израилю въ пустынѣ въ столпѣ огненномъ) прежде всего „служитъ символомъ Его милостиваго присутствія, и только для преступниковъ Завѣта—символомъ гнѣва Божія“¹¹¹⁾. Итакъ, по мысли Ричля, преступленіе первыхъ людей не навлекло на нихъ гнѣва Божія. Къ чему въ концѣ концовъ клонится разсужденіе Ричля, нетрудно понять: ученіе доселѣшней догматики о тяготѣнн гнѣва Божія надъ всѣмъ потомствомъ

¹¹⁰⁾ С. 133.

¹¹¹⁾ С. 129—130.

Адама за его грѣхъ, по мысли Ричля, несостоятельно уже съ точки зрѣнія Ветхаго Завѣта.

Что касается Новаго Завѣта, то тамъ понятіе гнѣва Божія, по взгляду Ричля, уже теряетъ всякое непосредственное значеніе ¹¹²⁾. Въ Новомъ Завѣтѣ даже случаи внезапнаго пораженія смертію преступныхъ членовъ церкви, напр., Ананія и Сапфиры, не поставляются въ связь съ мыслью о гнѣвѣ Божиемъ. Понятіе гнѣва Божія встрѣчается въ новозавѣтныхъ писаніяхъ только въ эсхатологическомъ примѣненіи къ послѣдному суду; такъ это въ посланіяхъ ап. Павла и Апокалипсисѣ: 1 Тес. I, 10; Кол. III, 6; Еф. V, 6; Рим. II, 5—8; Евр. X, 25. 27; Апок. VI, 16—17; XI, 18; XIV, 10; XVI, 19; XIX, 13. Мѣсто 1 Тесс. II, 16 не составляетъ исключенія въ этомъ отношеніи: въ своемъ сужденіи, что на іудеевъ, за ихъ казни христіанству, *ἔθασε ἡ ὀργὴ εἰς τέλος* Апостоль очевидно примѣняется къ тѣмъ эсхатологическимъ пророчествамъ ветхозавѣтныхъ пророковъ, въ которыхъ возвѣщается, что угрожающій грѣшникамъ гнѣвъ Божій не отступитъ отъ нихъ въ великій день суда Господня (Соф. I, 14—18); эсхатологическаго характера, слѣдовательно, и указанное изреченіе ап. Павла. То же нужно сказать, при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла, и относительно извѣстнаго мѣста Рим. I, 18. Мнѣніе, будто указываемое здѣсь апостоломъ откровеніе гнѣва Божія на нечестіе и неправду челоуѣковъ, подавляющихъ истину неправдою, далѣе въ ст. 24—31 излагается какъ фактъ, по мнѣнію Ричля, несправедливо. „Если въ ст. 24—31 описываются дѣйствія открывшагося гнѣва Божія, то остается совершенно непонятнымъ, почему въ ст. 32 обращается вниманіе на особый классъ людей, которые, хотя сознаютъ гнусность вышеуказанныхъ грѣховъ, однако же и сами совершаютъ ихъ и потому также подлежатъ гнѣву Божію“ ¹¹³⁾. А отъ этого класса людей апостоль переходитъ уже къ возвѣщенію конечнаго откровенія гнѣва Божія для тѣхъ, которые не покоряются истинѣ, но предаются неправдѣ (II, 5—8). „Но употребленныя въ этомъ послѣднемъ случаѣ выраженія столь близки къ выраженіямъ въ I, 18, что представляется мыслимою другая возможность—именно, что начинающійся съ I, 19 отдѣлъ

¹¹²⁾ II. § 20 с. 140. § 21. с. 153—4.

¹¹³⁾ С. 145.

простирается до 2, 5, и что только съ 2, 5, опять дѣлается переходъ къ главному положенію въ ст. 18 (1, 18) объ откровеніи гнѣва Божія. А въ II, 5—8 откровеніе гнѣва Божія ясно приурочивается къ послѣднему суду. Въ такомъ случаѣ съ 1, 32 по II, 4 продолжается таже тема, что и въ 1, 19—23¹¹⁴, а „стоящее между этими частями описаніе грѣховности людей (1, 24—31) имѣетъ цѣлію представить то *κατέχειν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ*, а не изобразить *ἀποκάλυψιν τῆς ὀργῆς τοῦ Θεοῦ*, хотя эта грѣховность и выставляется карательнымъ возмездіемъ отъ Бога“¹¹⁴). И такъ „въ Рим. 1, 18 ап. Павелъ понимаетъ гнѣвъ Божій эсхатологически“. Не составляетъ исключенія въ этомъ отношеніи, по мнѣнію Ричля, и мѣсто Еф. II, 3. „Было бы рѣшительнымъ отступленіемъ отъ всего библейскаго пониманія гнѣва Божія, еслибы здѣсь понятіе гнѣва Божія приурочивалось къ наследственному (первородному) грѣху“¹¹⁵). Но на самомъ дѣлѣ въ словахъ апостола, думаетъ Ричль, не заключается такой мысли. „Слово *φύσει*, относящееся къ *τέκνα ὀργῆς*, правда, можетъ указывать на врожденность чего-либо въ отличіе отъ свободнаго произволенія (Гал. II, 15), но это не единственно возможный смыслъ слова. Въ Рим. II, 14 *φύσει* употребляется для означенія свободнаго произволенія, только не направляемаго положительнымъ авторитетомъ, *θέαις*“. Въ этомъ смыслѣ слово *φύσις* употребляется и въ разсматриваемомъ мѣстѣ посланія къ Ефес. то-есть „іудейскіе христіане (по мысли апостола) прежде были чадами гнѣва по ихъ естественной самодѣятельности, тогда какъ по положенію въ завѣтѣ съ Богомъ они были чадами благоволенія Божія“¹¹⁶). И въ этомъ случаѣ понятіе гнѣва Божія употреблено апостоломъ въ эсхатологическомъ значеніи: „еслибы іудейскіе христіане чрезъ обновленіе въ Христѣ (ст. 5.) не отдѣлились отъ сыновъ противленія, то они, подобно этимъ послѣднимъ, (V, 6,) подверглись бы гнѣву Божию на послѣднемъ судѣ“¹¹⁷).—Вообще, въ Св. Писаніи фактъ всеобщаго грѣха, по мнѣнію Ричля, никогда не соединяется съ мыслию о гнѣвѣ Божіемъ. Соотвѣтственно этому въ Св. Писаніи нѣтъ мысли и о какомъ-либо отношеніи гнѣва Божія къ таинству нашего иску-

¹¹⁴) С. 146. ¹¹⁵) С. 147. ¹¹⁶) Ibid. ¹¹⁷) С. 148.

пленія. Извѣстное мѣсто въ евангеліи отъ Іоанна: $\delta \alpha \pi \epsilon \theta \acute{\omega} \nu \tau \omega \upsilon \iota \omega \upsilon \kappa \delta \upsilon \sigma \tau \alpha \iota \tau \eta \nu \zeta \omega \eta \nu \alpha \lambda \lambda ' \eta \delta \omicron \rho \eta \tau \omega \upsilon \Theta \epsilon \omicron \upsilon \mu \acute{\epsilon} \nu \epsilon \iota \epsilon \pi ' \alpha \upsilon \tau \omicron \nu \omicron \nu$ (III, 36.) вовсе не даетъ права для противоположнаго вывода: слово $\mu \acute{\epsilon} \nu \epsilon \iota \nu$ не означаетъ у Іоанна продолженія прежде бывшаго; изъ словъ Иисуса Христа въ евангеліи же отъ Іоанна: „ядущій Мою плоть и пьющій Мою кровь пребываетъ ($\mu \acute{\epsilon} \nu \epsilon \iota$) во Мнѣ и Я въ немъ“ (VI, 56) нельзя выводить, что общеніе между Христомъ и ядущимъ Его плоть... имѣло мѣсто уже прежде этого акта¹¹⁸⁾. Такъ и въ разбираемомъ изреченіи: гнѣвъ Божій *пребываетъ* на невѣрующемъ въ Сына, а не „продолжаетъ оставаться“. „Параллелизмъ же членовъ ($\delta \upsilon \sigma \tau \alpha \iota \mu \acute{\epsilon} \nu \epsilon \iota$) требуетъ и здѣсь мыслить вѣчное изліяніе гнѣва Божія на послѣднемъ судѣ.—Если ссылаются на предсмертное воззваніе І. Христа къ Богу Отцу на крестѣ: Боже мой, Боже мой! для чего Ты Меня оставилъ (Марк. XV, 34.), изъ котораго выводятъ, что І. Христосъ въ моментъ его произнесенія испыталъ на Себѣ всю тяжесть гнѣва Божія, тяготѣвшаго надъ грѣшнымъ человѣчествомъ; то 1) произвольно понимать воззваніе Христа не въ буквальномъ смыслѣ его; 2) а если и допустить, что свое оставленіе Богомъ Отцомъ І. Христосъ считалъ выраженіемъ гнѣва Божія: то это было только его предположеніе, „но чтобы этому предположенію соотвѣтствовалъ дѣйствительный фактъ,—этого ни откуда не видно; напротивъ: изъ воззванія Христа слѣдуетъ противное: ибо кто дерзаетъ призывать Бога какъ своего Отца, тотъ слѣдовательно близокъ къ Богу и не подлежитъ въ этотъ моментъ гнѣву Божію“¹¹⁹⁾.—Вообще, ученіе о совмѣстномъ проявленіи въ актѣ нашего искупленія гнѣва и любви Божіей, по Ричлю, опирается въ сущности, „на догматическое преданіе, которое посредствомъ ложныхъ экзегетическихъ опредѣленій и комбинацій и путемъ заключеній, совершенно чуждыхъ новозавѣтнымъ писателямъ, вносятъ въ текстъ ихъ писаній“¹²⁰⁾. Въ Новомъ Завѣтѣ, какъ сказано, понятіе гнѣва Божія приурочивается лишь къ послѣднему суду. На послѣднемъ же судѣ гнѣвъ Божій предстоить для тѣхъ, которые являются противниками Христа (Кол. III, 6; Рим. IX, 22); напротивъ вѣрующіе, хотя они прежде участвовали во всеобщемъ грѣхѣ, за-

¹¹⁸⁾ С. 152. ¹¹⁹⁾ С. 156. ¹²⁰⁾ II. § 21 с. 155.

ранѣ опредѣлены были не на гнѣвъ, но къ полученію спасенія чрезъ Господа І. Христа* (1 Тесс. V, 9). Если въ Тесс. 1, 10 высказывается мысль, что вѣрующіе избавляются Иисусомъ Христомъ отъ грядущаго гнѣва, слѣд., и вѣрующіе какъ бы представляются подлежащими гнѣву Божію на послѣднемъ судѣ: то „эта мысль высказывается апостоломъ съ до-христіанской точки зрѣнія, по которой изъ факта всеобщаго грѣха слѣдовало, что всѣ люди будутъ подлежать гнѣву Божію“¹²¹⁾.

Такимъ образомъ, свойство правды и святости и способность гнѣва въ ихъ обычномъ пониманіи въ догматикѣ Ричля исключаетъ изъ христіанскаго понятія о Богѣ: такихъ свойствъ не проявилось въ откровеніи Божіемъ во Христѣ, какъ по сознанию самого Христа, такъ и по сознанию Его первобытной церкви. Въ откровеніи во Христѣ Богъ явилъ Себя только какъ любовь: только это понятіе о Богѣ, какъ любви, по взгляду Ричля, можетъ имѣть мѣсто и въ догматикѣ, и его лишь догматика можетъ взять исходнымъ пунктомъ въ рѣшеніи проблемы міра: сотворенія міра, нравственнаго міропорядка и назначенія въ мірѣ людей—съ христіанской точки зрѣнія¹²²⁾. Даже идею личности Божіей, какъ ее, по вышесказанному, слѣдуетъ представлять, нельзя разсматривать какъ самостоятельную, независимую отъ понятія о Богѣ, какъ любви, то-есть нельзя представлять себѣ Бога раздѣльно: воверныхъ, какъ личность вообще, вовторыхъ, въ частности какъ любвеобильную личность. Ибо понятіе личности Божіей „устанавливаетъ только форму для содержанія этого понятія о Богѣ, какъ Любви, и безъ этого содержанія, само по себѣ, оно недостаточно для рѣшенія вопроса о происхожденіи и назначенія міра“. Ключемъ къ рѣшенію этого вопроса служитъ именно христіанское понятіе о Богѣ, какъ Любви.—Любовь, по опредѣленію Ричля, есть воля, которая по сознанию цѣнности извѣстнаго объекта стремится или къ усвоенію его, или къ сподѣшествованію ему въ его собственномъ бытіи“¹²³⁾. Частныя свойства любви, по Ричлю, слѣдующія: 1) объекты ея непременно

¹²¹⁾ С. 150—151. Эта точка зрѣнія нерѣдко прилагается апостоломъ въ первой части посланія къ Рим. напр. 4, 15, 2, 6.

¹²²⁾ III. § 34. с. 255 и д.

¹²³⁾ С. 258.

бываютъ однородны съ любящимъ субъектомъ, именно—духовныя личности; если говорить о любви къ вещамъ, или животнымъ, то понятіе любви въ этомъ случаѣ лишается своего собственнаго значенія; 2) любовь, въ отличіе отъ прихоти, есть постоянное въ своемъ направленіи стремленіе; 3) любовь стремится къ споспѣшествованію личной *цѣли* другого субъекта; для оказанія помощи другимъ въ какихъ-либо случайностяхъ нужна не любовь, а только вообще благорасположеніе, наконецъ 4) любовь тогда только можетъ быть *неуклоннымъ* стремленіемъ къ споспѣшествованію личной цѣли другого, если любящій субъектъ включаетъ эту цѣль въ свою собственную цѣль (Selbstzweck.), то-есть любовь неуклонно стремится къ содѣйствію и соучастію въ индивидуальной цѣли другого личнаго существа съ сознаніемъ необходимаго отношенія этой задачи къ индивидуальной цѣли самого любящаго субъекта ¹²⁴). „При примѣненіи этого понятія о любви къ Богу оказывается, что ни неопредѣленное понятіе міра вообще ни идея естественнаго міра (Naturwelt) не могутъ быть мыслимы объектомъ любви Божіей, потому что здѣсь нѣтъ ничего однороднаго съ Богомъ. Совершенно невозможна поэтому къ употребленію формула, что Богъ сотворилъ міръ по любви, поскольку она допускаетъ мысль, будто Богъ сообщаетъ Себя предметамъ природы и ихъ бытіе полагаетъ для Себя конечною цѣлію. Только въ духовной личности,—одной или многихъ,—можетъ быть полагаемъ объектъ, соотносительной Божественной природѣ“ ¹²⁵). Изъ самаго понятія о любви, конечно, нельзя опредѣлить, созданіе ли одной любимой личности, или множества духовныхъ существъ, слѣдуетъ положить цѣлію Божественной любви. Но намъ данъ уже существующимъ міръ, который нельзя въ данномъ случаѣ игнорировать: въ немъ же обитаетъ множество духовныхъ существъ, какъ членовъ одного рода; ихъ-то и можно бы, пожалуй, признать объектомъ любви Божіей. „Однако при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла, нужно признать, что множество духовныхъ существъ, какъ такое, не можетъ соотвѣтствовать единой Божественной волѣ, не однородно съ нею: въ атрибути множества родъ человѣческой подлѣжитъ тѣмъ условіямъ, въ какихъ су-

¹²⁴) С. 258—259.

¹²⁵) С. 259—60.

ществуютъ роды и виды всѣхъ органическихъ существъ; слѣдовательно какъ множественность, онъ однороденъ съ природою“¹²⁶). „Такимъ образомъ, чтобы родъ человѣческой оказался однороднымъ съ Богомъ, необходимо обнять его, вопреки его естественной множественности, въ атрибутъ единства, отличнаго отъ естественнаго родоваго его единства“¹²⁷). На помощь намъ въ этомъ случаѣ приходитъ исторія: она указываетъ намъ разнообразныя формы *нравственнаго* единенія людей—въ семействѣ, дружбѣ, народности; завершеніемъ же этихъ формъ нравственнаго единенія людей долженъ быть „равноправный союзъ всего человѣчества безъ различія народностей“. Но—историческій фактъ, что идея нравственнаго союза человѣческаго рода нашла свое совершеннѣйшее выраженіе „именно въ христіанской идеѣ царствія Божія“. Эта послѣдняя идея опредѣленно утверждаетъ нравственное единеніе человѣческаго рода, основаніемъ которому должна служить дѣятельность изъ принципа любви къ ближнимъ. Въ этомъ, опирающемся на законъ любви, общеніи всѣхъ людей не ограничивающемся уже рамками семейства, сословія и національности, родъ человѣческой „достигаетъ премірнаго единства, не уничтожаясь при этомъ въ своей естественной множественности“¹²⁸). Царствіе Божіе, какъ конечная цѣль Бога въ мірѣ, и высочайшее благо для обитающихъ въ немъ духовныхъ существъ, именно превышаетъ міръ естественный, какъ и Богъ преміренъ; въ этомъ его (царствія Божія) существенный признакъ. Это сверхъестественное единство человѣческаго рода въ царствіи Божіемъ, заключаетъ Ричль, „настолько соотвѣтствуетъ единству Божественной воли, что въ немъ естественно видѣть объектъ любви Божіей“¹²⁹). Итакъ, Богъ открывается какъ любовь въ томъ, что „Онъ свою личную цѣль полагаетъ въ воспитаніи рода человѣческаго къ царствію Божію, которое составляетъ премірную цѣль, назначеніе и самыхъ людей; Богъ любитъ родъ человѣческой въ этомъ его назначеніи“¹³⁰). Съ точки зрѣнія этого назначенія рода человѣческаго уже рѣшается вопросъ и о происхожденіи міра естественнаго. „Если къ личной цѣли Бога необходимо принадлежитъ сотвореніе многихъ духовныхъ существъ, ихъ соотвѣтствующее воспитаніе и совершенствованіе,

¹²⁶) С. 261. ¹²⁷) С. 262. ¹²⁸) Ibid. ¹²⁹) С. 263. ¹³⁰) Ibid.

въ чемъ Богъ и проявляетъ Себя, какъ любовь: то міръ естественный нельзя считать случайною придачею, а только средствомъ для этой указанной цѣли Божіей¹²¹⁾. Слѣдовательно, и бытіе природы находятъ свое объясненіе „въ волѣ Божіей, полагающей себя, какъ любовь“. Но въ какомъ же отношеніи природа служитъ средствомъ для этой цѣли? Въ томъ, что „нравственное развитіе отдѣльныхъ личностей и ихъ единеніе въ добръ осуществимо только при посредствѣ нашей естественной организаціи“, а развитіе этой послѣдней „предполагаетъ весь сложный механическій, химическій, органическій составъ міра“¹²²⁾. Слѣдовательно, заключаетъ Ричль: „весь міръ, какъ условіе нравственнаго союза духовныхъ существъ, есть несомнѣнно твореніе Божіе для этой послѣдней цѣли“. Такъ примѣняетъ Ричль христіанское понятіе о Богѣ, какъ любви, къ разрѣшенію проблемы міра. Конечно, въ этомъ случаѣ онъ не думаетъ вдаваться въ чистое умозрѣніе, будучи противникомъ его приложенія въ догматикѣ; Ричль хочетъ только ближе уяснить отношеніе между понятіями: о Богѣ, какъ чистой Любви, и—царствіи Божіемъ, какъ конечной цѣли Божіей въ мірѣ, и въ частности—отношеніе втораго понятія къ первому, причемъ въ своей аргументаціи, по его заявленію, онъ опирается на анализъ идеи людской любви¹²³⁾. Названныя же основныя, руководящія для него въ разрѣшеніи проблемы міра, понятія Ричль находитъ въ Откровеніи: „величайшее совершенство откровенія во Христѣ, говоритъ онъ, сказалось именно въ томъ, что оно (откровеніе) явило намъ Бога какъ Любовь, а объектъ его любви,—какъ царствіе Божіе въ церкви новозавѣтной. Черезъ это мы удостоверяемся, что Богъ открытъ намъ въ цѣломъ (im Ganzen), какъ Онъ есть (wie Er ist), хотя частныя пути Его міроуправленія, которыми Онъ насъ ведетъ, непостижимы для насъ“¹²⁴⁾. По мысли Ричля, такимъ образомъ въ понятіи о Богѣ, какъ единой любви, мы познаемъ—и притомъ адекватно—существо Божіе (Wesen; Wesensbestimmung.). Такой взглядъ, конечно наиболѣе соотвѣтствуетъ Ричлевой теоріи познания. По этой послѣдней, существо личности открывается въ направленіи ея воли; такъ и существо Божіе открывается

¹²¹⁾ С. 260. ¹²²⁾ с. 261. ¹²³⁾ с. 264. ¹²⁴⁾ II. § 13. с. 101.

въ Божественной волѣ, какъ любви, направленной къ цѣли царствія Божія. Но тогда какъ личность человѣческая болѣе или менѣе измѣнчива въ своихъ стремленіяхъ, въ чемъ именно сказывается ея несовершенство: въ направленіи Божественной воли не можетъ быть никакихъ остановокъ и уклоненій: Богъ, какъ совершенная личность, есть единая чистая Любовь; потому-то Ричль исключаетъ изъ идеи о Богѣ, познаваемомъ какъ Любовь, тѣ предикаты, которые, еслибы дѣйствительно принадлежали Богу, по его соображенію могли бы задерживать стремленіе любви Божіей къ ея цѣли и вызывать уклоненія въ направленіи Божественной воли. Свойства Бога, какъ Существа Всесовершеннаго, Ричль старается приурочить къ основному понятію о Богѣ, какъ неизмѣнно-любвеобильной волѣ.

Такимъ же характеромъ отличается ученіе Ричля о вѣчности Божіей ¹³⁵). Ричль вооружается противъ обычнаго пониманія вѣчности въ смыслѣ „безначальнаго и безконечнаго существованія“: это понятіе, замѣчаетъ онъ,—„только отрицательное и въ извѣстномъ смыслѣ оно можетъ быть утверждаемо и относительно міра“ ¹³⁶). „Въ самомъ дѣлѣ, въ каждомъ актѣ познанія мы предполагаемъ, что міръ, мировой порядокъ всегда существуетъ, потому что какъ скоро мы положили бы міръ несуществующимъ, должна была бы прекратиться и наша познавательная дѣятельность ¹³⁷). Если же, мысля себя, мы не можемъ въ то же время не мыслить и міра, къ которому мы принадлежимъ, то для нашего представленія міръ дѣйствительно безначаленъ и безконеченъ. Но какъ этотъ выводъ имѣетъ только отрицательное значеніе— что мы не можемъ представить себѣ дѣйствительныхъ признаковъ начальности міра и не можемъ мысленно отвлечься отъ бытія міра: такъ и „понятіе безначальнаго и безконечнаго бытія Божія утверждаетъ только, что мы никакъ не можемъ мыслить Бога несуществующимъ. Но какъ въ примѣненіи къ міру этотъ выводъ свидѣтельствуетъ только объ ограниченности нашей познавательной способности и потому не исключаетъ мысли, что на самомъ дѣлѣ міръ имѣетъ начало: такъ точно возможно было бы допустить, что и Богъ, Котораго мы мыслимъ вѣчнымъ, однако

¹³⁵) § 37. ¹³⁶) с. 277. ¹³⁷) Ibid.

же имѣеть начало Своего бытія“. Итакъ, при обычномъ пониманіи вѣчности „не гарантируется существенное различіе между Богомъ и міромъ“.—Идея вѣчности Божіей, по мнѣнію Ричля, должна быть приурочена именно „къ постоянному и неизмѣнному направленію Божественной воли къ ея цѣли“, и въ такомъ случаѣ она „получаетъ положительное значеніе по сравненію ея съ частнымъ дѣйствованіемъ Бога во времени“. Последнее должно быть признано какъ несомнѣнное, иначе „пришлось бы оспаривать дѣйствительность всего частнаго“. Воля Божія, неуклонно направленная къ цѣли царствія Божія, является и причиною всякаго частнаго бытія, какъ средства для этой цѣли; слѣдовательно, „необходимо признать, что разнообразныя частныя вещи, стоящія между собою во взаимоотношеніи, какъ причина и слѣдствіе, Богъ творить во времени“¹³⁸⁾; такъ что и жизнь міра, поскольку она выражается въ смѣнѣ отдѣльныхъ явленій, „Богъ можетъ созерцать только въ схемѣ времени“¹³⁹⁾. По сравненію съ этимъ частнымъ дѣйствованіемъ Бога во времени, Его вѣчность открывается въ томъ, что „Богъ, какъ всемогущая воля, въ каждомъ отдѣльномъ актѣ творенія и міроуправленія не только всегда въ высочайшей степени сознаетъ и созерцаетъ свою цѣль, но и ея осуществленіе въ длинной цѣпи этихъ частныхъ средствъ“¹⁴⁰⁾. Нѣкоторую аналогію для такого представленія о вѣчности Ричль находитъ въ жизни человѣка. Когда мы намѣчаемъ себѣ извѣстный планъ жизни, намѣчаемъ заранѣе и тѣ средства, которыя употребимъ (можетъ-быть въ теченіе долгаго времени) для осуществленія его: тогда мы, по Ричлю, приобщаемся вѣчности, потому что вѣчность вообще есть господство духа надъ временемъ“¹⁴¹⁾. Однакоже, при нашей зависимости отъ природы и общества и слабости нашей воли, мы, достигнувъ предварительныхъ результатовъ, еще отнюдь не можемъ быть увѣрены въ совершенномъ осуществленіи и всего нашего плана. Вѣчность же Божія сказывается именно въ томъ, что „въ постоянномъ направленіи Божественной воли къ цѣли царствія Божія для Бога не имѣеть значенія время, въ которое Онъ производитъ частныя средства для своей цѣли, иначе: что временное разстояніе Его

¹³⁸⁾ с. 278—279. ¹³⁹⁾ с. 281. ¹⁴⁰⁾ с. 278. ¹⁴¹⁾ III. § 30. с. 219; 279.

предуготовительныхъ твореній отъ осуществленія Его цѣли въ откровеніи—для Него ничего не значить“, не существуетъ: „осуществленіе каждой посредствующей цѣли волею Божіею отражается въ Божественномъ самосознаніи какъ осуществленіе цѣлаго“; въ каждомъ частномъ актѣ своего міроуправленія Богъ „переживаетъ осуществленіе Его цѣли въ цѣломъ“¹⁴²). Въ этомъ понятіи о вѣчности Божіей, по Ричлю, уже содержится отвѣтъ и на вопросъ о томъ: какимъ образомъ царствіе Божіе, изначала составляя цѣль Бога въ мірѣ и объектъ Божественной любви, осуществляется на землѣ только въ опредѣленное время? Для Бога въ отношеніи Его конечной цѣли не существуетъ понятій: прежде и послѣ — сначала и потомъ: Богъ въ каждый моментъ переживаетъ осуществленія ея, такъ что „для пребывающей всегда себѣ равною воли Божіей осуществленіе царствія Божія на землѣ не есть актъ болѣе отдаленный, чѣмъ начальныя предуготовительныя къ нему акты ея творческой дѣятельности“¹⁴³). Слова Апостола, что „Богъ избралъ насъ—церковь царствія Божія—прежде созданія міра“ (Еф. 1, 4.) имѣютъ, по Ричлю, именно тотъ смыслъ, что „конечная цѣль Божія въ мірѣ — царствіе Божіе—существуетъ для Бога независимо отъ произведенія всей совокупности явленій, служащихъ средствомъ къ Его цѣли“¹⁴⁴).— Но если Богъ, какъ вѣчный, вѣчно созерцаетъ осуществленіе царствія Божія, то какъ же, спрашивается, мы, съ своей стороны, должны смотрѣть на всю предшествовавшую основанію царствія Божія на землѣ І. Христомъ исторію міра, частиѣе—человѣчества?

Уже въ виду неоднократныхъ замѣчаній Ричля о частной творческой дѣятельности Бога во времени для цѣли царствія Божія, можно заключить, что Ричль не считаетъ эту исторію безцѣльною въ отношеніи къ царствію Божію. Дѣйствительно, Ричль признаетъ предуготовленіе или воспитаніе рода человеческого къ царствію Божію: „если нравственное единеніе народовъ въ царствіи Божіемъ, говоритъ онъ, составляетъ конечную цѣль Божію въ мірѣ, то неизбѣженъ выводъ, что предшествовавшая осуществленію этой цѣли исторія народовъ стояла въ какомъ-либо цѣлесообразномъ отношеніи къ ней и въ извѣстной степени

¹⁴² с. 280. ¹⁴³) с. 279—80. ¹⁴⁴) Ibid.

положительно предуготовила ея осуществленіе¹⁴⁵⁾ — Положительное предуготовленіе къ царствію Божію, открывшемуся въ Новомъ Завѣтѣ, Ричль прежде всего видитъ въ Ветхомъ Завѣтѣ: здѣсь „едный Богъ—Іегова является Владыкою и Отцомъ избраннаго Имъ народа и блюстителемъ индивидуальной религиозной нравственности, которая соотвѣтствуетъ Его правдѣ“¹⁴⁶⁾. Въ Ветхомъ Завѣтѣ уже выступаетъ и идея царствія Божія, наступленіе котораго, впрочемъ, относилось пророками къ области будущаго; но оно считалось въ Ветхомъ Завѣтѣ удѣломъ одного избраннаго народа, и притомъ понятіе о немъ затемнилось тѣмъ, что съ нимъ соединялось ожиданіе вѣшнихъ благъ для Израиля¹⁴⁷⁾. І. Христосъ выступилъ „въ качествѣ израильскаго пророка“¹⁴⁸⁾ провозвѣстникомъ дѣйствительнаго наступленія царствія Божія, очистилъ понятіе о немъ отъ примѣси національныхъ іудейскихъ предразсудковъ и для самого царствія Божія опредѣлилъ универсальное назначеніе¹⁴⁹⁾. Но именно это универсальное назначеніе царствія Божія въ христіанствѣ предполагаетъ какое-либо положительное подготовленіе къ нему и въ исторіи всего человѣчества. Такое подготовленіе Ричль видитъ въ раннѣйшихъ формахъ нравственнаго союза людей: въ семействахъ, племенахъ, государствахъ и, наконецъ, во всемірномъ Римскомъ государствѣ¹⁵⁰⁾. „Во всѣмъ этимъ послѣдовательнымъ формамъ нравственнаго союза христіанская идея царствія Божія стоитъ частію въ ближайшей аналогіи, частію въ генетической связи, такъ что она не могла бы быть понята, еслибы человѣчествомъ не были пережиты указанные формы союза, и не признано ихъ особое значеніе“. Возможность самостоятельной нравственной дѣятельности, какая указывается для вѣрующихъ въ царствіи Божіемъ, требуетъ отъ человѣческаго общества законнаго уваженія отдѣльной личности; идея нравственнаго союза людей въ царствіи Божіемъ требуетъ для своего осуществленія общности нравственнаго чувства народовъ¹⁵¹⁾. Эти необходимыя для цѣли царствія Божія условія въ жизни людей, выработывались постепенно въ исторіи человѣчества, начиная съ первоначальной формы человѣческаго общества—семьи, наконецъ, въ

¹⁴⁵⁾ III § 38. с. 288. ¹⁴⁶⁾ с. 283. ¹⁴⁷⁾ II § 5. с. 28—29. III § 2. с. 10. ¹⁴⁸⁾ III с. 28. ¹⁴⁹⁾ III § 2. с. 10. с. 290; II с. 20. ¹⁵⁰⁾ III § 38 с. 287. ¹⁵¹⁾ с. 290.

наибольшей степени осуществились въ Римскомъ государствѣ. Римскій народъ реализировалъ у себя идею частнаго права и этимъ сообщилъ своему всемірному царству совершенно иной характеръ сравнительно съ прежними міровыми монархіями, даже сравнительно съ греческими царствами; потому что эллинская государственная идея совершенно подчиняла гражданина государству и „нравственнымъ правамъ отдѣльныхъ семействъ и отдѣльныхъ личностей не удѣляла особаго значенія въ государствѣ“ ¹⁵²).

„Римляне же, при посредствѣ массы частно-правовыхъ институтовъ, сумѣли обезпечить отдѣльнымъ личностямъ ихъ личную самостоятельность и сообщить имъ высшую мѣру правъ даже въ отношеніи къ государству“. Римляне, наконецъ, введя особый правовой порядокъ и для покоренныхъ народовъ, ограничились предразсудокъ древности, что всякій чужеземецъ есть врагъ и, какъ такой, безправенъ. Такимъ образомъ во всемірномъ Римскомъ государствѣ „народы могли придти къ сознанию своего единства, какъ членовъ человѣчества“. „Результаты всемірнаго римскаго владычества, заключаетъ Ричль, достаточно важны, чтобы въ нихъ видѣть положительное предуготовленіе человѣчества къ нравственной идеѣ христіанства“, хотя при этихъ плодахъ гуманности въ древнемъ мірѣ оставалось явленіе рабства, „кабъ источникъ всякой безнравственности“ ¹⁵³).

Доселѣ мы видѣли, какъ понятіе о Богѣ, какъ единой Любви, неуклонно направленной къ цѣли царствія Божія, Ричль примѣняетъ къ разрѣшенію проблемы міра. Въ заключеніе своего ученія о Богѣ Ричль хочетъ показать достаточность понятія о Богѣ, какъ единой Любви, для объясненія факта искупленія людей, которое составляетъ необходимое условіе для осуществленія царствія Божія.—Богъ любитъ родъ человѣческій въ его идеальномъ предназначеніи въ царствіи Божіемъ, потому что любовь всегда имѣетъ въ виду высшую идеальную задачу любимой личности и стремится къ ея осуществленію ¹⁵⁴). „Слѣдовательно, если Богъ вѣчно любитъ церковь царствія Божія (Еф. 1, 4, 6), то Онъ всегда любитъ и имѣющія войти въ нее отдѣльныя личности, поскольку Онъ опредѣлялъ воспринять ихъ въ царствіе Божіе.

¹⁵²) С. 289. ¹⁵³) Ibid. ¹⁵⁴) III. § 39 с. 297.

Если эти люди — грѣшники, то Богъ любить и грѣшниковъ въ отношеніи ихъ идеальнаго предназначенія, для котораго Онъ ихъ избралъ. Нельзя понять, продолжаетъ Ричль, почему грѣхъ долженъ сдѣлать немислимымъ такое положеніе дѣла¹⁵⁵. Дѣйствительно, по Библии, грѣхъ вообще—не составляетъ объекта гнѣва Божія (съ этою мыслию Ричля мы уже знакомы); равнымъ образомъ, откровеніе Любви Божіей въ Новомъ Завѣтѣ не поставляется въ новозавѣтныхъ писаніяхъ въ зависимости отъ удовлетворенія правдъ Божіей со стороны грѣшнаго человечества. „Напротивъ: по христіанскому воззрѣнію, величіе Бога проявляется въ томъ, что Онъ оказываетъ благодѣянія людямъ даже и какъ врагамъ своимъ, и въ этомъ отношеніи Богъ поставляется примѣромъ для людей“¹⁵⁶). Итакъ, изъ понятія о Богѣ, какъ чистой любви, по Ричлю: „мыслимо безъ противорѣчія“ искупленіе людей, „какъ средство для утвержденія царствія Божія“¹⁵⁷).

Теперь въ слѣдующей главѣ нашего изложенія укажемъ, какъ Ричль раскрываетъ необходимость искупленія людей, прощенія ихъ грѣховъ, для цѣли царствія Божія.

III.

Сужденіе Ричля о необходимости искупленія людей или прощенія ихъ грѣховъ для цѣли царствія Божія.

Необходимость искупленія людей, по Ричлю, опредѣляется тѣмъ назначеніемъ, какое указывается для людей въ царствіи Божіемъ и противоположнымъ этому ихъ назначенію фактомъ грѣха въ родѣ человѣческомъ¹⁵⁸). Такимъ образомъ намъ слѣдуетъ теперь изложить сужденіе Ричля о назначеніи людей въ царствіи Божіемъ и о грѣхѣ, какъ препятствіи къ осуществленію этого ихъ назначенія, съ соотвѣтствующимъ его выводомъ касательно необходимости искупленія людей для цѣли царствія Божія.

Какъ мы выше видѣли, Ричль разсматриваетъ царствіе Божіе, какъ нравственный, основанный на всеобщей дѣятельности изъ

¹⁵⁵) С. 297—300. ¹⁵⁶) С. 296. ¹⁵⁷) С. 303. ¹⁵⁸) III. § 54 с. 492; § 59 с. 298.

принципа любви къ ближнимъ, союзъ человѣческаго рода, въ которомъ послѣдній достигаетъ премирнаго единства и потому — однородности съ Богомъ. „Этотъ экстенсивно и интенсивно универсальный союзъ человечества, говоритъ Ричль, можетъ не иначе осуществиться, какъ чрезъ дѣла, внѣшнюю дѣятельность и рѣчь“ ¹⁵⁹⁾. „Систему же необходимыхъ здѣсь частныхъ правилъ, предначертаній и поступковъ заключаетъ въ себѣ нравственный законъ“, сообщенный человѣку Богомъ ¹⁶⁰⁾. Такимъ образомъ нравственный законъ имѣетъ обязательное значеніе для цѣли царствія Божія, и отсюда слѣдуетъ „его абсолютная обязанность для членовъ царствія Божія“ ¹⁶¹⁾. Но сила, которою приводится въ движеніе нравственный законъ, которая „является побужденіемъ къ познанію всѣхъ коренищихся въ немъ частныхъ нравственныхъ правилъ“ и которая дѣйствительно созидаетъ нравственный союзъ всего человечества, есть именно любовь къ ближнимъ ¹⁶²⁾. Это потому, что любовь исключаетъ всё не только грубое, но и тончайшіе эгоистическіе мотивы въ стремленіяхъ и дѣятельности людей и не отдѣльных только личностей, а и цѣлыхъ семействъ, сословій и государствъ; во всѣхъ послѣднихъ указанныхъ формахъ нравственного союза людей наряду съ возможною относительно доброю стороною дѣятельности могутъ существовать и поводы ко грѣху: ибо помимо случаевъ чисто личнаго эгоизма, духъ семейства можетъ вооружаться противъ сословнаго интереса, а послѣдній противъ интереса государственнаго, наконецъ, національное тщеславіе и властолюбіе вызываютъ нарушенія правъ другихъ народовъ. Напротивъ, принципъ всѣхъ объемлющей любви, какъ такой, исключая эгоизмъ во всѣхъ его видахъ, уничтожаетъ тѣмъ самымъ и всѣ преграды къ осуществленію единаго нравственного союза всѣхъ людей, всего человѣческаго рода; „будучи совмѣстно объективнымъ и субъективнымъ закономъ царствія Божія, онъ утверждается на той мысли, что всѣ люди, какъ духовныя существа, взаимно равны и равноцѣнны“ ¹⁶³⁾. Въ дѣятельности изъ принципа всѣхъ объемлющей любви находитъ слѣдовательно свое совершенное осуществленіе и нравственный законъ, потому что „свойство и достоинство нравственного закона откры-

¹⁵⁹⁾ III. § 53 с. 473. ¹⁶⁰⁾ Ibid. ¹⁶¹⁾ § 39 с. 297. ¹⁶²⁾ II. § 6, с. 40; III. § 31, с. 274. ¹⁶³⁾ § 53 с. 474—5.

вается въ томъ, что конечная цѣль, съ которою онъ сообразованъ, возвышается надъ естественными условіями духовной жизни, а принципъ всѣхъ объемлющей любви именно настолько ограничиваетъ влеченія естественнаго родства: фамилнаго, сословнаго, національнаго, что послѣднія уже не препятствуютъ единенію людей; при общеніи съ членами своего семейства, сословія и народа естественное доброжелательство къ нимъ идеализируется (idealisiert) сознаниемъ общаго достоинства всѣхъ людей¹⁶⁸⁾. Такимъ образомъ, „конечная цѣль универсальнаго царствія Божія“ съ соотвѣствующимъ ей принципомъ дѣятельности, руководимой любовью къ людямъ, „должна быть воспринята“ во всѣ частныя формы нравственнаго общенія людей и служить здѣсь „высшимъ мотивомъ“ всякой нравственной дѣятельности; такъ что всѣ частныя блага въ царствіи Божіемъ подводятся подъ это высшее благо¹⁶⁹⁾. Въ этомъ своемъ ученіи о нравственномъ назначеніи людей въ царствіи Божіемъ Ричль, замѣтно, примыкаетъ къ Канту, чего онъ и самъ не скрываетъ¹⁷⁰⁾; идея нравственнаго союза людей, какъ царствія Божія, идея нравственнаго закона, какъ абсолютно обязательнаго для членовъ царствія Божія,—эти идеи Ричля напоминаютъ идеи Канта. Далѣе, Ричль слѣдя Канту утверждаетъ и нравственную свободу и автономію человѣческой воли въ царствіи Божіемъ. Ап. Іаковъ мыслить христіанскій нравственный законъ именно какъ законъ свободы, какъ скоро христіанинъ обращается къ нему съ внутреннимъ расположеніемъ и вниманіемъ и пребываетъ ему вѣрнымъ¹⁷¹⁾. Въ самомъ дѣлѣ, по Ричлю „человѣческая воля, направленная въ христіанствѣ въ конечной цѣли царствія Божія, превышающей всѣ низшіе и частныя мотивы нравственной дѣятельности, являетъ высшую степень свободы, какъ вслѣдствіе независимости мотива ея дѣятельности отъ естественныхъ условій индивидуальной и общественной жизни, такъ и вслѣдствіе того, что она (воля) руководствуется свободнымъ познаниемъ нравственнаго закона, причемъ свободно его примѣняетъ въ каждомъ частномъ случаѣ нравственной дѣятельности“¹⁷²⁾. Эта нравственная автономія „особенно необходима въ виду того, что законъ всѣхъ объемлющей любви вообще не можетъ быть

¹⁶⁸⁾ Ibid. с. 478. ¹⁶⁹⁾ С. 474; 478; § 41, с. 211. ¹⁷⁰⁾ § 54, с. 491. ¹⁷¹⁾ С. 487.
¹⁷²⁾ Ibid.

раскрыть въ формѣ статута общихъ предписаній, такъ какъ онъ прежде всего направляется не на дѣйствія, а на внутреннее расположеніе. Божественный авторитетъ нравственнаго закона не вводитъ въ этотъ послѣдній признакъ гетерономіи, потому что нравственный законъ, какъ сказано, не имѣетъ характера статута, съ которымъ связывается указанный признакъ (гетерономія), и потому что онъ исключаетъ всѣ эгонстическіе расчеты на одно только личное счастье и награду¹⁷³⁾.—Но если эту нравственно свободную, автономную дѣятельность въ царствіи Божіемъ „разсматривать всесторонне т. е. и съ точки зрѣнія религиозной идеи“: то всякій членъ царствія Божія, который сознаетъ себя свободнымъ въ своей дѣятельности¹⁷⁴⁾, необходимо долженъ въ то же время нераздѣльно мыслить себя во всемъ объемѣ своей самодѣятельности зависимымъ отъ Бога. Потому что царствіе Божіе, въ которомъ мы достигаемъ нравственной свободы, какъ объектъ любви Божіей, составляетъ личную цѣль Самого Бога, слѣд., какъ цѣлое, всегда зависимо отъ Бога¹⁷⁵⁾. Такимъ образомъ, по мнѣнію Ричли, съ его точки зрѣнія безъ труда рѣшается величайшій богословскій вопросъ о совмѣстности нравственной свободы съ религиозною зависимоścią отъ Бога: совершенная нравственная свобода, какъ законъ царствія Божія, уже тѣмъ самымъ предполагаетъ зависимость его членовъ отъ Бога.

Наряду съ указаннымъ нравственнымъ назначеніемъ, членамъ царствія Божія въ христіанствѣ опредѣляется и высшее религиозное благо: вѣчная жизнь въ упованіи на Бога, составляющая прямое слѣдствіе оправданія (Рим. VIII, 10)¹⁷⁶⁾. Ричль возстаетъ противъ взгляда на вѣчную жизнь, какъ на жизнь исключительно будущую. Правда новозавѣтные писатели относятъ вѣчную жизнь главнымъ образомъ къ загробному бытію и рассматриваютъ ее болѣе какъ предметъ чаянія: „но элементъ будущей вѣчной жизни ясно указывается ими въ духовномъ опытѣ настоящей жизни, въ актахъ духовной радости, блаженства, чувствѣ превозвышенности надъ всѣмъ земнымъ“ (Іак. 1, 9—12; 1 Петр. 1, 5—9; Евр. VI, 5; Рим. VIII, 10; Іоан. III, 14; V, 11—13). Апостолъ же Павелъ положительно утверждаетъ наступленіе особой жизни вслѣдствіе оправданія насъ во Христвѣ: „если Христосъ въ васъ, то тѣло

¹⁷³⁾ Іак. 1, 25. ¹⁷⁴⁾ III. § 36 с. 273; 270. ¹⁷⁵⁾ III. § 52.

мертво для грѣха, но духъ живъ для праведности“ (Рим. VIII, 10). „Религіозное значеніе жизни, говоритъ Ричль, опредѣляется на обѣихъ ступеняхъ библейской религіи (ветхоз. и новозав.) соотвѣтственно особому значенію этого атрибута для Бога: живой Богъ—это многозначачій признакъ для противоположенія истинной религіи религіямъ естественнымъ: въ послѣднихъ божеество не противопоставляется природѣ. Живой же Богъ—это духовная самоопредѣляющая себя Личность, располагающая своими цѣлями и твореніями, и слѣдовательно, отличная отъ нихъ. Жизнь (вѣчная), какъ религіозное назначеніе для чтилелей Бога, выражаетъ поэтому, „нормальность бытія, достигаемую тѣмъ, что человекъ при извѣстныхъ, установленныхъ отъ Бога, условіяхъ пребываетъ въ зависимости отъ Него и стремится къ Нему“¹⁷¹⁾. Въ христіанствѣ „увѣренность въ вѣчной жизни нераздѣльна съ признаемъ и усвоеніемъ указанной Сыномъ Божиимъ цѣли (царствія Божія)“¹⁷²⁾. Если въ Ветхомъ Завѣтѣ съ понятіемъ о жизни предъ Лицемъ Бога соединилось ожиданіе внѣшнихъ благъ для избраннаго народа, то въ христіанствѣ вѣчной жизни усвоается чисто духовный характеръ съ исключеніемъ земныхъ благъ: „кто хочетъ душу свою сберечь, говоритъ Іисусъ Христосъ, тотъ потеряетъ ее, а кто потеряетъ ее ради меня и евангелія, тотъ сбережетъ ее“ (Мрк. VIII, 35).—Но жизнь въ общеніи съ Богомъ, въ упованіи на Бога и подъ покровительствомъ Божиимъ, продолжаетъ Ричль, какъ религіозная, имѣть непосредственное отношеніе и къ положенію человекъ въ мірѣ¹⁷³⁾. „Поскольку вѣрующіе въ христіанствѣ исповѣдуютъ Бога, какъ Творца и Владыку міра, какъ своего Отца, себя же сознаютъ частію міра: нужно ожидать положительнаго удостовѣренія, что жизнь въ Богѣ влечетъ за собою независимость отъ обычной естественной условженности бытія“¹⁷⁴⁾. Дѣйствительно, каждый членъ царствія Божія въ христіанствѣ, при своей естественной обусловленности міромъ, получаетъ однако значеніе „цѣлаго“, въ своемъ родѣ, „цѣлаго“, возвышающагося надъ цѣлымъ міра¹⁷⁵⁾. Такое духовное возвышеніе надъ міромъ возможно для христіанина уже по нравственной сторонѣ христіанства. По идеѣ уни-

¹⁷¹⁾ Ibid. с. 463. ¹⁷²⁾ Ibid. ¹⁷³⁾ Припомнимъ взглядъ Ричля на религію. ¹⁷⁴⁾ С. 464. ¹⁷⁵⁾ С. 465.

версальнаго нравственнаго царствія Божія, превосходящаго всѣ естественныя и частныя условія и границы человѣческаго общества, человѣчество становится „духовнымъ цѣлымъ“, возвышающимся надъ міромъ; слѣд., „и для каждаго отдѣльнаго члена царствія Божія открывается возможность быть „цѣлымъ“ въ своемъ родѣ въ качественномъ значеніи“¹⁷⁶). Но эта же возможность представляется христіанину и въ вѣчной жизни, когда онъ „въ общеніи съ истиннымъ Богомъ сознаетъ себя „цѣлымъ“, превышающимъ міръ, проявляя духовное достоинство своей личности во владычествѣ надъ всѣми искушеніями, исходящими отъ естественнаго міра“¹⁷⁷). Такъ, по ученію ап. Іакова, въ направленіи нашей воли къ Богу, какъ неизмѣняемому Отцу, отъ Котораго исходитъ всякое благо (1, 17), Который какъ Отецъ Господа нашего Ісуса Христа, требуетъ отъ насъ твердаго упованія на Него (1, 5; II, 1.), мы превозносимся надъ міромъ. Ибо превосходство, которымъ христіанинъ хвалится и въ своемъ уничиженіи, т. е. подвергаясь преслѣдованіямъ (1, 9), отличаетъ его отъ дѣйствительно уничиженнаго богатаго, который погибаетъ, какъ трава отъ зноя (1, 10—11).

Оба названныя назначенія, указываемыя людямъ въ царствіи Божіемъ—нравственное и религиозное, по разумѣнію Ричля, однородны. Конечная цѣль, управляющая дѣятельностію христіанина (царствіе Божіе, какъ высочайшее нравственное благо), такъ же „премірна“, какъ „премірно“ положеніе его въ вѣчной жизни, „когда на внутреннее расположеніе его духа не оказываетъ вліянія ни контрастъ между благоденствіемъ и бѣдствіями, ни пережѣны въ окружающей жизни, ни возможныя гоненія со стороны сильныхъ“¹⁷⁸). Однородны оба направленія христіанской жизни „и по ихъ общему основанію—въ идеѣ премірнаго мнлостиваго и помогающаго намъ Бога“¹⁷⁹). Слѣдовательно, „если христіанинъ въ чувствѣ духовнаго господства надъ міромъ приобщается вѣчной жизни и блаженства: то и дѣятельность во имя премірной цѣли царствія Божія необходимо заключаетъ въ себѣ блаженство. Поэтому ап. Іаковъ совершенно правъ, говоря, что исполнитель закона свободы блаженъ въ своемъ дѣйствованіи (1, 25)“¹⁸⁰). Далѣе обѣ стороны христіанской жизни, по Ричлю, состоятъ и

¹⁷⁶) Ibid. ¹⁷⁷) С. 466. ¹⁷⁸) § 53, с. 478. ¹⁷⁹) С. 479. ¹⁸⁰) Ibid.

во взаимодействіи между собою. „Чтобы твердо запечатлѣть въ своемъ сознаніи конечную цѣль царствія Божія и поступать сообразно съ нею, нужно имѣть то радостное настроеніе духа, которое преодолеваетъ гнетущую силу зла, нужно имѣть спокойный взглядъ на будущее, быть независимымъ отъ общественныхъ предразсудковъ. Наоборотъ: дѣятельность во имя царствія Божія необходима для засвидѣтельствованія чрезъ нераздѣльное съ нею блаженство, что вѣчная жизнь и въ собственно религіозномъ самоопредѣленіи не есть какое-либо пассивное состояніе, но необходимо связывается съ дѣятельностію“¹⁸¹⁾. Но если, такимъ образомъ, религіозная и нравственная стороны христіанской жизни однородны вообще и стоятъ во взаимодействіи между собою, то „въ принципѣ все же религіозныя функціи: упованія на Бога, смиренія и терпѣнія, сообщающія вѣрующему духовное господство надъ міромъ, имѣютъ первенство предъ цикломъ нравственныхъ функцій, въ которыхъ христіанинъ непосредственно посвящаетъ себя людямъ; потому что христіанство прежде всего есть религія вообще, и въ частности — специфически нравственная религія“.

Итакъ, по сужденію Ричля, христіанство опредѣляетъ членамъ царствія Божія двойственное назначеніе, религіозное и нравственное: вѣчную блаженную жизнь въ упованіи на Бога и духовномъ господствѣ надъ міромъ и затѣмъ дѣятельность изъ принципа всѣхъ объемяющей любви во имя нравственнаго единенія чело-вѣчества въ царствіи Божіемъ. Но осуществленіе этого высокаго назначенія было бы невозможно для людей при всеобщности грѣха въ родѣ человѣческомъ.—Разсмотримъ теперь ученіе Ричля о грѣхѣ.

Какъ на источникъ въ ученіи о грѣхѣ, Ричль указываетъ исключительно на св. Писаніе Новаго Завѣта¹⁸²⁾. По руководству же Новаго Завѣта, понятіе о грѣхѣ, его природѣ и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ можетъ быть составлено, утверждаетъ Ричль: „только при противоположеніи грѣха тому высочайшему благу, которое сообщается людямъ въ христіанствѣ“, ибо вообще „представленіе о грѣхѣ можно сдѣлать только при сопоставленіи его съ добромъ“¹⁸³⁾. Другаго пути, помимо этого, въ ученіи о

¹⁸¹⁾ С. 480. ¹⁸²⁾ III. § 40 с. 305. ¹⁸³⁾ Ibid. с. 305—306.

грѣхъ съ христіанскою точкою зрѣнія, по Ричлю, не можетъ быть. Поэтому Ричль возстаетъ противъ сужденія о грѣхѣ съ точки зрѣнія первоначальнаго совершенства первыхъ людей и отвергаетъ даже самую мысль объ *justitia originalis* этихъ послѣднихъ до ихъ паденія. „Въ первоизвѣстіи книги Бытія, говоритъ Ричль, частію нѣтъ никакого слѣда обычной характеристикѣ первыхъ людей въ ихъ невинномъ состояніи, частію выступаетъ даже противоположное. Мысль объ *justitia originalis* чужда и ап. Павлу, знатому писанію, поскольку его сравненіе между первымъ и вторымъ Адамомъ отнюдь не показываетъ, чтобы первый Адамъ былъ первоначально подобенъ второму (I Кор. XV, 45—47). Богословіе же, которое переноситъ состояніе, возможное для человѣка только въ христіанствѣ, уже къ началу рода человѣческаго, заключаетъ въ себѣ тотъ важный недостатокъ, что личность Христа въ такомъ случаѣ оказывается случайнымъ явленіемъ въ исторіи человѣчества. Потому что Христосъ при такой точкѣ зрѣнія является только представителемъ божественнаго противо-дѣйствія грѣху; если же грѣхъ случаенъ и ненормаленъ въ исторіи человѣчества, то такое же заключеніе придется сдѣлать и относительно личности Христа“¹⁹⁴). И такъ, по Ричлю: „и догматическое ученіе о грѣхѣ должно быть построено на основаніи не библейской исторіи творенія, а того назначенія, которое указывается людямъ въ царствіи Божіемъ“¹⁹⁵); грѣхъ долженъ быть рассматриваемъ, какъ противоположность этому ихъ назначенію¹⁹⁶). А такъ какъ назначеніе людей въ царствіи Божіемъ—двойственное: религиозное и нравственное, то „и въ понятіи грѣха поэтому также слѣдуетъ различать двѣ стороны“: по сравненію съ религиозною стороною христіанскаго идеала—грѣхъ есть отсутствіе или недостатокъ упованія на Бога, равнодушіе или даже вражда къ Богу, а по сравненію съ нравственнымъ идеаломъ христіанства—эгоистичность стремленій человѣка¹⁹⁷). Далѣе Ричль рассматриваетъ грѣхъ главнымъ образомъ съ послѣдней „противо-нравственной его стороны, какъ фактической по преимуществу.

Грѣхъ, по сужденію Ричля: „не есть отрицаніе добра вообще“, но онъ выражается въ стремленіи къ низшимъ, второстепеннымъ

¹⁹⁴) с. 307. ¹⁹⁵) с. 308. ¹⁹⁶) с. 306, 309. ¹⁹⁷) с. 311.

благамъ, безъ подведенія ихъ подъ высочайшее благо; и въ этомъ случаѣ оказываетъ фактическое противодѣйствіе добру. Примѣрами грѣха въ такомъ родѣ могутъ служить: эгонстичный патриотизмъ, сословное самолюбіе и пр.; въ этихъ формахъ грѣха имѣется въ виду „частное нравственное благо“, но онѣ стоятъ въ противорѣчій съ универсальною нравственною идеею ¹⁹⁸). Противопоставляя далѣе грѣхъ царствію Божію, какъ высочайшему благу, Ричль заявляетъ, что „грѣхъ не можетъ быть полагаемъ ни въ сферѣ индивидуальной жизни (какъ думалъ Пелагій), ни въ человечествѣ, рассматриваемомъ въ его родовомъ единствѣ. Субъектомъ грѣха скорѣе служитъ человечество, какъ сумма всѣхъ отдѣльныхъ личностей, поскольку эгонстическія стремленія каждаго индивидуума, приводящія его въ многоразличныя столкновенія съ другими людьми, направляются въ извѣстной степени къ противоположности добра и ведутъ къ общенію отдѣльныхъ личностей во злѣ“ ¹⁹⁹). Уже изъ этихъ словъ Ричля можно видѣть, что онъ рассматриваетъ всеобщій въ родѣ человеческомъ грѣхъ только въ его фактической всеобщности, но не допускаетъ естественной, прежде всего наследственной грѣховности всѣхъ людей. Дѣйствительно Ричль вооружается противъ ученія о первородномъ грѣхѣ, его переходѣ естественнымъ путемъ отъ Адама на всѣхъ его потомковъ и слѣдовательно уже о врожденной грѣховности всѣхъ людей.

Въ Новомъ Завѣтѣ, по взгляду Ричля, „грѣхъ отнюдь не представляется, какъ нѣчто врожденное человѣку“, и полагается вообще, „какъ активная вражда противъ Бога (Рим. V 10; Еф. II, 16; Кол. 1, 21 и др.) ²⁰⁰) и прощеніе грѣховъ всѣхъ новозавѣтныхъ писатели относятъ къ множественности проступковъ и преступленій, представляемыхъ въ формѣ отдѣльныхъ дѣйствій: это видно изъ Мрк. II, 5—10; III, 28; XI 25—26; Лук. VII, 41—43; Мѣ. VI, 12—15; 2 Кор. V, 19; Рим. IV, 8; Кол. I, 14; II, 13; Еф. I, 7; Евр. I, 3; II, 17; IX, 14; I Иоан. II, 2; III, 5; IV, 10; Дѣян. XIII, 38—39; I Петр. I, 18. Мысль, будто ученіе о первородномъ грѣхѣ содержится въ св. Писаніи, по мнѣнію Ричля „явилась вслѣдствіе неправильнаго толкованія отдѣльныхъ изреченій Писанія“ ²⁰¹). Что личная исповѣдь псалмопѣвца въ

¹⁹⁸) с. 314. ¹⁹⁹) Ibid. ²⁰⁰) с. 304. ²⁰¹) с. 320.

Пс. L (50), 7 не можетъ служить основаніемъ для какой либо всеобщей догматической истины, это очевидно¹⁹²⁾. Въ извѣстномъ мѣстѣ посланія къ Римл. V, 12 ап. Павелъ по мнѣнію Ричля, „не говоритъ, что всѣ согрѣшили въ лицѣ Адама; и судя по грамматической и риторической формѣ его рѣчи, онъ столь же далекъ отъ этой мысли, какъ и отъ вывода, что всѣ потомки Адама вступаютъ въ жизнь съ грѣховною склонностію и высшею степенью виновности. Чтò дѣйствительно разумѣлъ Апостолъ, высказывая свое положеніе и параллельное ему въ ст. 19, нельзя съ достовѣрностію опредѣлить“. Но въ такомъ, случаѣ и ученіе о первородномъ грѣхѣ на немъ не можетъ быть основываемо, „потому что догматы должны утверждаться на безспорныхъ изреченіяхъ св. Писанія“. Изъ образа же рѣчи апостола, по Ричлю, „ясно напротивъ, что онъ вовсе не говоритъ о перенесеніи грѣха Адама на его потомковъ и наслѣдованіи этими послѣдними, путемъ рожденія, грѣховной склонности; онъ именно не высказываетъ, чтобы грѣхъ распространился въ родѣ человѣческомъ какимъ-либо инымъ путемъ, кромѣ активнаго согрѣшенія всѣхъ потомковъ Адама“¹⁹³⁾. Слова ἐφ' ᾧ Ричль относитъ не къ Адаму, а къ δάνατος и толкуетъ изреченіе апостола слѣдующимъ образомъ „ап. Павелъ положительно высказываетъ только то, что вслѣдствіе одного преступленія Адама, по Божественному опредѣленію смерть была назначена въ видѣ наказанія для всѣхъ потомковъ Адама (ст. 15—16.); такъ что прегрѣшеніе каждаго человѣка совершается уже при дѣйствіи закона смерти“ (ἐφ' ᾧ). Ибо всѣ потомки Адама еще до ихъ личныхъ прегрѣшеній въ очахъ Божіихъ—суть грѣшники“. Болѣе этого, по Ричлю, мы не имѣемъ права выводить изъ словъ Апостола и во всякомъ случаѣ не имѣемъ права „примѣнять къ его словамъ гипотезу естественной передачи грѣха по наслѣдству отъ Адама къ его потомству“¹⁹⁴⁾. И съ раціональной точки зрѣнія ученіе о первородномъ грѣхѣ представляется Ричлю несостоятельнымъ. Отвѣтственность за грѣхъ, которую мы сами признаемъ, основывается на идеѣ самобытнаго развитія нашей воли, чѣмъ именно „исключается та возможность, чтобы частныя дѣйствія нашей воли были только акцидентомъ нудящей силы врожденной склонности“¹⁹⁵⁾. Затѣмъ:

¹⁹²⁾ Ibid. ¹⁹³⁾ с. 321—322. ¹⁹⁴⁾ с. 328. ¹⁹⁵⁾ III, с. 313—316. ;

во всѣхъ его степеняхъ, Ричль называетъ въ противоположность царствію Божию „царствомъ грѣха“²⁰⁰⁾ и это послѣднее понятіе предлагаетъ взаимнѣ ученія о первородномъ грѣхѣ²⁰⁰⁾.

Доселѣ мы разсмотрѣли ученіе Ричля о сущности грѣха и его происхожденіи въ родѣ человѣческомъ. Теперь слѣдуетъ указать его взглядъ на природу грѣха (главнымъ образомъ со стороны отношенія къ нему Бога).

Обращаясь къ Новому Завѣту, Ричль находитъ, что тамъ различаются двѣ степени грѣховности: одна, на которой въ человѣкѣ „сохраняется нравственное расположеніе къ раскаянію и полученію прощенія“, и къ грѣхамъ этой категоріи прилагается предикать ἄγνοια (невѣдѣніе): 1 Петр. 1, 14; Евр. XIV, 18; дѣян. XVII, 30; 1 Тим. 1, 13:²⁰¹⁾ другая же — крайняя степень — это „конечное ожесточеніе противъ высочайшаго блага, открывшагося во Христѣ“, и здѣсь уже возможность прощенія исключается, напротивъ: стоящіе на этой степени грѣховности осуждаются на конечную гибель (Мрк. VIII, 33; Мѣ. XII, 39—43; XIII, 49—50; VIII, 22; Иоан. IX, 41; XV, 22—24.)²⁰²⁾. Взглядъ на всю совокупность грѣха, подлежащаго прощенію, какъ на невѣдѣніе, по Ричлю, проходитъ чрезъ весь Новый Завѣтъ. Такъ, прежде всего, І. Христосъ свое прошеніе къ Богу Отцу о помилуваніи распявшихъ Его мотивировалъ тѣмъ, что они не знаютъ, что дѣлаютъ (Лук. XXIII, 34). Грѣхамъ, которые прощаются, І Христосъ противопоставляетъ одинъ родъ грѣха, для котораго невозможно прощеніе: это худа на Св. Духа (Мрк. III, 28—30). А ап. Петръ объясняетъ невѣдѣніемъ и то враждебное отношеніе, въ которое стали ко Христу іудеи и ихъ начальники (дѣян. III, 17—19). Онъ же опредѣляетъ грѣхъ, отъ котораго искуплены вѣрующіе, какъ невѣдѣніе и заблужденіе (1 Петр. 1, 14; II, 25.); напротивъ грѣхъ непокоренія, который заслуживаетъ осужденія, полагается имъ исключительно „въ конечномъ отверженіи откровенія во Христѣ (II, 7—8; IV, 17)“²⁰³⁾. Что авторъ посланія къ Евреямъ²⁰⁴⁾ разсматриваетъ грѣхъ, отъ котораго Христосъ искупилъ насъ

²⁰⁰⁾ с. 314.

²⁰¹⁾ II. с. 241.

²⁰²⁾ II. § 38; III. с. 350.

²⁰³⁾ II с. 243.

²⁰⁴⁾ Ричль, подобно многимъ протестантскимъ богословамъ, считаетъ посланіе къ Евреямъ принадлежащимъ ап. Павлу.

своею крестною жертвою, какъ невѣдѣніе, — это слѣдуетъ изъ того, что онъ сопоставляетъ жертву Христову съ жертвами ветхозавѣтными, которыя приносились за грѣхи невѣдѣнія (V, 2; IX, 7.) Въ 1 Іоан. V, 16 не подлежащимъ прощенію называется только грѣхъ смертный. Наконецъ, по мысли ап. Павла: „вѣрующіе, хотя они въ своей прежней жизни по плотскимъ похотямъ и были подобны тѣмъ, которые теперь, какъ сыны противленія, подлежатъ власти діавола: однако же находились только во вѣншнемъ общеніи съ этими послѣдними, поскольку они (вѣрующіе) изъяты изъ своего грѣховнаго состоянія чрезъ оживотвореніе ихъ во Христа (Еф. II, 2; IV, 18.)“ ²⁰⁵⁾ Въ посланіи въ Рим. грѣхъ человѣческій, даже поскольку онъ подлежитъ искупленію, изображается повидимому въ такихъ мрачныхъ чертахъ, которыя не соотвѣтствуютъ понятію о грѣхѣ, какъ невѣдѣніи. Однакоже въ 1, 21—22 происхожденіе язычества приписывается суетнымъ умствованіямъ, омраченію сердца чрезъ несмысліе, обезумѣнію во мнимой мудрости, слѣдовательно вообще невѣдѣнію, правда, невѣдѣнію преступному; равно и возникновеніе грѣха въ жизни индивидуума объясняется частію незнакомствомъ съ силою грѣха, затѣмъ оболещеніемъ чело­вѣка со стороны грѣха“ ²⁰⁶⁾ (VII, 7—11).—Добытую такимъ образомъ изъ Новаго Завѣта мысль о природѣ грѣха, какъ невѣдѣніи, Ричль подкрѣпляетъ ссылкой на опытъ. „Невѣдѣніе, говоритъ онъ, какъ показываетъ опытъ на дѣтяхъ, является весьма важнымъ факторомъ въ дѣлѣ происхожденія и развитія грѣха. Дѣти, вступая въ жизнь, не обладаютъ ни знаніемъ добра или нравственнаго закона, ни положительнымъ стремленіемъ къ добру: напротивъ имъ нужно научиться цѣнить добро, начиная съ отдѣльныхъ видовъ его. Но именно въ дѣтяхъ воля стремится къ безграничному властвованію; невѣдѣніе при такихъ обстоятельствахъ является прямою причиною противорѣчія воли съ идеею добра; оно бываетъ и причиною того, что воля становится настойчивою въ своемъ противленіи добру“ ²⁰⁷⁾.—Итакъ, по Ричлю, грѣхъ, если онъ не исключаетъ возможности раскаянія и прощенія, по природѣ своей есть невѣдѣніе, грѣхъ же, для котораго невозможно прощеніе—это конечное ожесточеніе противъ добра. Но, замѣчаетъ Ричль, это различіе между грѣхомъ, какъ невѣ-

²⁰⁵⁾ II. с. 244. ²⁰⁶⁾ II. с. 245. ²⁰⁷⁾ III. с. 351.

дѣніемъ, и грѣхомъ, какъ конечнымъ ожесточеніемъ воли, существуетъ не для насъ, а для Бога, „для суда Божія“ (für das Urtheil Gottes). Мы же, не будучи призваны къ тому, чтобы судить другихъ и опредѣлять степенъ чужихъ грѣховъ, „должны удовольствоваться тѣмъ, что всѣ случаи грѣха станемъ подводить подъ отрицательную категорію грѣха отъ невѣдѣнія“²⁰⁸). Даже когда грѣхъ представляется намъ въ формѣ ожесточенія воли, „мы, имѣя долгъ вѣровать, что для Бога не невозможно спасеніе подпавшихъ такому грѣху людей“, мы должны полагать, что „Богъ судить объ ихъ грѣхѣ иначе, именно—какъ о невѣдѣніи“ Вообще же, заключаетъ Ричль: „грѣхъ разсматривается Богомъ не какъ сознательное противленіе волѣ Божіей, но какъ невѣдѣніе“²⁰⁹).

Такого вывода уже можно было ожидать послѣ той вышеприведенной мысли Ричля, что за грѣхи люди не подлежатъ гнѣву Божію, что грѣхъ не могъ измѣнить отношенія Бога къ людямъ. Естественно, если Ричль будетъ отрицать теперь и наказаніе людей за грѣхи со стороны Бога.

Дѣйствительно Ричль не раздѣляетъ мысли объ осужденіи рода человѣческаго за грѣхъ въ лицѣ Адама и наказаніи его вѣчною смертію. Эту мысль, по мнѣнію Ричля, „эзегетически нельзя доказать, и она не соответствуетъ ученію ап. Павла, который въ одвергшемся смерти потомствѣ Адама выдѣляетъ церковь имѣющихъ спастись, для которыхъ смерть составляетъ лишь мимолетное явленіе, и только для отрекшихся отъ Христа смерть получаетъ значеніе конечнаго уничтоженія (Рим. VIII, 10; 2 Кор. II, 15—16). Поскольку οὐ σωζόμενοι по мысли ап. Павла, ни при какихъ условіяхъ не суть ἀπολλύμενοι, будетъ явнымъ противорѣчіемъ его ученія—допускать измѣненіе въ предначертаніяхъ Божіихъ, каковое допускаетъ ортодоксальная догматика, утверждая, что Богъ подвергъ вѣчному осужденію въ лицѣ Адама все его потомство,—и потомъ части его потомства даровалъ спасеніе. Такъ какъ это послѣднее опредѣленіе о спасеніи представляется изначальнымъ, то выходитъ, что Богъ изначала предопредѣлилъ къ спасенію тѣхъ, которыхъ Онъ потомъ въ Адамѣ навѣки осудилъ“²⁰¹).—Затѣмъ, изъ словъ ап. Павла Гал. III, 13: „Христосъ

²⁰⁸) с. 352—53. ²⁰⁹) с. 357. ²¹⁰) III. § 43 с. 344.

искупилъ насъ отъ клятвы закона, сдѣлавшись за насъ клятвою“; по мнѣнію Ричля, нельзя вывести, что до искупленія людей Г. Христомъ надъ ними тяготѣло проклятіе отъ Бога за грѣхи Адама. Ибо ап. Павелъ говоритъ о клятвѣ не отъ Бога, а отъ закона, происшедшаго по его взгляду отъ ангеловъ (III 19), „силъ“, низшихъ Бога, и клятва законная, по мысли Апостола, „касается только христіанъ изъ іудеевъ, которыхъ Иисусъ Христосъ избавилъ отъ проклятія, исходившаго отъ закона, а къ христіанамъ изъ язычниковъ имѣетъ только косвенное отношеніе, поскольку смерть Христа на крестѣ устранила созданное введеніемъ Моисеева закона въ исторію домостроительства препятствіе къ осуществленію на язычникахъ благословенія Авраамова“²¹¹⁾.—Наконецъ, и зло, по Ричлю, нельзя „во всемъ его объемѣ объективно“ полагать, какъ наказаніе Божіе за грѣхъ, уже потому, что для примирившихся съ Богомъ зло имѣетъ значеніе не наказанія, а напр. испытанія и пр., что утверждалось всегда и въ богословіи²¹²⁾. Самое понятіе зла, по взгляду Ричля, „не имѣетъ никакого непосредственнаго отношенія къ понятію грѣха: зло всегда разсматривается въ соотношеніи съ идеею нашей свободы; оно означаетъ „всю совокупность возможныхъ препятствій нашей свободной дѣятельности“, которыя „могутъ исходить какъ отъ неодушевленной природы, такъ и отъ воли людей“²¹³⁾. Только въ томъ случаѣ мы можемъ разсматривать зло, какъ наказаніе для себя за грѣхи, когда къ этому побуждаетъ насъ „специфически религіозное чувство виновности предъ Богомъ, виновности въ томъ, что наши поступки, за которые мы терпимъ зло, стояли въ противорѣчій съ нравственнымъ закономъ Божіимъ“²¹⁴⁾. Но если, такимъ образомъ, „чувство виновности предъ Богомъ служить достаточнымъ мотивомъ къ тому, чтобы разящее насъ зло считать за наказаніе для себя“: то оно вовсе не уполномочиваетъ насъ, и, по смыслу ясныхъ изреченій Иисуса Христа (Іоан. IX, 1—3; Лук. XIII, 1—5), мы не имѣемъ права—„то зло, которое претерпѣваютъ другіе, считать за Божіе наказаніе для нихъ“²¹⁵⁾.—Въ чемъ же, спрашивается, въ вышеуказанномъ случаѣ сущность наказанія, по взгляду Ричля?—Прежде всего, если зло

²¹¹⁾ II. § 29, с. 246. ²¹²⁾ III. § 42, с. 329; § 9, с. 42. ²¹³⁾ С. 327; 329. ²¹⁴⁾ С. 330—31; § 10, с. 47 и т. д. ²¹⁵⁾ С. 331.

дѣлается для насъ наказаніемъ только чрезъ субъективное сознание своей виновности предъ Богомъ: то и центръ тяжести наказанія, очевидно, переносится тогда въ это же сознание. Дѣйствительно „чувство виновности, по Ричлю, и есть самое наказаніе, при которомъ внѣшнее зло имѣетъ только второстепенное значеніе“. Чувство же виновности непосредственно проявляется „всегда въ удаленіи отъ того, противъ Кого провинились; слѣдовательно, для грѣшниковъ чувство виновности имѣетъ заключаетъ въ себѣ сознание разобщенности (Getrenntheit) отъ Бога, въ противоположность назначенію людей къ общенію съ Богомъ. Если же чувствомъ виновности предъ Богомъ обуславливается значеніе зла, какъ наказанія, то и наказаніе выражается въ этой же формѣ—сознанія разобщенности съ Богомъ“ ²¹⁶).

Что касается теперь вывода дѣлаемаго Ричлемъ изъ приведенныхъ его воззрѣній, — вывода касательно необходимости искупленія людей, прощенія ихъ грѣховъ, то его не трудно понять. Членамъ царствія Божія, по Ричлю, христіанство опредѣляется съ одной стороны — вѣчную жизнь въ общеніи съ Богомъ, въ упованіи на Бога и чувствѣ духовнаго господства надъ внѣшнимъ міромъ, съ другой—нравственную дѣятельность во имя нравственнаго союза людей въ царствіи Божіемъ: то и другое подъ условіемъ упованія на Бога. А грѣхъ, по Ричлю, въ его основной формѣ (Grundform), есть отсутствіе или недостатокъ упованія на Бога, къ которому присоединяется чувство виновности предъ Богомъ; такъ что отсюда образуется „неразрѣшимое грѣховное состояніе, состояніе виновности, разобщенности съ Богомъ, рабство міру, противъ вліянія котораго человѣкъ оказывается уже не въ силахъ устоять“ ²¹⁷). „Если же взаимнѣ этого состоянія должно наступить противоположное: упованіе на Бога, которое сообщаетъ человѣку духовное владычество надъ міромъ и даетъ его волѣ направленіе къ цѣли царствія Божія: то грѣхъ долженъ быть прощенъ людямъ, вина грѣха должна быть уничтожена“ ²¹⁸); „нужно, чтобы Богъ, по благоволенію своему, уничтожилъ производимое грѣхомъ отчужденіе отъ Него людей“ ²¹⁹).

Всѣ эти условія осуществились въ откровеніи Божіемъ во Христѣ.

²¹⁶) III. § 10, с. 50; § 42, 339. ²¹⁷) III. с. 490. ²¹⁸) § 54, с. 490. ²¹⁹) § 39, с. 298.

IV.

Ученіе Ричля о лицѣ и дѣлѣ Іисуса Христа.

Свое ученіе о лицѣ и дѣлѣ Іисуса Христа Ричль начинаеть съ вопроса объ Его божествѣ. Утверждая божество Христа, Ричль однако же въ пониманіи его существенно расходится съ общецерковнымъ ученіемъ. Здѣсь, какъ и всюду въ своей системѣ, онъ становится на точку зрѣнія своей теоріи познанія, по которой мы познаемъ объекты только въ ихъ непосредственномъ отношеніи къ намъ. „Что есть Богъ и что свойственно Богу, разсуждаетъ Ричль, мы можемъ знать только путемъ выясненія себѣ Его значенія для нашего спасенія. Кто съ этимъ не хочетъ согласиться, пусть вспомнить, что мы знаемъ о Богѣ только чрезъ откровеніе; а слѣдовательно, и божество Іисуса Христа намъ слѣдуетъ усмотрѣть въ его проявленіи въдѣятельности Христа“²²⁰). Если же пытаются сначала составить понятіе о предвѣчномъ божествѣ Іисуса Христа въ ученіи о св. Троицѣ и затѣмъ уже говорить о проявленіи божества Христа въ Его земной жизни: то „такой методъ познанія ложенъ“²²¹). И все, что говорить намъ обычное ученіе о божествѣ Іисуса Христа касательно соединенія въ Немъ двухъ естествъ, божескаго и человѣческаго, „отличается неясностію и потому ничего не объясняетъ“²²²). Такъ, касательно божескаго естества Іисуса Христа, по его соединеніи съ человѣческимъ, вынуждены бывають утверждать крѣпш (сокрытіе) его специфическихъ свойствъ въ земной жизни Христа²²³). „Но если Вѣчный Логосъ въ сопряженіи съ человѣческимъ естествомъ, какъ индивидуальная человѣческая личность совлекся тѣхъ свойствъ, въ которыхъ выражалось Его изначальное отношеніе къ міру и въ которыхъ Онъ единосущенъ съ Богомъ Отцомъ: то въ Своемъ историческомъ бытіи Онъ уже и не есть носитель божества“²²⁴).

²²⁰) III. § 44, с. 369 — 70. ²²¹) Ibid. ²²²) § 48, с. 419; § 45, с. 377 и д. ²²³) 377—8. ²²⁴) С. 379.

Итакъ, въ духѣ своей теоріи познанія, Ричль рекомендуетъ раскрывать божество Иисуса Христа исключительно чрезъ разсмотрѣніе Его жизни и дѣятельности; причемъ богословію, по Ричлю, необходимо стать на точку зрѣнія религіознаго сознанія первобытной церкви Христовой, которой посвящена была дѣятельность Христа ²²⁵). „Несправедливо предполагать, что изъ Новаго Завѣта можно экзегетически вывести ясное ученіе о божествѣ Иисуса Христа; менѣе всего можно изъ рѣчей Самого Христа почерпнуть ученіе объ Его Божествѣ; ибо это ученіе главнымъ образомъ представляетъ выраженіе особаго уваженія и благоговѣнія, которое питаетъ церковь къ своему Основателю“ ²²⁶).

Обращаясь къ посланіямъ апостольскимъ, памятникамъ вѣры первобытной церкви Христовой, Ричль находитъ, что тамъ „выступаютъ двѣ различныя формы представленія о божествѣ Иисуса Христа. Съ одной стороны, большая часть апостоловъ прилагаютъ ко Христу имя Кірюс, которое по іудейскому воззрѣнію равночестно имени Бога въ отношеніи Его владычества надъ міромъ, которое Онъ получилъ, возсѣвъ одесную Бога“ (1 Петр. III, 22; Іак. II, 1; Филип. II, 9—11; Евр. 1, 3). Все же, что въ посланіяхъ апостольскихъ соединяется съ именемъ Кірюсъ сверхъ этого практическаго его значенія, именно,—поскольку отношеніе Христа къ міру разсматривается помяво Его настоящаго владычества надъ міромъ по прославленіи, относится къ области особаго γωβιστ'α т. е. знанія, скорѣе только ставитъ задачи, нежели рѣшаетъ ихъ. Такъ, по крайней мѣрѣ, нужно сказать относительно мѣста 1 Кор. VIII, 6 ²²⁷), гдѣ Господь Иисусъ Христосъ выставляется какъ такой, Которымъ все сотворено, или отъ Котораго все произошло. „Предполагается, что одинъ Богъ Отецъ все сотворилъ, и потому Онъ есть первопричина всякаго бытія; Господь Иисусъ Христосъ, слѣдовательно, при этомъ является посредствующею причиною (Mittelgrund). Но подъ Господомъ нужно разумѣть прославленнаго (Erhöhte) Христа. Такимъ образомъ, посредствующею причиною творенія указывается Лице, Которое, какъ такое,

²²⁵) § 45, с. 371 и д; 386, 389.

²²⁶) С. 371.

²²⁷) «Но у насъ одинъ Богъ Отецъ, изъ Котораго все, и одинъ Господь Иисусъ Христосъ, Которымъ все, и мы имъ».

явилось въ определенное время. Это загадка, которую нельзя рѣ-
 шить чрезъ признаніе предвѣчнаго бытія Христа, потому что по-
 слѣднее толкованіе противорѣчило бы ясному и определенному
 смыслу слова Κύριος²²⁸⁾. Далѣе, Ричль останавливается на Колос.
 1, 15—20²²⁹⁾. Мысли Апостола, по его взгляду, „также относятся
 къ прославленному Христу, въ царство Котораго введена Богомъ
 церковь вѣрующихъ (ст. 13). Если упорядочить эти мысли (ст.
 14—20) логически, то окажется ошибочнымъ относительныя
 мѣстоименія (ст. 14—15), 1 8) прилагать ко Христу попеременно:
 то въ Его прославленномъ состояніи, то въ Его предвѣчномъ
 бытіи. Ибо именно прославленный Христосъ служитъ посред-
 ствующею причиною нашего спасенія (ст. 14), которое мы не
 получили бы, еслибы Христосъ не воскресъ и не былъ прославленъ“.
 Въ слѣдующемъ стихѣ (15) опять „очевидно прославлен-
 ный Христосъ называется Образомъ Бога невидимаго и Главою
 церкви“²³⁰⁾. Но далѣе по смыслу выраженія: πρωτόκοκ πάσης
 κτίσεως“ (ст. 15) и „про πάντων“ (ст. 17) повидному разумѣется
 предвѣчное бытіе Христа до созданія міра. „Однако же объ
 этомъ здѣсь нѣтъ рѣчи: это была бы бессодержательная мысль.
 Свойство перворожденности апостолъ приписываетъ Иисусу Христу
 въ виду Его значенія, какъ Образа Божія и Главы церкви: какъ
 Образъ Божій и откровеніе невидимаго Бога (2 Кор. IV, 4), просла-
 венный Христосъ есть πρωτόκοκ πάσης κτίσεως. Въ этомъ сочета-
 ній слово πρωτόκοκ можно понимать только въ переносномъ смыс-
 лѣ: имѣющій преимущество, первенство, какъ это въ Рим. VIII, 29;
 Христу свойственна преимущественнѣйшая близость къ Богу срав-
 нительно со всѣмъ твореніемъ, которое не составляетъ образа и не-
 посредственнаго откровенія Бога; ибо, какъ говоритъ апостолъ: все
 сотворено Богомъ въ Немъ, т. е. Прославленномъ (ст. 16). Эта по-
 слѣдняя мысль апостола находить для себя объясненіе въ двухъ слѣ-

²²⁸⁾ С. 372.

²²⁹⁾ „Ἐν ψ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν δωρεάν τῶν ἁμαρτιῶν Ὅς ἔστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράοου, πρωτόκοκ πάσης κτίσεως Ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρη ἀ καὶ τὰ ἀράτα... τὰ πάντα δι αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται: Καὶ αὐτὸς ἔστι πρῶ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε: Καὶ αὐτὸς ἔστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας...“

²³⁰⁾ С. 373.

дующихъ его изреченіяхъ: неопредѣленное выраженіе *ἐκποθη* въ нихъ разлагается на два: *ἐκποθη* и *συνέστηκε* („стоитъ“); итакъ все создано *черезъ* или ради и *во имя* прославленнаго Христа, и Онъ существуетъ прежде всего, т. е. Христосъ есть посредствующая причина и цѣль, изъ-за которой и для которой сотворено все; и какъ цѣль всего Онъ предшествуетъ всему²²¹⁾.—Такой же смыслъ, по взгляду Ричля, имѣетъ и мѣсто Еф. 1, 3 — 14²²²⁾: „Христосъ, въ которомъ должно въ заключеніе объединиться все (ст. 10), и въ которомъ прежде созданія міра избраша церковь чтителей Бога (ст. 4) есть прославленный Христосъ, чрезъ Котораго исходить теперь на церковь благословеніе Божіе (3—6). Въ этомъ двойственномъ отношеніи Христа къ міру и къ церкви послѣднее есть первенствующее: церковь къ Нему ближе; она наполняется Имъ т. е. служить органомъ Его особаго дѣйствованія, между тѣмъ какъ Онъ „наполняетъ все во всемъ“ (ст. 23) т. е. владычество Его простирается на весь міръ“²²³⁾. Мысль апостола, по Ричлю, та, что „такъ какъ Богъ прежде созданія міра положилъ Сына своего, какъ Совершителя и Владыку церкви вѣрующихъ (1 Петр. 1, 20; Еф. 1, 4), и во имя Его сотворилъ міръ: то Сынъ Божій въ предначертаніяхъ Бога Отца стоитъ и прежде міра, какъ его посредствующая причина“²²⁴⁾.

Итакъ, по Ричлю, первобытная церковь Христова видѣла божество своего Основателя съ одной стороны во владычествѣ Его надъ міромъ по прославленіи Его.

Но на ряду съ этимъ встрѣчается въ Новомъ Завѣтѣ — именно въ Евангеліи отъ Іоанна — и другое пониманіе божества Іисуса Христа. „Евангелистъ говоритъ, что Слово откровенное, которое есть Богъ, въ лицѣ Іисуса Христа стало человѣческою личностію и что ученики познали въ Немъ Сына Божія изъ того, что Онъ совершилъ жизнь свою исполненнѣею милости и вѣрности (*Gnade und Treue* — „благодати и истины“), слѣдовательно, тѣхъ свойствъ, въ которыхъ Самъ Богъ открылъ Себя Моисею (1, 14; Исх. XXXIV,

²²⁰⁾ Ibid.

²²¹⁾ «Благословенъ Богъ и Отецъ Господа нашего Іисуса Христа... такъ какъ Онъ избралъ насъ въ Немъ прежде созданія міра... открывъ намъ тайну своей воли по своему благоволенію, которое Онъ прежде положилъ въ Немъ»....

²²²⁾ С. 374.

²²³⁾ Ibid.

6—7) „Этотъ признакъ божества Іисуса Христа²²⁵ вездѣло утверждается на опытѣ Его церкви: вѣдъ ея онъ не мыслимъ; только на основаніи этого опыта св. Іоаннъ подводитъ личность Христа подъ понятіе Слова откровеннаго (Offenbarungswort), которое далѣе рассматриваетъ въ отношеніи къ творенію міра и т. д., и которое именуетъ Богомъ“²²⁶).

Оба указанная новозавѣтныя пониманія божества Іисуса Христа, имѣя каждое самостоятельное значеніе, „однако же и взаимно себя дополняютъ“. Ибо свойства милости и вѣрности, которыя Іоаннъ созерцаетъ во Христѣ, открылись не въ земной Его жизни только, но по религиозному сознанію церкви они присущи и прославленному Христу; наоборотъ: мысль о божествѣ прославленнаго Христа предполагаетъ, что признаки Его божества могутъ быть указаны и въ Его земной жизни. Потому что предвѣчное назначеніе Христа и Его отношеніе къ намъ по Его прославленіи было бы непознаваемо для насъ, еслибы то и другое не сказалось въ Его земной жизни; еслибы въ понятіе о божествѣ прославленнаго Христа—Его настоящемъ владычествѣ надъ міромъ не входили соотвѣтствующіе признаки, заимствованные изъ Его земной жизни: то это понятіе было бы безсодержательною схемой, или поводомъ къ всевозможнымъ мечтаніямъ²²⁷).

Изъ своего изслѣдованія новозавѣтнаго ученія о божествѣ Іисуса Христа Ричль выводитъ слѣдующее правило для богословія, какъ науки: „богословское рѣшеніе вопроса о божествѣ Іисуса Христа должно опираться на анализъ Его искупительной дѣятельности для спасенія людей“²²⁷). Такимъ образомъ, по сужденію Ричля, вопросъ о божествѣ Іисуса Христа не отдѣлимъ отъ вопроса объ Его дѣлѣ: чтобы познать божество Христа, нужно обобрѣть Его дѣло. Послѣдуемъ же за Ричлемъ въ его изслѣдованіи жизни и дѣятельности Іисуса Христа.

Здѣсь Ричль прежде всего останавливается на приватомъ: въ догматичѣ дѣленіи служенія Іисуса Христа на пророческое, пер-

²²⁵) С. 375.

²²⁶) С. 376—77.

²²⁷) Удовольствоваться же въ этомъ случаѣ только ссылкой на вышеуказанныя новозавѣтныя данныя, но Ричлю, нельзя; ибо данныя эти, какъ данныя религиознаго сознанія, еще не представляютъ вполне раскрытыхъ, законченныхъ опредѣленій.

всепещенническое и царское. Это дѣленіе, по его взгляду, не тонко. „Если Христосъ въ Его пророческой служеніи былъ Главою своей церкви, то Его пророческое и царское служеніе не могутъ стоять въ отношеніи одно къ другому, но первое необходимо мыслить, какъ особую сторону или проявленіе втораго“. Анализъ имени „Христосъ“, который привелъ къ мысли объ Его тройномъ служеніи, по мнѣнію Ричля, исторически не вѣренъ: „потому что Иисусъ называется помазанныкомъ только во свидѣтельство Его царственнаго достоинства (Мф. XVI; 16) Если же Онъ, сверхъ того, называется и пророкомъ и первосвященникомъ, то, очевидно, пророческое и первосвященническое служеніе Иисуса Христа входили въ Его царское служеніе“²²⁸). И дѣйствительно, какъ пророческое, такъ и первосвященническое служеніе Иисуса Христа имѣли ту же задачу, что и Его царское служеніе,—задачу основанія и сохраненія церкви, которая въ царскомъ служеніи Христа нашла свое полное осуществленіе. „Напротивъ, пророческое и первосвященническое служеніе Иисуса Христа не могутъ быть сведены одно къ другому; потому что первое совершалось въ обратномъ направленіи отъ людей къ Богу второе же въ обратномъ направленіи отъ Бога къ людямъ“²²⁹).

Однако же, замѣтимъ, то и другое служеніе Ричль не разграничиваетъ по времени въ періодѣ жизни Иисуса Христа: какъ увидимъ ниже, по его взгляду оба служенія шли параллельно и обвивали всю жизнь Христа.

Далѣе Ричль устанавливаетъ точку зрѣнія, которою слѣдуетъ руководиться при разсмотрѣніи дѣла Иисуса Христа²³⁰). По вѣрѣ въ Его божественное достоинство св. Іоаннъ утверждаетъ (1,14), что „божественное откровеніе въ Немъ приняло форму человѣческой личности“²³¹). „Контекстъ этого изреченія Іоанна позволяетъ формулировать его двоякимъ образомъ. Разсматриваемое въ связи съ началомъ пролога къ Евангелію, изреченіе это имѣетъ тотъ смыслъ, что божественное откровенное Слово (Offenbarungswort) образуетъ форму, а человѣческая индивидуальность содержание (Stoff) личности Христа“²³²). Но затѣмъ, въ прологѣ

²²⁸) § 46, с. 397. ²²⁹) С. 398. ²³⁰) § 47. ²³¹) С. 405. ²³²) Ibid. Къ этой мысли, по Ричлю, въ сущности сводится обихное ученіе церковное о двухъ естествахъ въ Иисусѣ Христѣ.

выступаетъ обратная точка зрѣнія: „въ человѣческой личности Иисуса Христа, какъ *формъ*, указываются свойства милость и вѣрности—специфическіе признаки божества, какъ *содержаніе*“ („и обитало въ Немъ полное благодати и истины“) ²⁴³⁾ Эта послѣдняя точка зрѣнія „однако не случайна и не произвольна; ибо она, во первыхъ, соотвѣтствуетъ свидѣтельствамъ Самого Иисуса Христа о Себѣ въ Его рѣчахъ и дѣлахъ, слѣд., исторической дѣйствительности. Она, далѣе, соотвѣтствуетъ требованіямъ нашего мышленія, ибо мы не можемъ отказаться отъ убѣжденія, что функционирующая въ нашей психической жизни душа служить самостоятельною формою всѣхъ своихъ функций“. Если божественный Логосъ т.-е. божественное откровеніе полагать формою личности Христа и Ея свойствъ, то личность Его низойдетъ на степень механизма, ибо форма есть именно движущая сила всѣхъ дѣйствій человѣка. А какъ скоро мы будемъ приписывать жизни Иисуса Христа характеръ механизма, то этимъ мы не только отвергаемъ Ея отличіе отъ механической природы, но и вліяніе на насъ Его духовной личности. Слѣдовательно, если наше религиозно-сознаніе убѣждаетъ насъ, что Богъ пребываетъ не только *со* Христомъ, но и *во* Христѣ (Дѣян. X, 38; Іоан. VIII, 29; Іоан. XIV, 10; XVII, 21); что Его дѣла Божіи дѣла, Его любовь къ людямъ есть проявленіе любви Божіей: то для научнаго освѣщенія этихъ данныхъ религіознаго сознанія необходимо понять историческую жизнь Христа, какъ жизнь въ формѣ человѣческаго „я“, т. е. нужно изслѣдовать ее по ея внутренней связи, по этическимъ законамъ“ ²⁴⁴⁾. Эту точку зрѣнія Ричль и приимаетъ въ своемъ сужденіи о лицѣ и дѣлѣ Иисуса Христа.

„Въ дѣлѣ нравственной оцѣнки личности Иисуса Христа, говорить онъ, необходимо прежде всего признать, что Христосъ, чѣмъ Онъ вообще былъ и что совершилъ, былъ и совершилъ прежде всего для Себя Самого“. Съ точки зрѣнія Ричля, поэтому, царственно-пророческое и царственно-первосвященническое служеніе Иисуса Христа слѣдуетъ разсматривать прежде всего въ отношеніи къ Нему Самому. „Духовная жизнь каждаго человѣка, продолжаетъ Ричль, протекаетъ въ стремленіи къ намѣчен-

²⁴³⁾ С. 406.

²⁴⁴⁾ С. 480.

ной имъ себѣ цѣли; слѣдовательно, и на человѣческую жизнь Христа необходимо посмотрѣть прежде со стороны Его личной цѣли, и затѣмъ уже судить о значеніи ея для людей. Итакъ является вопросъ о личной цѣли Христа³⁴³). Лучшимъ терминомъ для общаго формальнаго охарактеризованія ея, по мнѣнію Ричли, служить вошедшее въ богословіе со времени Шлейермахера понятіе „нравственнаго призванія“ (der sittliche Beruf). Христосъ разсматривалъ Себя, какъ Основателя нравственнаго царствія Божія среди людей, въ которое люди призываются чрезъ Его ученіе и дѣятельность³⁴⁴). Это призваніе Христа было исключительнымъ Его призваніемъ: съ нимъ Онъ не совмѣщалъ никакого другаго служенія; тогда какъ, напр., ветхозавѣтные пророки нерѣдко участвовали и въ гражданскихъ дѣлахъ“. Это объясняется особою важностію и обширностію призванія Христа. Ибо служеніе Его, какъ царственнаго пророка, дѣлу осуществленія нравственнаго царствія Божія на землѣ:—это есть величайшее изъ всѣхъ служеній, какое только можно представить: цѣлю его былъ міръ нравственный въ его цѣломъ“; а чтобы столь многообъемлющую цѣль сдѣлать своею жизненною задачею, нужно пожертвовать для нея всѣми частными цѣлями и заботами жизни³⁴⁵). И Христосъ отказался отъ нихъ: отказался отъ определеннаго мѣстожителства и заботъ о пропитаніи, отъ жизни семейной и интересовъ общественныхъ; Онъ внутренне былъ даже индифферентенъ къ религіознымъ обычаямъ своего народа (Мѡ. XVII, 24—27). Онъ весь предался обществу своихъ учениковъ и послѣдователей, изъ числа которыхъ особо избралъ Себѣ двѣнадцать, ибо Его жизненное призваніе требовало созданія особаго религіознаго общества³⁴⁶). Всецѣло посвятивъ Себя своему призванію, Христосъ въ имя его съ величайшимъ терпѣніемъ переносилъ и различныя страданія, которыя навлекла на Него злоба руководителей его народа“. Слѣдовательно страданія, страданія даже до смерти крестной, понесенныя Имъ въ терпѣніи, свидѣлствуютъ объ Его вѣрности своему призванію и для Него Самого имѣютъ значеніе именно съ этой стороны. И это тѣмъ несомнѣннѣе, что Христосъ не съ неохотою, не равнодушно и не подъ вліяніемъ аффекта шелъ на встрѣчу страданіямъ и смерти, но съ

³⁴³) § 48. с. 410—411. ³⁴⁴) С. 414. ³⁴⁵) С. 414—415. ³⁴⁶) Ibid.

яснымъ сознаниємъ, что Богъ опредѣлялъ Ему пострадать во имя своего призванія“ ²⁴⁹).—Доселѣ нравственная оцѣнка личности Иисуса Христа.—Но указанная внутренняя связь между призваніемъ Христа и Его страданіями—до крестной смерти, по Ричлю, необходимо приводитъ насъ „къ религіозной оцѣнкѣ Его личности“ ²⁵⁰). Призваніемъ Христа было основаніе универсальнаго нравственнаго премірнаго союза людей. Но такая задача предполагаетъ идею объ Единомъ премірномъ Богѣ и неотдѣлима отъ нея. И Христось дѣйствительно задачу своего призванія полагаетъ, какъ царствіе Божіе, причеиъ видитъ въ ней именно особую божественную заповѣдь для Себя, а въ своей дѣятельности по ея выполнению — служеніе Богу въ дѣлѣ Его (Іоан. IV, 34) ²⁵¹). Это убѣжденіе Христа въ важности Его служенія опредѣляло Его личное первосвященническое отношеніе къ Богу Отцу, имѣвшее мѣсто также въ теченіе всей Его жизни. Послѣднее проявлялось у Христа „въ каждомъ моментѣ Его сознанія, что Онъ, какъ Сынъ Божій и Дѣтель во имя царствія Божія, находится въ тѣснѣйшемъ общеніи съ Богомъ, Своимъ Отцомъ, которое выражалось у Него въ особомъ познаніи Бога, въ полномъ предоставленіи Себя волѣ Божіей и полномъ духовномъ блаженствѣ“. И это первосвященническое сознаніе Христа именно не стояло у Него изолированно, а находилось въ тѣсномъ взаимоотношеніи съ Его убѣжденіемъ въ своемъ призваніи и служеніемъ во имя его; „оно необходимо обусловливало послѣднее и въ свою очередь получало въ немъ поддержку и укрѣпленіе для себя: ибо, сознавая свое дѣло дѣломъ Божіимъ, Христось долженъ былъ видѣть въ своемъ служеніи служеніе Богу, которое столь же приближаетъ Его къ Отцу, какъ и молитва“ ²⁵²). Такимъ образомъ, и крестныя страданія и смерть, понесенныя Христомъ во имя своего призванія, вмѣстѣ съ тѣмъ укрѣпляли Его увѣренность въ любви Божіей къ Нему ²⁵³).

Но если дѣло жизни Иисуса Христа было дѣломъ Божіимъ: то Христось представляетъ Собою такую личность въ мірѣ, въ которой Богъ открылъ и осуществилъ свои вѣчныя предначертанія, и слѣдовательно, вся жизнедѣятельность Христа имѣетъ значеніе совершеннаго откровенія Божія, или иначе: въ Немъ

²⁴⁹) С. 416. ²⁵⁰) Ibid. ²⁵¹) Ibid. ²⁵²) С. 441; 446. ²⁵³) Ibid.

Слово Божіе стало человѣческой личностію²⁵⁴). Такой же выводъ слѣдуетъ и изъ разсмотрѣнія нѣкоторыхъ отдѣльныхъ сторонъ жизни и дѣятельности Иисуса Христа. „Онъ сознавалъ, что Ему при осуществленіи своего призванія надлежало служить спасенію людей“, ибо царствіе Божіе „образуетъ высшее назначеніе для людей“²⁵⁵). Въ этомъ своемъ служеніи людямъ Христосъ руководился принципомъ любви: вся жизнь Его свидѣлствуетъ о любви Его къ людямъ. Нѣтъ нужды въ частности указывать проявленій Его любви для того, чтобы убѣдиться, что усвоенныя Ему евангелистомъ Іоанномъ свойства милости и вѣрности въ высшей степени мѣтко передаютъ то впечатлѣніе, какое произвела личность Христа и Его жизнь на учениковъ. А такъ какъ цѣлю жизни Христа было основаніе царствія Божія на землѣ; а царствіе Божіе составляетъ объектъ любви Божіей: то въ свойствахъ милости и вѣрности, восторыми проникнуто было все служеніе Христа спасенію людей, сказалось совершеннѣйшее откровеніе Самого Бога, Который есть Любовь. Такое заключеніе, по Ричлю, „согласуется съ вышеуказаннымъ возрѣніемъ св. Іоанна, причѣмъ даетъ видѣть, что откровеніе Божіе во Христѣ, приурочиваемое Іоанномъ къ техническому понятію божественнаго Слова, превышаетъ всѣ прежнія откровенія Бога въ Вѣтхомъ Завѣтѣ“²⁵⁶). И далѣе нужно признать, что „Христосъ, какъ Основатель и Владыка царствія Божія, такъ же составляетъ предметъ вѣчнаго познанія, произволенія и любви Божіей, какъ и царствіе Божіе, которое осуществляется чрезъ Него, и что Онъ въ божественномъ вѣдѣніи и произволеніи предшествуетъ церкви“²⁵⁷). Но и вѣчное божество Сына Божія въ этомъ случаѣ составляетъ именно объектъ божественнаго познанія и воли, ибо нашему познанію предвѣчное бытіе Христа недоступно, и мы должны ограничиться указаннымъ признаніемъ²⁵⁸).

²⁵⁴) С. 418.

²⁵⁵) С. 419—420.

²⁵⁶) С. 421.

²⁵⁷) С. 434—435.

²⁵⁸) С. 436. По убѣжденію Ричля, съ его точки зрѣнія «становится понятнымъ и значеніе Духа Божія, какъ Святаго Духа». Ричль только мимоходомъ касается ученія о Св. Духѣ. Не имѣя въ виду особо излагать ученіе Ричля о Св. Духѣ, мы, слѣдуя порядку его изложенія, представимъ здѣсь его сужденіе о Св. Духѣ. «Духъ

Если, такимъ образомъ, свойства милости и вѣрности, но мысли самого ев. Іоанна, свидѣтельствуютъ намъ о божествѣ Іисуса Христа: то искать во Христѣ другихъ божескихъ свойствъ, которыя приводили бы въ сейчасъ указаннымъ свойствамъ, значило бы идти въ разрѣзъ съ ев. Іоанномъ²⁵⁹⁾. Поскольку „божественное откровеніе или Слово Божіе“ проявилось въ личности Христа, Его личность божественна по существу. „Существо Божіе, поскольку Богъ есть Духъ, воля и особенно любовь, можетъ открыться въ человѣческой жизни, потому что человѣкъ также есть духъ, воля и въ природѣ его коренится свойство любви. Напротивъ, положеніе Бога относительно міра, какъ его Творца и Владыки, не можетъ непосредственно проявиться въ жизни человѣка, который есть часть міра“²⁶⁰⁾.

Однакоже, по свидѣтельству Іисуса Христа, Ему все предано Отцомъ Его (Мѣ. XI, 27), „что хотя можетъ и не означать природнаго всемогущества, однакоже указываетъ на владычество Христа надъ міромъ, которое онъ положительно усволяетъ Себѣ, какъ божественный даръ, и въ которомъ открывается другой признакъ Его божества“. Это всемогущество Христа, по мнѣнію Ричля, „нельзя понимать въ томъ смыслѣ, что Христосъ могъ произвольно располагать всѣмъ законосообразнымъ строемъ природы, ибо въ своей внѣшней жизни Онъ подлежалъ общимъ условіямъ человѣческаго бытія. Во всякомъ случаѣ, на основаніи евангельскихъ повѣствованій нельзя рѣшить опредѣленно, какъ далеко простиралось могущество воли Іисуса Христа надъ внѣшнею природою, тѣмъ болѣе, что въ нашемъ распоряженіи нѣтъ соотвѣствующихъ опытныхъ данныхъ для уясненія психическихъ и физическихъ основаній чудотворной силы Христа, почему она и не можетъ быть предметомъ научнаго изслѣдова-

Божій, говоритъ Ричль,—это познаніе, которое Богъ имѣетъ о Себѣ Самомъ, слѣдовательно и о своей цѣли (царствіи Божіемъ). Духъ Св. въ Новомъ Завѣтѣ—это Духъ Божій, поскольку Онъ служитъ основой богопознанія и религіозно-правственной жизни христіанъ (Гал. 4, 6; Рим. 8, 15; 5, 1; 1 Кор. 12, 3). Если теперь Богъ вѣчно любитъ церковь царствія Божія, т.-е. вѣчно она составляетъ объектъ Его любвеобильной воли, то вѣчно Богъ созволяетъ и Своего Духа, какъ Св. Духа, для церкви царствія Божія» (с. 437).

²⁵⁹⁾ Ричль намекаетъ на церковное ученіе о божествѣ Іисуса Христа.

²⁶⁰⁾ С. 421.

ніа ³⁰¹⁾.—Несомнѣнное же владычество Христа надъ міромъ, по Ричлю, сказалось прежде всего въ томъ, что во имя своей универсальной задачи Христосъ отказался отъ всѣхъ обычныхъ условій человѣческой жизни: отъ интересовъ семейныхъ, общественныхъ и національныхъ. Для Него Его происхождение изъ среды избраннаго народа должно было имѣть тѣмъ большее значеніе, что цѣль Его служенія — идея царствія Божія — имѣла свои историческія предположенія въ религіи и обычаяхъ этого народа, особенно въ его чаяніяхъ. Однакоже Христосъ, хотя и весьма симпатизировалъ своему народу (Мѡ. XXIII, 37), не только отвергъ ветхозавѣтный предразсудокъ о политическомъ назначеніи Мессіи, но и внутренно не считалъ Себя связаннымъ никакими обрядовыми узаконеніями своего народа (Мрк. XVII, 25—27) ³⁰²⁾.—Его духовное владычество надъ міромъ ясно сказалось, далѣе, въ мужественномъ перенесеніи Имъ страданій во имя своего призванія. Потому что въ индивидуальныхъ инстинктахъ самосохраненія, охраненія своей чести и пр.,—инстинктахъ, которые Христосъ всегда подчинялъ цѣли своего призванія, „субстратомъ служить весь міръ—естественный и человѣческій; преодолевъ эти инстинкты, Христосъ тѣмъ самымъ засвидѣтельствовалъ о своемъ господствѣ надъ міромъ: „Я побѣдилъ міръ“ (Іоан. XVI, 33)—рѣшительно заявилъ Онъ ³⁰³⁾. Въ этомъ духовномъ господствѣ Христа надъ міромъ также сказывается признакъ Его божества ³⁰⁴⁾: оно именно служило для церкви источникомъ ея убѣжденія во владычествѣ Христа надъ міромъ и во Его прославленіи; въ чемъ, какъ выше сказано, церковь видѣла признакъ Его божества.—Впрочемъ при ближайшемъ разсмотрѣніи оба указанные признака божества Іисуса Христа не могутъ быть раздѣляемы: „ибо мужественное преданіе Имъ Себя на страданія и смерть, какъ одинъ изъ признаковъ Его божества, удостовѣряетъ вмѣстѣ въ неуклонности Его служенія спасенію людей; а эта послѣдняя служитъ доказательствомъ Его внутренней свободы отъ всѣхъ внѣшнихъ условій жизни“ ³⁰⁵⁾. Итакъ вопросъ о божествѣ Іисуса Христа, по Ричлю, „рѣшается такъ, что показывается соответствіе между нравственною и религіозною оцѣнкою личности Христа и необходимость дополненія первой по-

³⁰¹⁾ См. 423. ³⁰²⁾ С. 425—26. ³⁰³⁾ С. 427. ³⁰⁴⁾ С. 429. ³⁰⁵⁾ Ibid.

слѣднею; далѣе, возможность его въ христіанской идеѣ о Богѣ, какъ Любви. Но какъ выработалась Личность Христа, какою Она выступаетъ предъ нами: это не можетъ быть предметомъ богословскаго изслѣдованія, потому что превышаетъ всѣ средства изслѣдованія. Церковное ученіе на этотъ счетъ страдаетъ неясностію и потому ничего не объясняетъ. Какъ Носитель совершеннѣйшаго откровенія Божія, Христосъ предстоить намъ, чтобы мы въ Него вѣровали: и когда мы вѣруемъ въ Него, мы видимъ въ Его Личности Откровеніе Самого Бога; но всякія комбинаціи между Нимъ и Богомъ-Отцемъ въ научномъ отношеніи несостоятельны ³⁶⁶).

Доселѣ въ своемъ сужденіи о Лицѣ и дѣлѣ Иисуса Христа Ричль держался той точки зрѣнія, что „Христосъ, чѣмъ Онъ вообще былъ, и что сдѣлалъ, былъ и сдѣлалъ прежде всего для Себя самого“. Теперь укажемъ взглядъ Ричля на искупительное значеніе служенія Иисуса Христа для спасенія людей,—и прежде на Его пророческое служеніе.

Призваніе къ покаянію и къ универсальной задачѣ царствія Божія—вотъ та форма, въ которой Иисусъ Христосъ совершалъ дѣло спасенія людей чрезъ свое пророческое служеніе (Мрк. II, 17; I, 14—15; Мѣ. IV, 23—17). Онъ спасалъ грѣшниковъ, призывая ихъ въ свою церковь, въ которой осуществлялось царствіе Божіе. Онъ возиѣстиялъ людямъ, что Богъ, какъ совершенная любовь, даруетъ имъ прощеніе грѣховъ и принимаетъ ихъ въ общеніе съ Собою; и всѣмъ своимъ служеніемъ спасенію людей Христосъ засвидѣтельствовалъ несомнѣнность прощенія грѣховъ для тѣхъ, кто вступитъ въ основанную Имъ церковь ³⁶⁷).

Первосвященническое служеніе Иисуса Христа для людей, по Ричлю, совмѣщалось съ Его личнымъ первосвященническимъ отношеніемъ къ Богу и обусловливалось этимъ послѣднимъ, „потому что нужно прежде самому имѣть право приближаться къ Богу, чѣмъ приводить другихъ къ Богу ³⁶⁸“. Пребывая Самъ въ тѣснѣйшемъ общеніи съ Богомъ Отцомъ, Христосъ желалъ ввести въ такое же общеніе съ Богомъ и церковь свою всѣхъ временъ ³⁶⁹); поэтому въ своемъ личномъ первосвященническомъ отношеніи

³⁶⁶) С. 419. ³⁶⁷) II, 86 с. 37; III, с. 507—508. ³⁶⁸) § 50 с. 437—39. ³⁶⁹) § 56, с. 507.

къ Богу въ теченіи своей жизни Христось былъ вмѣстѣ и Ходатаемъ, Заступителемъ своей церкви; вся жизнедѣятельность Его, по сколькоу она вытекала изъ Его первосвященническаго сознанія своей близости къ Богу и любви къ Нему Бога, имѣла отношеніе и къ церкви: послѣдняя духовно соучаствовала своему Ходатаю: Онъ возводилъ ее къ Богу ²⁷⁰). Преимущественнымъ же образомъ, первосвященническое служеніе Иисуса Христа ко спасенію людей приурочивается въ Новомъ Завѣтѣ къ Его крестной смерти, которая разсматривается, какъ жертва, и въ этомъ ея значеніи сопоставляется съ ветхозавѣтными жертвами. Конечно, мы не можемъ ожидать отъ Ричля подобнаго же сужденія о крестной жертвѣ Христовой, какое имѣемъ мы: для такого сужденія въ его богословіи нѣтъ нужныхъ посылокъ; съ точки зрѣнія Ричля, Иисусу Христу не было нужды ни избавлять людей отъ осужденія, проклятія и гнѣва Божія за грѣхъ, ни приносить удовлетвореніе правдѣ Божіей, оскорбленной грѣхомъ человѣка.

Ключъ къ пониманію жертвы Христовой, по мнѣнію Ричля, нужно искать въ жертвахъ ветхозавѣтныхъ, съ которыми, какъ сказано, она сравнивается въ новозавѣтныхъ писаніяхъ.—Ветхозавѣтныя же жертвы, по Ричлю, вовсе не имѣли свою цѣлю „премѣнять гнѣвъ Божій на милость“; напротивъ, онѣ предполагали неизмѣнное благоволеніе Иеговы къ избранному народу, готовность Его допустить грѣшниковъ къ общенію съ Собою ²⁷¹). Соотвѣтственно этому, конечною цѣлю ветхозавѣтныхъ жертвъ было возведеніе Израиля и отдѣльныхъ членовъ израильскаго народа предъ лице Бога, съ которымъ Израиль находился въ завѣтѣ: жертвы считались необходимыми для этого, ибо по ветхозавѣтному ученію человѣкъ самъ по себѣ не могъ предстать предъ лице святаго Бога, чтобы мгновенно не умереть. Посредникомъ между Богомъ и людьми въ принесеніи жертвъ въ Ветхомъ Завѣтѣ являлся священникъ, какъ представитель народа: самъ имѣя право приближаться къ Богу, онъ, когда приносилъ жертвы, вмѣстѣ съ собою ставилъ предъ лице Божіе и тѣхъ, отъ имени кого священнодѣйствовала ²⁷²). А такъ какъ главнымъ препятствіемъ къ общенію между Богомъ и человѣкомъ служила

²⁷⁰). с. 507. ²⁷¹) II, с. 184; III, с. 439. ²⁷²) II, § 25; III, с. 439.

человѣческая грѣховность, то посредствующею пѣлію ветхозавѣтныхъ жертвъ было „покрытіе“ (ἀσκεσθαι) грѣховъ человѣка; послѣднее впрочемъ не означало того, что жертвы совершенно уничтожали, очищали грѣхи людей, а только то, что грѣхъ переставалъ служить преградой между Богомъ и человѣкомъ, что Богъ, по благоволенію своему, допускалъ человѣка, не смотря на его грѣховность къ общенію съ Собою ²⁷³⁾.—Какое значеніе имѣли жертвы въ Ветхомъ Завѣтѣ, такое же значеніе, по Ричлю, имѣла крестная жертва Христова въ Новомъ Завѣтѣ: Иисусъ Христосъ окончателно засвидѣтельствовалъ вмѣненіе намъ все-прощающей любви Божіей, засвидѣтельствовалъ, что грѣхъ болѣе не возбраняетъ людямъ доступа къ Богу; какъ Ходатай грѣшниковъ людей, Онъ въ своей крестной жертвѣ возвелъ ихъ—точнѣе: свою церковь—къ Богу, съ которымъ Самъ находился въ тѣснѣйшемъ общеніи. Такой взглядъ на значеніе крестной жертвы Христовой, по Ричлю, проходитъ чрезъ всѣ апостольскія посланія съ тѣмъ лишь видоизмѣненіемъ, что въ посланіяхъ однихъ апостоловъ выставляется на видъ главнымъ образомъ основное значеніе ея (жертвы)—приведеніе грѣшниковъ—людей къ Богу (Іак. IV, 8; I Петр. II, 4—5; 24—25; III, 18; I Иоан. I, 3—4. IV, 13; 15), а въ посланіяхъ ап. Павла—предваряющее и обусловливающее его прощеніе грѣховъ людямъ. Въ чемъ же состоитъ, по Ричлю, сущность искупительнаго служенія Иисуса Христа въ отношеніи къ осуществленію царствія Божія, какъ конечной цѣли міра?

По вышеуказанному взгляду Ричля, то положеніе, которое должно занять человѣчество въ царствіи Божіемъ: его духовное владычество надъ естественнымъ міромъ и дѣятельность во имя универсальнаго нравственнаго союза людей въ царствіи Божіемъ—возможно только при упованіи на Бога, въ общеніи съ Богомъ. Но послѣднее до Христа и безъ Христа не могло имѣть мѣста, ибо человѣчество подпало грѣху, который по своей природѣ образуетъ противоположность упованію на Бога, именно есть отсутствіе или недостатокъ упованія на Бога, вражда къ Богу, и какъ такой, отдаляетъ человѣка отъ Бога. Искупителемъ человѣчества отъ обуявшаго его грѣха и Избавителемъ его отъ со-

²⁷³⁾ II, § 26.

стоянія разобщенности съ Богомъ и явился Господь Иисусъ Христосъ въ томъ смыслѣ, что Онъ, какъ царственный Пророкъ, взвѣстилъ людямъ безвѣчную любовь Божию, по которой Богъ прощаетъ ихъ грѣхи и допускаетъ людей несмотря на ихъ грѣховность къ общенію съ Собою; и своею жизнью и дѣятельностію, проникнутою любовію къ людямъ, въ чемъ Христосъ явился совершеннымъ Образомъ Божиимъ, Онъ засвидѣтельствовалъ несомнѣнность вѣнченія всепрощающей любви Божіей всѣмъ, принадлежащимъ къ основанной Имъ церкви; а какъ царственный Первосвященникъ, Онъ возвелъ свою церковь къ Богу, поставилъ въ сыновнее отношеніе къ Нему. Такимъ образомъ, искупительною дѣятельностію Иисуса Христа было сокрушено могущество грѣха, отторгнувшаго человѣка отъ Бога; это не значитъ, что своимъ искупительнымъ служеніемъ Христосъ загладилъ грѣхи людей, такъ что послѣдніе въ очахъ Божіихъ перестали быть грѣшниками: прощеніе нашихъ грѣховъ или оправданіе насъ Богомъ, о которомъ засвидѣтельствовалъ Иисусъ Христосъ, означаетъ, что Богъ, какъ неизмѣнная любовь, принимаетъ и грѣшниковъ въ общеніе съ Собою, и люди, оставаясь грѣшниками, могутъ вступить въ общеніе съ Богомъ. Грѣхъ, какъ былъ въ родѣ человѣческомъ, такъ и остается и сознаніе своей виновности предъ Богомъ у христіанина даже усугубляется: но послѣ совершеннаго Иисусомъ Христомъ искупленія, грѣхъ уже не препятствуетъ людямъ приближаться къ Богу и уповать на Бога съ увѣренностію въ своемъ оправданіи Богомъ ²⁷⁴). Упованіе, вѣра въ Бога и образуетъ форму, въ которой грѣшникъ усваиваетъ себѣ оправданіе отъ Бога или прощеніе его грѣховъ ²⁷⁵). Слѣдствіемъ оправданія служитъ у грѣшника его примиреніе съ Богомъ (Рим. V, 1—2; 10), сказывающагося въ томъ, что онъ совлекается прежней грѣховной, враждебной закону Божію, жизни и начинаетъ жить и дѣйствовать по закону Божію, согласно тому назначенію, какое указывается ему въ царствіи Божіемъ: преисполненный вѣры, упованія на Бога, онъ возвышается надъ естественнымъ, лежащимъ во злѣ, міромъ, со всѣми коренящимися въ немъ поводами ко грѣху, и направляетъ свою дѣятельность къ универ-

²⁷⁴) III, § 56 с. 501—506.

²⁷⁵) § 19; § 23.

сальной цѣли царствія Божія, руководясь принципомъ всѣхъ объемлющей любви ²⁷⁶⁾). Вѣчнымъ примѣромъ для него въ этомъ случаѣ долженъ служить священный Образъ его Испытателя и Спасителя: только памятуя о Немъ христіанинъ можетъ осуществить свое назначеніе въ царствіи Божіемъ ²⁷⁷⁾).

Здѣсь мы закончимъ изложеніе богословія Ричля и перейдемъ теперь къ его обсужденію.

V.

Сужденіе о богословской системѣ Ричля.

Приступая къ обсужденію богословія Ричля, мы напередъ заявляемъ, что не имѣемъ въ виду дать подробный, во всеоружіи научной критики, разборъ богословской системы Ричля.

Въ своемъ сужденіи о немъ мы вкратцѣ коснемся вопроса о степени оригинальности богословскаго ученія Ричля, затѣмъ укажемъ достоинства его, вообще стороны богословія Ричля, заслуживающія вниманія, и наконецъ недостатки его богословія.

Если Ричль создалъ новое направленіе въ нѣмецкомъ богословіи, то это конечно значитъ, что его богословское ученіе представляетъ собою нѣчто новое. И это вѣрно. Но отсюда, понятно, еще не слѣдуетъ, чтобы богословіе Ричля было ново во всѣхъ своихъ частяхъ. Многія богословскія идеи Ричля уже раньше встрѣчались въ исторіи богословія, только онѣ оставались тамъ безъ должнаго развитія: а Ричль воспринялъ эти идеи, ввелъ ихъ въ индивидуальную организацію своей богословской системы и сообщилъ имъ обстоятельное развитіе. Разсмотримъ же вкратцѣ, что именно вошло въ богословское ученіе Ричля изъ предшествующаго нѣмецкаго богословія, и что въ немъ представляется оригинальнымъ.

Что касается прежде всего общихъ основаній богословской системы Ричля, то его мысль о необходимости изолировать догматику отъ вліянія философскихъ метафизическихъ идей не нова

²⁷⁶⁾ § 15.

²⁷⁷⁾ § 44 с. 360.

въ исторіи богословія: ее высказалъ и въ извѣстной степени примѣнилъ въ своемъ богословіи знаменитый Шлейермахеръ, родоначальникъ главнаго направленія (посредствующаго) нѣмецкаго богословія въ текущемъ столѣтіи; затѣмъ ея въ большей или меньшей степени придерживаются Кнаппъ, Штэйдель, Фильмаръ, Бэкъ и многіе богословы—библейсты. Нельзя однако же не признать, что это раздѣленіе между богословіемъ и философіею Ричль проводитъ съ большею рѣшительностію; какимъ усердіемъ отличается онъ въ этомъ случаѣ, видно изъ того, что въ своей богословской системѣ онъ отказывается и предостерегаетъ отъ рѣшенія даже вопроса о внутренней сущности объектовъ богословскаго познанія, усматривая въ постановкѣ такого вопроса уступку метафизикѣ. Правда, свою точку зрѣнія въ последнемъ случаѣ Ричль подтверждаетъ извѣстною метафизическою теоріею познанія, которую полагаетъ и въ основаніе всей своей богословской системы: но требованіе этой теоріи онъ всюду старается оправдать библейскими данными ²⁸³); такъ что она не мѣшаетъ системѣ Ричля претендовать на строго-библейскую постановку съ исключеніемъ всякихъ рационально-философскихъ элементовъ.

Мысль о необходимости взять Откровеніе Божіе во Христвѣ за источникъ для рѣшенія всѣхъ богословскихъ вопросовъ и о регулятивномъ значеніи здѣсь церковнаго сознанія высказалъ и старался осуществить въ своей догматикѣ также еще Шлейермахеръ; и методъ его богословствованія поэтому такъ же, какъ и у Ричля, по преимуществу индуктивный: отъ фактовъ онъ идетъ въ общимъ положеніямъ. Ричль воспринялъ завѣтъ Шлейермахера и въ своемъ богословіи, съ этой стороны онъ является последователемъ Шлейермахера, котораго онъ впрочемъ и поправляетъ. Такъ, регулятивномъ въ рѣшеніи богословскихъ вопросовъ Ричль, какъ мы видѣли, признаетъ сознаніе первобытнѣйшей церкви, тогда какъ Шлейермахеръ склоненъ былъ мыслить въ этомъ случаѣ сознаніе церкви даннаго времени ²⁸⁴). Затѣмъ въ противо-

²⁸³) Ученіе Ричля о Богѣ, о грѣхѣ, о лицѣ Іисуса Христа.

²⁸⁴) Называя въ своемъ изложеніи методъ богословія Ричля своеобразнымъ, мы имѣли въ виду частію отличіе его метода отъ методовъ современнаго нѣмецкаго богословія, частію—особенности, внесенныя Ричлемъ въ методъ, намѣченный Шлейермахеромъ.

положность Шлейермахеру, который довольно пренебрежительно относился къ Ветхому Заѣту, Ричль признаеть за нимъ весьма важное руководящее значеніе въ уразумѣніи объектовъ христіанскаго вѣрученія, въ чемъ онъ является самостоятельнымъ.

Далѣе, Ричль совершенно самостоятеленъ, вводя въ свое богословіе Лотцеву теорію познанія, которая составляетъ одинъ изъ жизненныхъ нервовъ его богословія, всюду даетъ ему особую окраску.

Что касается частныхъ пунктовъ богословскаго ученія Ричля: то въ ученіи о Богѣ онъ прежде всего даетъ намъ не лишенное оригинальности раціональное доказательство истины христіанской идеи о Богѣ и оригинальное раскрытіе личности Божества. Изъ анализа новозавѣтнаго откровенія Ричль выводитъ понятіе о Богѣ, какъ единой любви. Въ оцѣнѣ этого понятія и его примѣненіи въ области догматики богословіе Ричля представляетъ оригинальныя особенности. Такъ, по смыслу своей теоріи познанія, Ричль видитъ въ понятіи любви выраженіе не свойства только Божія—одного изъ многихъ, хотя бы и существеннѣйшаго, а выраженіе—и притомъ единственное—самаго существа Божія—въ томъ значеніи, что помимо и внѣ этого понятія не можетъ быть никакого иного опредѣленія существа Божія; и что это понятіе служитъ первоосновою для представленія всѣхъ прочихъ свойствъ Божіихъ: по Ричлю, какъ мы видѣли, нельзя сказать: Богъ есть прежде всего духъ, и затѣмъ—любовь, ибо понятіе о Богѣ, какъ духѣ, съ точки зрѣнія Ричля, включается въ основномъ понятіи о Богѣ, какъ любви; равнымъ образомъ, напримѣръ, понятіе вѣчности Божіей Ричль оригинально выводитъ изъ понятія о Богѣ, какъ любвеобильной волѣ, неуклонно направленной къ цѣли царствія Божія.—Послѣднее понятіе о Богѣ, какъ любви, Ричль далѣе оригинально примѣняетъ въ своемъ богословіи въ качествѣ научнаго принципа для разрѣшенія проблемы міра.

Въ попыткѣ понять актъ нашего искупленія Иисусомъ Христомъ лишь съ точки зрѣнія всепрощающей любви Божіей къ людямъ, съ исключеніемъ юридической теоріи удовлетворенія (сатисфакціи), Ричль имѣеть для себя предшественниковъ: Шлейермахеръ, Ал. Швейцеръ, Штирль, Гофманъ и др. съ большею или меньшею рѣшительностію оспаривали теорію сатисфакціи и проводили мысль, что въ событіи нашего искупленія сказалась исключитель-

но любовь Божія къ людямъ. На сторонѣ Ричля здѣсь однако же то не маловажное преимущество, что его полемика противъ теоріи сатисфакціи опирается на особенно подробныхъ библейскихъ разсужданіяхъ: на обстоятельномъ анализѣ входящихъ въ эту теорію понятій: правды Божіей, святости Божіей и гнѣва Божія и на обстоятельномъ изслѣдованіи значенія библейскихъ жертвъ.

Что касается идей Ричля, указанныхъ въ третьей главѣ нашего изложенія: то идея царствія Божія, хотя и до Ричля имѣла широкое примѣненіе въ нѣмецкомъ богословіи, но въ изслѣдованіи Ричля она получаетъ особый колоритъ. Ричль особенно подробно останавливается на выясненіи нравственнаго значенія идеи царствія Божія, какъ идеи универсальнаго нравственнаго союза человѣчества, въ осуществленію которой ведетъ дѣятельность изъ принципа всѣхъ объемлющей любви. Идея нравственнаго союза людей, какъ высочайшаго блага, подъ именемъ царствія Божія встрѣчается правда еще у Шлейермахера ²⁷⁶), но она осталась у него безъ развитія и не играетъ роли въ его богословіи. Ричль же, напротивъ, пользуясь элементами изъ нравственной философіи Канта, спеціально выставляетъ универсально-нравственный характеръ идеи царствія Божія и даетъ ей чрезвычайно важное руководящее значеніе въ своемъ богословіи, и въ такой разработкѣ, какую эта идея получила въ богословіи Ричля, и въ той роли, какую она въ немъ играетъ, она впервые вводится Ричлемъ собственно въ область догматики, которая такимъ образомъ поставляется въ болѣе тѣсную связь съ этикою.

Ученію Ричля о грѣхѣ и злѣ также нельзя отказать въ оригинальности, хотя нѣкоторыя отдѣльныя мысли Ричля, напр. что понятіе о грѣхѣ вообще предполагаетъ представленіе о добрѣ, что поэтому христіанское воззрѣніе на грѣхъ обуславливается сознаніемъ искупленія; что грѣхъ происходитъ чрезъ взаимодѣйствіе людей и есть нѣчто общественное—эти мысли проскальзываютъ уже въ богословіи Шлейермахера ²⁷⁷).

Относительно хринологіи Ричля нужно сказать, что употреб-

²⁷⁶) Ueber den Begriff des höchsten Gutes.

²⁷⁷) Glaubenslehre §§ 68, 71.

ляемый имъ индуктивный методъ въ ученіи о лицѣ Іисуса Христа былъ рекомендованъ и приложенъ также еще Шлейермахеромъ въ его догматикѣ, именно Шлейермахеръ высказалъ мысль (которая далѣе встрѣчается у Ал. Швейцера, и обстоятельно проводится у Вэка), что выясненіе достоинства личности Христа должно утверждаться на анализѣ Его пскупительной дѣятельности; и сообразно тому въ своей христологіи Шлейермахеръ изслѣдуетъ главнымъ образомъ не личность, а дѣло Христа.—Предложенное Ричлемъ видоизмѣненіе въ обычномъ разчлененіи дѣятельности Іисуса Христа на три служенія и сочетаніи послѣднихъ не ново въ исторіи нѣмецкаго богословія: оно было рекомендовано еще Эрнести ²⁸⁰⁾, затѣмъ частію встрѣчается въ богословіи Толюка ²⁸¹⁾ и Ничша ²⁸²⁾.—Обсужденіе дѣла Іисуса Христа съ нравственной точки зрѣнія въ отношеніи къ Его лицу т.-е. по идеѣ, что дѣло Христа имѣло значеніе не только для людей, но и прежде всего для Него Самого, имѣло мѣсто въ нѣмецкомъ богословіи также еще до Ричля. Сообразно этой точкѣ зрѣнія нѣкоторыми представителями нѣмецкаго богословія еще до Ричля проводились мысли, встрѣчающіяся у этого послѣдняго: что страданія и смерть Іисуса Христа, поскольку они свидѣтельствовали о Его вѣрности своему призванію и понесены Имъ добровольно, имѣли нравственное значеніе для Него Самого, и также составляли Его дѣло. (Ал. Швейцеръ, Гофманъ). А Шлейермахеръ первый все дѣло жизни Іисуса Христа подвелъ подъ понятіе „нравственнаго призванія“, которое (понятіе) съ тѣхъ поръ стало употребительнымъ въ нѣмецкомъ богословіи, и какъ мы видѣли, принято Ричлемъ для характеристики дѣла Іисуса Христа. Но въ опредѣленіи Его нравственнаго призванія Ричль оригиналенъ, указывая задачу призванія Христа въ основаніи царствія Божія, какъ универсальнаго нравственнаго союза людей.—Равнымъ образомъ не чуждъ оригинальности Ричль въ своемъ сужденіи о неразрывно связанномъ съ призваніемъ Христа владычествѣ Его надъ естественнымъ міромъ, въ которомъ, опираясь на невозвѣтныя данныя, Ричль полагаетъ одинъ изъ признаковъ божества Хри-

²⁸⁰⁾ De officio christi triplici 1773.

²⁸¹⁾ Lehre von der Sünde und Versöhner 1825.

²⁸²⁾ System der christlichen Lehre 1828.

ста. Другой признакъ божества Иисуса Христа Ричль, также руководствуясь данными изъ Новаго Завѣта, усматриваетъ въ безконечной любви Христа къ людямъ, которая проникнута была вся Его жизнь и служеніе спасенію людей, которая именно побуждаетъ признать въ Его лицѣ непосредственное откровеніе самого Бога, который есть любовь. Такая точка зрѣнія на божество Иисуса Христа также частію уже раньше встрѣчалась въ нѣмецкомъ богословіи (напр. въ богословіи Ал. Швейцера и Бэка); но у Ричля она проведена съ наибольшимъ обстоятельностью.

Что касается ученія Ричля объ искупительномъ значеніи дѣятельности Иисуса Христа для людей, то его взглядъ на пророческое служеніе Христа не представляетъ чего-либо оригинальнаго: онъ встрѣчается въ исторіи нѣмецкаго богословія начиная со времени раціонализма, который держался почти такого же взгляда.

Элементы ученія Ричля о первосвященническомъ служеніи Иисуса Христа также еще раньше встрѣчаются въ нѣмецкомъ богословіи: таковы мысли, что первосвященническое служеніе Иисуса Христа обнимало всю Его жизнь слѣдовательно и Его пророческое служеніе (это высказалъ напр. Толюкъ); что въ своемъ первосвященническомъ служеніи Христосъ былъ представителемъ людей предъ Богомъ и возвелъ ихъ къ Богу, это высказалъ еще Шлейермахеръ, частію — Ал. Швейцеръ и др. Впрочемъ при такой зависимости отъ предшествующаго нѣмецкаго богословія ученію Ричля о первосвященническомъ служеніи Иисуса Христа нельзя отказать въ оригинальности частію по содержанію, но главнымъ образомъ по обработкѣ: идея заступительства Христомъ людей предъ Богомъ въ богословіи Ричля получаетъ центральное положеніе въ ученіи о первосвященствѣ Христа и находитъ у него особенно обстоятельную разработку. Общая же оригинальность Ричля здѣсь, какъ и въ иныхъ случаяхъ, состоитъ въ томъ, что свое ученіе онъ старается обосновать на подробномъ анализѣ библейскихъ данныхъ.

Довольно оригиналенъ, наконецъ, взглядъ Ричля на сущность и значеніе искупленія; хотя опять нѣкоторыя частныя относящія сюда идеи его встрѣчаются уже у раннѣйшихъ представителей нѣмецкаго богословія; такъ напр. еще Штэйдель высказался въ пользу пониманія прощенія грѣховъ, дарованнаго

намъ во Христѣ, въ томъ смыслѣ, что грѣхъ человѣческой собственнo не былъ заглаженъ искупительною жертвою Христа, ибо вина грѣха вообще не можетъ быть заглажена и забыта, но что послѣ совершеннаго І. Христомъ искупленія эта вина грѣха уже не служитъ для людей препятствіемъ къ общенію съ Богомъ и достиженію своего истиннаго назначенія ²⁰¹⁾).

Такимъ образомъ въ свое богословское ученіе Ричль воспринялъ не мало идей изъ предшествовавшаго нѣмецкаго богословія; но дѣло въ томъ, что эти идеи у Ричля получаютъ большую частію иную постановку, иное освѣщеніе и дальнѣйшее развитіе, а надъ всѣми этими частными идеями господствуютъ оригинальныя руководящія идеи самого Ричля; такъ что частныя заимствованія изъ прежняго нѣмецкаго богословія не препятствуютъ его богословскому ученію представлять изъ себя въ дѣломъ нѣчто новое.

Фактъ, что трудъ Ричля создалъ особое направленіе въ нѣмецкомъ богословіи, уже говоритъ за то, что онъ содержитъ въ себѣ крупныя достоинства: и дѣйствительно, многія стороны богословія Ричля представляются весьма симпатичными.

Изъ общихъ основаній его богословія встрѣтила повсюду громкое одобреніе и дѣйствительно заслуживаетъ полнаго признанія та мысль Ричля, что ключемъ къ рѣшенію всѣхъ богословскихъ вопросовъ преимущественнѣйшимъ образомъ должно служить новозавѣтное откровеніе Божіе во Христѣ. Въ этомъ случаѣ Ричль высказалъ завѣтную мысль каждого христіанина: если Христосъ—Основатель и Глава нашей религіи; то въ Его Личности, въ обширномъ смыслѣ, мы должны искать рѣшенія всѣхъ вопросовъ нашего вѣро—и нравоученія.

Отрадно встрѣтить, далѣе, у Ричля мысль, что посредницею въ пониманіи новозавѣтнаго откровенія должна быть церковь—первобытная церковь Христова. Эта мысль въ принципѣ колеблетъ позицію традиціоннаго протестантизма съ его субъективнымъ отношеніемъ къ Библии; значитъ кое-кто въ протестантствѣ уже сталъ сознать ненормальность этой позиціи. Къ сожалѣнію мысль, высказанная Ричлемъ, не получила у него должнаго развитія и завершенія, что отразилось и на его взглядѣ

²⁰¹⁾ Die Glaubenslehre der Evangelisch-protestant. Kirche 1834 г.

на источникъ догматики. Посредница въ толкованіи новозавѣтнаго откровенія, по Ричлю, первобытная христіанская церковь, какъ неповрежденная еще въ своихъ вѣрованіяхъ, а отсюда источникъ догматики—это Священное Писаніе Новаго Завѣта, какъ излагающее вѣрованія этой первобытной церкви. Хорошо; но кто же можетъ точно истолковать намъ ея вѣрованія? Немыслимо, конечно, чтобы отдѣльная личность или даже цѣлое ученое учрежденіе представило общепріемлемое и общеобязательное выясненіе ихъ (а у Ричля какъ разъ выходитъ та странность, будто онъ лишь вѣрно истолковалъ вѣроученіе первобытной церкви): это можетъ сдѣлать только сама же церковь. Но въ такомъ случаѣ остается дилемма: или вѣроученіе первохристіанской церкви въ его истинномъ видѣ вообще не можетъ быть восстановлено, коль скоро послѣапостольская церковь, какъ думаетъ Ричль, впала въ заблужденіе: и тогда догматика, пытающаяся на немъ обосноваться, уже теряетъ подъ собою почву или оно сохранилось и въ послѣдующей христіанской церкви и теперь содержится ею же: и тогда руководительницею въ познаніи божественнаго откровенія нужно признать на ряду съ первохристіанскою церковію и послѣдующую вселенскую церковь Христову всѣхъ временъ, источникомъ же догматики, наряду съ Священнымъ Писаніемъ Новаго Завѣта, и священное преданіе, какъ хранящее вѣрованія церкви послѣапостольской. По слову Христа, что врата адовы не одолѣютъ Его церкви (Мѣ. XVI, 18), намъ необходимо принять второй членъ дилеммы, а вмѣстѣ съ тѣмъ признать и выводъ, который изъ него слѣдуетъ для догматики въ отношеніи ея источниковъ. Но Ричль не дошелъ до этого вывода, сдѣлавъ только первый шагъ къ нему и остановился въ началѣ пути; своимъ положеніемъ о руководительствѣ церкви въ уразумѣніи откровенія онъ именно только въ принципѣ отклоняется отъ традиціоннаго протестантизма, а *de facto* остается въ своемъ богословіи такимъ же богословомъ-субъективистомъ, какъ и другіе протестантскіе богословы. Ниже мы увидимъ, какъ эта субъективность Ричля сказалась въ его толкованіи данныхъ Священнаго Писанія; теперь же сдѣлаемъ замѣчаніе только относительно выставляемаго имъ общаго критерія для новозавѣтной экзегетики. Ричль утверждаетъ, что Новый Завѣтъ обусловленъ въ своихъ воззрѣніяхъ идеями ветхо-

завѣтными, почему при выясненіи первыхъ ихъ необходимо повѣрять послѣдними, и тѣ изъ нихъ, которыя окажутся несогласными съ идеями ветхозавѣтными, не могутъ имѣть мѣста въ научномъ богословіи. Мысль Ричля вѣрна настолько, насколько Новый Завѣтъ часто санкціонируетъ ученіе ветхозавѣтное и тѣмъ сообщаетъ ему въ подлежащихъ случаяхъ значеніе источника вѣроученія; но въ указанномъ своемъ положеніи Ричль впадаетъ въ крайность, для которой не дастъ никакого основанія; Новый Завѣтъ напротивъ, если, по мысли апостола, Ветхій и Новый Завѣтъ отличаются между собою какъ сѣнь грядущихъ благъ и ихъ исполненіе, слѣдовательно, какъ тѣсное и широкое: то послѣдній не можетъ-быть втиснуть въ рамки перваго; утверждая обратное, Ричль оказывается субъективнымъ.

Разсуждая о методѣ догматики, Ричль справедливо предостерегаетъ отъ увлеченія философско-метафизическою постановкою ея, какая нерѣдко встрѣчается въ нѣмецкомъ богословіи. Если религіозныя истины составляютъ достоинствѣ не разума человѣческаго, который онѣ превышаютъ, и къ полному пониманію котораго никогда не могутъ быть приведены, а содержатся вѣроу сердца: то, конечно, было бы неблагоразумно при раскрытіи этихъ истинъ забывать о той грани, которая отдѣляетъ ихъ отъ идей разума, и пытаться выставить ихъ въ значенія этихъ послѣднихъ; эту грань дѣйствительно слѣдуетъ не сглаживать, не умалять, а напротивъ—всегда выставить на видъ. Такъ относительно извѣстныхъ философскихъ доказательствъ бытія Божія естественно замѣтить—какъ то и дѣлаетъ Ричль—что они собственно не приводятъ насъ къ христіанской идеѣ о Богѣ; что эту идею въ нихъ незамѣтно для насъ подставляетъ наше религіозное сознаніе, въ которое она ранѣе была воспринята; такъ, замѣтимъ отъ себя, при сужденіи о чудесахъ библейскихъ слѣдуетъ доказывать, что въ совершеніи ихъ участвовала не кака-либо изъ естественныхъ силъ, подлежащихъ изслѣдованію науки, а таинственная сила Божія. Сказаннымъ однако вовсе не исключается потребность употребленія въ догматикѣ философскихъ и метафизическихъ понятій—въ видахъ лишь возможнаго уясненія истинъ вѣры; такъ, тѣ же философскія доказательства бытія Божія могутъ быть приводимы въ догматикѣ, какъ средства для разума хотя нѣсколько приблизиться къ идеѣ Божества; отрицаая

всякое значеніе у этихъ доказательствъ, Ричль едва ли правъ. Вообще въ своей полемикѣ противъ приложенія философіи и метафизики въ области догматики Ричль иногда вдается въ крайности, что однако не мѣшаетъ ему положить въ основаніе собственнаго своего труда извѣстную метафизическую теорію познанія.

Что касается содержанія богословскаго ученія Ричля: то впервые, имѣютъ нѣкоторыя симпатичныя стороны основныя и руководящія идеи его богословія: идея о Богѣ, какъ любви, и идея царствія Божія, какъ объекта любви Божіей и цѣли міра.

Изъ Новаго Заветѣ Ричль съ полнымъ правомъ выводитъ понятіе о Богѣ, какъ безконечной любви. Научный анализъ этого понятія и примѣненіе его въ качествѣ научнаго принципа въ выясненію другихъ свойствъ существа Божія и затѣмъ—въ разрѣшенію проблемы міра — составляютъ достоинство богословія Ричля. Понятіе о Богѣ, какъ любящей, дѣятельной и всемогущей Волѣ, неуклонно направленной къ своей цѣли—царствію Божію—даетъ возможность Ричлю стать на иную точку зрѣнія въ пониманіи личности Божества, именно полагать сущность Божественной личности не въ саморазличеніи. Ея отъ всего посторонняго, а напротивъ—въ Ея могущественномъ проникновеніи во все существующее, какъ Ея созданіе, управленіи и руководствѣ имъ. Нужно сознаться, что истина личности Божіей доселѣ недостаточно раскрыта въ догматикѣ, почему противъ нея еще выставляются ходячія возраженія, ссылающіяся обыкновенно на несомѣстимость понятій личности и абсолютности, вездѣприсутствія. Въ виду этого всякая попытка уяснить истину личности Божіей съ иной точки зрѣнія можетъ быть лишь привѣтствуема, какъ дальнѣйшій шагъ въ разработкѣ догматики; а попытка Ричля въ этомъ отношеніи тѣмъ болѣе заслуживаетъ признательности, что его аргументація не лишена доли убѣдительности для читателя.

На основаніи опять идеи о Богѣ, какъ всемогущей любви, Ричль привноситъ новую психологическую точку зрѣнія въ пониманіе вѣчности Божіей, которую онъ мыслить такъ, что Богъ въ каждый моментъ своего бытія переживаетъ въ Себѣ совершенное осуществленіе объекта Его любви—царствія Божія, въ чемъ Онъ именно не подлежитъ условіямъ времени, т.-е. является

вѣчными. Это попытка Ричля—освѣтить съ новой стороны важную догматическую истину, хотя конечно она не можетъ претендовать на полное достиженіе своей цѣли, все же заслуживаетъ одобренія и признательности. Затѣмъ, остроумное приложеніе понятія о Богѣ, какъ любви, къ разрѣшенію проблемы міра—съ рѣшеніемъ вопросовъ: каковъ можетъ быть собственный объектъ любви Божіей и для чего созданъ міръ естественный? Наконецъ, энергичное указаніе на руководящее значеніе любви Божіей въ вѣдѣ нашего искупленія—все это представляетъ еще привлекательныя стороны ученія Ричля о Богѣ, какъ любви.

Въ тѣсной связи съ понятіемъ о Богѣ, какъ любви, у Ричля стоитъ, какъ мы видѣли, идея царствія Божія, какъ объекта любви Божіей и цѣли міра. Въ такомъ значеніи эта идея даетъ выиграть богословію Ричля уже въ формальномъ отношеніи—въ отношеніи цѣльности и научной законченности его богословскаго міровоззрѣнія, что въ догматикѣ, какъ наукѣ, имѣющей дѣло съ мировыми вопросами, весьма важно.

Въ самомъ дѣлѣ въ богословіи Ричля дѣло міротворенія и домостроительства спасенія представляется вполне опредѣленно и естественно, если можно такъ выразиться, математически развивающимся и завершающимся въ направленіи между двумя фокусами, изъ которыхъ однимъ служитъ идея о Богѣ, какъ любви, другимъ—идея царствія Божія, какъ цѣли міра и объекта любви Божіей. Весьма симпатична сама по себѣ и та разработка, какую идея царствія Божія получила въ богословіи Ричля. Эта идея, какъ мы видѣли, является въ богословіи Ричля, какъ идея религиозно-нравственная; содержаніе же для нея оное естественно заимствуется изъ новозавѣтнаго откровенія. Религиозное значеніе идеи царствія Божія Ричль полагаетъ въ духовныхъ плодахъ искупленія, проявляющихся во внутренней жизни искупленнаго и оправданнаго человѣка, каковы: вѣчная жизнь, которой христіанинъ пріобщается уже въ здѣшней земной жизни, жизнь въ общеніи съ Богомъ, въ упованіи на Бога и духовное владычество надъ естественнымъ міромъ. Такой взглядъ на благодатные плоды искупленія и оправданія человѣка соотвѣтствуетъ Новому Завѣту; довольно вспомнить мѣста: Іак. I, 9—12; Евр. VI, 4—5; Рим. VIII 10; 1 Іоан. III, 14; V, 11—13; Іак. II, 1—5; Рим. VIII, 35—39 и др.—и можно быть лишь благодарнымъ Ричлю.

за то, что онъ напомнилъ намъ о тѣхъ духовныхъ благахъ, которыя сообщаетъ человѣку христіанство.

Но съ особенною подробностію остававляется Ричль на выясненіи нравственнаго значенія идеи царствія Божія, которое (значеніе) формулируется у него въ понятіи нравственнаго союза человѣчества, къ осуществленію котораго служитъ дѣятельность изъ принципа всѣхъ-объемлющей любви. Въ этой идеѣ Ричль хочетъ обобщить всѣ частныя требованія христіанской морали, представить идеальную задачу послѣдней. Такая постановка дѣла, помимо ея научно-теоретическаго значенія, весьма важна и въ практическомъ отношеніи—для регулированія нравственной дѣятельности, ибо для этой послѣдней обезпечиваются опредѣленное направленіе и энергія, лишь когда предъ нею стоитъ точно обозначенная цѣль. Пониманіе идеальной нравственной задачи христіанства у Ричля весьма возвышенно — и нужно согласиться, что оно соотвѣтствуетъ духу ученія евангельскаго о любви къ ближнимъ, для которой нѣтъ различія между іудеямъ и еллинами, потому что одинъ Господь у всѣхъ (Рим. X, 12.); Ричль постарался лишь выяснитъ тотъ величественный нравственный результатъ, къ которому приводитъ евангельская заповѣдь о всѣхъ-объемлющей любви. Не идетъ въ разрѣзъ съ Новымъ Заветомъ Ричль и въ своемъ изображеніи нравственной дѣятельности христіанина во имя универсальной задачи царствія Божія, когда представляетъ ее (дѣятельность) руководимою требованіями освященнаго христіанствомъ нравственнаго закона человѣка, при свободномъ воспроизведеніи его постулатовъ, и потому нравственно-свободною (Іак. I, 25.), что не мѣшаетъ человѣку—члену царствія Божія — во всемъ объемѣ своей дѣятельности находиться во всецѣлой зависимости отъ Бога. Вообще Ричлево пониманіе нравственной стороны христіанства весьма симпатично и составляетъ неоспоримое достоинство его богословія. Но особенно заслуживаетъ признательности то, что Ричль выставилъ на видъ нераздѣльность нравственной задачи христіанства отъ религіозной его задачи и даже сумѣлъ понять объ эти задачи въ ихъ органической связи между собою: по Ричлю, какъ мы видѣли, религіозное благо христіанства обусловливаетъ дѣятельность во имя его нравственной задачи и наоборотъ: послѣдняя, въ свою очередь, подкрѣпляетъ и возвышаетъ религіозную жизнь

христіанина, такъ что въ воззрѣніи Ричля религіозная и нравственная стороны христіанства сочетаются въ одно гармоническое цѣлое—и такому воззрѣнію нельзя не сочувствовать.

Вообще, идея царствія Божія, какъ цѣли міра, составляетъ привлекательнѣйшую идею богословія Ричля: въ раскрытіи ея онъ выказалъ глубокое пониманіе практическихъ задачъ христіанства.

Относительно осуществленія царствія Божія Ричль съ похвальною рѣшительностію утверждаетъ, что оно было бы невозможно при естественномъ состояніи человѣческаго рода, вслѣдствіе развившагося въ человѣчествѣ грѣха, который по природѣ своей, какъ вражда къ Богу и эгоизмъ въ отношеніи къ людямъ, увлекалъ человѣчество въ состояніе какъ разъ противоположное тому, которое указываетъ ему въ царствіи Божіемъ. Впрочемъ, Ричлево пониманіе грѣха, какъ мы увидимъ, не полно и страдаетъ существеннымъ недостаткомъ.

Искупителемъ человѣчества отъ тяготѣвшаго надъ нимъ грѣха, Примирителемъ его съ Богомъ и Основателемъ царствія Божія на землѣ, Ричль положительно утверждаетъ, былъ Господь Иисусъ Христосъ. Ученіе Ричля о лицѣ и дѣлѣ Христа также имѣетъ нѣсколько привлекательныхъ чертъ.

Въ ученіи о лицѣ Христа Ричль идетъ индуктивнымъ путемъ отъ Его человѣчества къ признанію Его божества. Естественности такого пути нельзя оспаривать. Господь Иисусъ Христосъ явился въ исторіи предъ взорами людей сначала какъ человѣкъ;—и уже чрезвычайный характеръ Его личности, Его жизни и дѣятельности привелъ людей къ исповѣданію Его Сыномъ Божіимъ, Богочеловѣкомъ. Сообразно исторіи, и научному богословію естественно ученіе о лицѣ Иисуса Христа начать съ разсмотрѣнія человѣческой стороны Его личности, поскольку Онъ былъ совершенный человѣкъ, и затѣмъ показать, какъ подъ обаяніемъ нравственно святой личности Христа, Его жизни и дѣятельности, церковь Его пришла къ сознанію божественности Его личности, и какъ она мыслила божество Христа. Ричль такъ и дѣлаетъ. Развивая свое ученіе, онъ высказываетъ весьма симпатичную мысль, что безконечная любовь Христа къ людямъ, ярко сказавшаяся въ теченіе Его искупительнаго служенія, положительно свидѣтельствуешь о божественности Его личности, удостовѣряетъ, что

въ Его личности мы должны видѣть откровеніе самого Бога, который уже въ Ветхомъ Завѣтѣ явилъ Себя, какъ любовь; и все любвеобильное служеніе Христа спасенію людей было, слѣдовательно, откровеніемъ любви божественной.—Въ ученіи Ричля объ искупительномъ служеніи Христа также встрѣчаются дѣльныя и согласныя съ св. Писаніемъ мысли: что въ своемъ пророческомъ служеніи Христосъ былъ представителемъ Бога предъ людьми, которымъ Онъ возвѣстия о всепрощающей любви Божіей—и слѣдовательно, пророческое служеніе Христа имѣло направленіе отъ Бога къ людямъ; въ первосвященническомъ же своемъ служеніи, которое имѣло мѣсто въ теченіе всей Его жизни, Христосъ явился ходатаемъ предъ Богомъ за грѣшное человечество, которое Онъ въ своемъ первосвященническомъ отношеніи къ Богу Отцу, особенно въ своей крестной жертвѣ, возвелъ изъ его (человѣчества) прежней отторженности отъ Бога—предъ лице Божіе, и тѣмъ окончательно удостовѣрилъ несомнѣнность прощенія грѣховъ людей при вѣрѣ въ Него; такъ что отсель грѣхъ пересталъ служить преградой къ общенію челоуѣка съ Богомъ и къ достиженію первымъ своего назначенія въ царствіи Божиемъ. Слѣдовательно первосвященническое служеніе Христа направилось отъ людей къ Богу.

Наконецъ въ ученіи объ условіяхъ, при которыхъ челоуѣкъ можетъ воспользоваться благодатными плодами искупленія, Ричль съ похвальною энергіею старается поднять значеніе церкви, столь умаленное протестантизмомъ. Искупительная дѣятельность Христа, утверждаетъ онъ, относилась къ Его церкви всѣхъ временъ и народовъ; поэтому отдѣльныя личности могутъ получить спасеніе лишь въ томъ случаѣ, если онѣ будутъ принадлежать къ церкви Христовой. Если къ указаннымъ символическимъ идеямъ богословія Ричля прибавить его достоинства въ формальномъ отношеніи, какъ-то: огромную эрудицію, глубину и самостоятельность въ изслѣдованіи богословскихъ вопросовъ, единство и строгую законченность системы и ея обоснованіе на Св. Писаніи, наконецъ—благочестивый, часто глубоко-прочувствованный тонъ; то все это отчасти можетъ объяснить намъ то обаяніе, какое богословіе Ричля произвело въ части представителей нѣмецкаго богословія.

Тѣмъ не менѣе на ряду съ указанными его достоинствами, богословіе Ричля имѣетъ и немало существенныхъ недостатковъ—

и даже недостатковъ пожалуй больше, чѣмъ достоинствъ. Часть ихъ обусловлена положеніемъ въ основаніи богословія Ричля новѣйшею теоріею познанія (Лотцевою), по которой предметъ вполне и адекватно познается нами въ его внѣшнихъ проявленіяхъ и воздѣйствіяхъ на насъ чрезъ чувство; такъ что обычное разграниченіе—вещи самой по себѣ, *an sich*, ея внутренняго существа и ея внѣшнихъ проявленій и особое изслѣдованіе перваго помимо послѣднихъ—фальшиво и должно быть оставлено. Не касаясь вопроса о научной состоятельности этой теоріи познанія вообще, нельзя не замѣтить, что въ попыткѣ ввести ее въ догматику Ричлю слѣдовало быть весьма осторожнымъ. Этою теоріею можно въ полной мѣрѣ пользоваться при свободномъ творествѣ, но если, съ чѣмъ согласенъ и Ричль, догматика должна утверждаться на Св. Писаніи, то въ Св. Писаніи и нужно прежде всего обстоятельно справиться, какіе оно допускаетъ пути познанія; въ противномъ же случаѣ, если мѣрять Св. Писаніе чуждою ему мѣркою, предстоитъ опасность исказить его. Ричль въ данномъ случаѣ если и справлялся со Св. Писаніемъ, то едва ли обстоятельно, ибо Св. Писаніе относительно истинъ вѣры часто даетъ иной способъ и размѣръ знанія, чѣмъ какіе позволяетъ Ричлева теорія познанія; почему Ричлю именно приходилось вслѣдствіе этого подлаживать данныя Писанія подъ эту послѣднюю и въ этихъ цѣляхъ насиловать Писаніе.

Важнѣйшій недостатокъ богословія Ричля, обусловленный его теоріею познанія, составляетъ исчезновеніе изъ его богословія догмата о Св. Троицѣ.

Богомъ въ собственномъ смыслѣ у Ричля признается только первое лицо Св. Троицы. Правда, Ричль съ убѣжденіемъ утверждаетъ и божество І. Христа, даже хочетъ мыслить Его божество не нравственно (*Göttlichkeit*), а субстанціально (*Gottheit*); но именно послѣдняго-то и не дозволяетъ его теорія познанія. Конечно личность (какъ и предметы) познается нами прежде всего чрезъ получаемыя нами отъ нея впечатлѣнія при обращеніи съ нею,—и потому Ричлевъ методъ въ ученіи о лицѣ Іисуса Христа нужно признать безукоризненнымъ. Но для законченнаго познанія личности нельзя вѣдь ограничиться отдѣльными получаемыми отъ нея впечатлѣніями; на основаніи этихъ впечатлѣній нужно еще составить общее воззрѣніе на внутреннюю природу личности, на

ея общій характеръ, которое объяснило бы намъ ту, а не иную форму ея дѣятельности. Въ ученіи о лицѣ Христа точное воззрѣніе на внутреннюю природу Его личности существенно необходимо: изъ разсмотрѣнія жизни и дѣятельности Христа Ричль приходитъ къ признанію божественности Его личности, откровенія въ Ней самого Бога,—но спрашивается: какъ же мыслить божественность личности Христа, какъ мыслить отношеніе Его божества къ божеству Отца? Въ угоду своей теоріи познанія Ричль отказывается отъ отвѣта на этотъ вопросъ, вслѣдствіе чего его ученіе о лицѣ Христа осталось незаконченнымъ и потому шаткимъ; въ самомъ дѣлѣ, вѣдь божество Иисуса Христа можно признавать (и оно часто признавалось разными лжеучителями) лишь въ нравственномъ смыслѣ; а такъ какъ въ общецерковному ученію о лицѣ Иисуса Христа, выраженному въ догматѣ о Св. Троицѣ, Ричль относится отрицательно, видя въ немъ ложную метафизику, то отъ его собственнаго ученія о божествѣ Христа именно получается то впечатлѣніе, что онъ признаетъ божество Христа лишь въ нравственномъ, а не субстанціальномъ смыслѣ.

Между тѣмъ въ Св. Писаніи, на которомъ и по признанію Ричля должна основываться догматика, содержится вполне определенное ученіе о божествѣ Христа. Самъ Господь Иисусъ Христосъ засвидѣтельствовалъ о своемъ предвѣчномъ личномъ существованіи и субстанціальномъ единствѣ съ Богомъ Отцемъ (Іоан. VIII, 58; X, 30; XVII, 5); соотвѣтственный характеръ имѣть и ученіе первобытной (апостольской) церкви Христовой о лицѣ ея Основателя: оно дѣйствительно обладаетъ тою необходимою логическою завершенностію, которой недостаетъ ученію Ричля о лицѣ Христа, и которой не допускаетъ его теорія познанія: довольно обратить вниманіе на ученіе апостола и евангелиста Іоанна Богослова о Логосѣ и на свидѣтельство ап. Павла въ 1 Кор. VIII, 6; Филип. II, 6—11; Кол. I, 15—17. Какъ же относится Ричль къ этимъ даннымъ Св. Писанія? Очевидно самъ сознавая слабость своей позиціи въ виду ихъ, онъ рѣшается утверждать, что апостольское ученіе въ вопросѣ о предвѣчномъ бытіи и божествѣ Христа „скорѣе лишь ставитъ задачи, чѣмъ рѣшаетъ ихъ“, и въ доказательство этой своей мысли онъ перетолковываетъ ученіе ап. Павла о личномъ предвѣчномъ бытіи и божествѣ Сына Божія. Такимъ образомъ въ ученіи о божествѣ

Иисуса Христа теорія познанія Ричля привела его въ столкнове-
ніе съ священнымъ Писаніемъ.

То-же случилось и съ ученіемъ о Св. Духѣ: сообразно своей
теоріи познанія, Ричль мыслить Духа Св. лишь въ качествѣ
божественнаго дара истиннаго боговѣдѣнія, сообщаемаго Богомъ
церкви вѣрующихъ, тогда какъ общезвѣстные мѣста Нова-
го Завѣта представляютъ Духа Св., какъ особую божественную
личность.

Разрушивъ догматъ о Св. Троицѣ, теорія познанія Ричля не-
благопріятно отозвалась и на его ученіи о грѣхѣ.

Здѣсь Ричль опять ограничивается тѣсными предѣлами опыта,
не дѣлая изъ данныхъ его необходимыхъ общихъ выводовъ, не
приводя ихъ къ одному принципу. Опытъ показываетъ намъ грѣхъ
въ видѣ массы грѣховныхъ дѣйствій и свидѣтельствуетъ также
о всеобщности грѣха въ родѣ человѣческомъ. Какъ же Ричль
объясняетъ происхожденіе грѣха и его всеобщность? Не выходя
изъ предѣловъ опыта, Ричль можетъ только утверждать, что
грѣхъ имѣетъ свою причину въ ложномъ направленіи каждой
индивидуальной человѣческой воли, а его всеобщность обуслови-
вается взаимнымъ грѣховнымъ воздѣйствіемъ людей другъ на друга.
Хорошо; но почему же каждая индивидуальная воля неизбежно
уклоняется съ праваго пути и получаетъ направленіе къ чему-
либо дурному, хотя бы даже врожденный человѣку нравственный
законъ удерживалъ ее отъ этого, хотя бы даже человѣку пред-
носилась идея добра, и онъ хотѣлъ дѣлать добро (Рим. VII)?
Теорія познанія Ричля, бьющая лишь на внѣшность и не до-
водящая до объясняющихъ эту внѣшность законовъ, не позво-
лила ему глубже заглянуть въ природу грѣха.

Между тѣмъ на указанные запросы отвѣчаетъ по существу
церковное ученіе о первородномъ грѣхѣ: а въ томъ-то глубоко-
психологическое значеніе идеи первороднаго грѣха, что она только
объясняетъ намъ фактъ всеобщности грѣха въ человечествѣ
„царство грѣха“, идею котораго выдвигаетъ Ричль въ своемъ
богословіи и ею предлагаетъ замѣнить ученіе о первородномъ
грѣхѣ, лишь въ этомъ послѣднемъ ученіи находитъ для себя
внутреннее основаніе, безъ него же представляется лишеннымъ
твердой опоры. Въ попыткѣ поколебать ученіе о первородномъ
грѣхѣ Ричлю опять приходится столкнуться со св. Писаніемъ

которое представляет достаточныя данныя для этого ученія (Пс. L. 7; Рим. V, 12—19). Отношеніе Ричля къ этимъ даннымъ очевидно пристрастно и произвольно. Такъ свидѣтельству Пс. L. Ричль почему-то не хочетъ придавать никакого значенія. Относительно ученія ап. Павла соглашаясь, что Апостоль всеобщій законъ смерти ставить въ зависимость отъ грѣха Адама, Ричль, взамѣнъ соответствующаго духу ученія апостола объясненія внутренней связи между тѣмъ и другимъ мыслью о наследственной передачѣ грѣха естественнымъ путемъ отъ Адама, какъ прародителя людей, на его потомковъ,—предлагаетъ труднопріемлемую мысль, будто потомки Адама, не подлежа грѣху своего прародителя, и еще до собственнаго ихъ прегрѣшенія—судомъ Божиимъ были призваны грѣшниками и потому присуждены къ смерти.

Недостатокъ выясненія внутренней природы грѣха, преимущественно внѣшнее пониманіе его естественно отразилось и на пониманіи Ричлемъ сущности искупленія въ отношеніи къ человѣку и оправданія человѣка Богомъ.

И здѣсь Ричль занимается только внѣшнею стороною дѣла, не углубляясь въ существо его, отчего и эта внѣшняя сторона представляется у него недостаточно обоснованною. Въ самомъ дѣлѣ, по Ричлю, Христосъ своею искупительною дѣятельностію нисколько не потребилъ силы грѣха, обуявшаго человѣчество в отторгнутаго его отъ Бога; своимъ ученіемъ и крестною смертію Онъ лишь засвидѣтельствовалъ, что Богъ, какъ любящій Отець, отнынѣ допускаетъ человѣка къ общенію съ Собою, не смотря на его грѣхи, что Онъ оправдываетъ его и прощаетъ ему его грѣхи, болѣе не вѣщаетъ ихъ въ вину ему. Человѣкъ же, съ своей стороны, получаетъ увѣренность въ прощеніи его грѣховъ, въ оправданіи его Богомъ, чрезъ вѣру въ Бога, показателемъ которой служатъ замѣна ирежнихъ его грѣховныхъ эгоистическихъ стремленій дѣятельностію во имя божественной цѣли царствія Божія. При вѣрѣ въ Бога, при упованіи на воссеращающую любовь Божию и при сознаніи своего общенія съ Богомъ человѣкъ, хотя онъ тѣмъ сильнѣе начинаетъ чувствовать свою грѣховность и виновность предъ Богомъ, получаетъ возможность достигнуть того назначенія, которое указывается ему христіанствомъ. Допустимъ этотъ внѣшній процессъ спасенія человѣка, какъ онъ изображается у Ричля; но естественно спросить: какаѣ же внутреннія

пружина управляетъ обращеніемъ человѣка отъ прежняго грѣховнаго состоянія вражды къ Богу—къ вѣрѣ въ Него и къ дѣятельности во имя Его цѣли? Въ изложеніи Ричля инициатива и весь процессъ обращенія человѣка представляется личнымъ дѣломъ лишь самого же человѣка. Но здѣсь-то и выступаетъ на видъ шаткость воззрѣнія Ричля. Вопервыхъ, гдѣ ручательство, что человѣкъ пожелаетъ обратиться отъ своей грѣховной жизни къ Богу? Пусть предъ нимъ—фактъ совершеннаго Христомъ искупленія людей, пусть ему открыта и задача жизни—въ идеѣ царствія Божія: но если, чтѣ признаетъ и Ричль, человѣкъ, до усвоенія плодовъ искупленія, пребываетъ „въ неразрѣшимомъ грѣховномъ состояніи разобщенности съ Богомъ и рабства міру, противъ грѣховныхъ вліаній котораго ему уже невозможно устоять собственными силами“, то исполнѣ мыслимо, что грѣховная бездна можетъ такъ вовлечь въ себя человека, что у него не явится и желанія выбраться изъ нея. Вотъ-то, если человѣкъ и пожелаетъ обратиться къ Богу, вѣровать въ Него, то это его желаніе естественно встрѣтитъ себѣ противодѣйствіе въ грѣховныхъ влеченіяхъ низшей стороны его природы, и отсюда происходитъ та тяжелая внутренняя борьба, которая такъ живо представлена въ VII главѣ посл. къ Римл., и исходъ которой можетъ быть и не въ пользу спасенія человѣка. Во всякомъ случаѣ, съ точки зрѣнія Ричля, обращеніе человѣка и затѣмъ дѣйственность искупленія представляется дѣломъ случайнымъ.—Конечно свободное участіе человѣка въ дѣлѣ своего спасенія необходимо, — а оно предполагаетъ сначала желаніе спасенія и затѣмъ дѣйствительное вступленіе на путь спасенія. Но дѣло въ томъ, что то и другое въ свою очередь предполагаетъ потребленіе грѣха, поработившаго человѣка, сокрушеніе его силы, подавившей человѣчество, и умрение того внутренняго разлада, подъ гнетомъ котораго пзнываль и палаль человѣкъ,—разлада между высшими и низшими стремленіями его природы. Вотъ въ этомъ-то отношеніи прежде всего важно понять значеніе искупленія и оправданія человѣка: человѣку сообщается божественная благодать, споспѣшествующая освобожденію его отъ власти поработившаго его грѣха, и умряющая его душу. И лишь при содѣйствіи этой божественной благодати человѣку открывается возможность дѣйствительно твердо пожелать своего

спасенія и при ея же содѣйствіи энергично вступить на путь его. Ричль игнорируетъ эту внутреннюю благодатную сторону искупленія и оправданія человѣка, вслѣдствіе чего и возможность достиженія человѣкомъ того назначенія, которое указывается ему въ царствіи Божіемъ, представляется у него въ сущности необоснованною; и самое ученіе Ричля о спасеніи человѣка получаетъ рационалистическій оттѣнокъ.

Далѣе, въ ученіи объ искупленіи Ричль, какъ мы видѣли, оппориваетъ церковное ученіе о сатисфакціи, т. е. о принесеніи Иисусомъ Христомъ, чрезъ Его страданія и крестную смерть, удовлетворенія правдѣ или правосудію Божію, обречшему родъ человѣческой, за его грѣхъ въ лицѣ Адама, на осужденіе, проклятіе и смерть. Трудно признать, чтобы Ричль правъ былъ въ своихъ нападкахъ на это ученіе.

Ричль утверждаетъ, что отношеніе Бога къ людямъ въ Св. Писаніи не мыслится по идеѣ правосудія; что понятіе правды Божіей тамъ вовсе не означаетъ правосуднаго мздовоздаянія; и что грѣхъ первыхъ людей вовсе не навлекъ на родъ человѣческой того тяжкаго наказанія отъ Бога, о которомъ говоритъ церковное ученіе.—Но экзегетика Ричля, направленная къ доказательству этихъ его мыслей, страдаетъ тенденціозностію и произвольностію, даже по сознанію адептовъ его богословія. Конечно приписываемое Богу свойство правды въ Св. Писаніи нѣрѣдко означаетъ, какъ показываетъ Ричль, неизмѣнность божественныхъ предначертаній относительно людей и неуклонное ихъ осуществленіе (напр.: Второз. XXXII, 4; Пс. XXIIV, 8; XXX, 2; XXXII, 4—5; XXXIV, 24; XXXIX, 11 и др.); но что всюду въ Св. Писаніи понятіе правды Божіей употребляется лишь въ послѣднемъ смыслѣ и нигдѣ не имѣетъ значенія правосуднаго мздовоздаянія, и что принципъ правосудія вообще не имѣетъ мѣста въ отношеніи Бога къ людямъ,—утверждать это можно только въ видахъ тенденціи; потому что ученіе о Богѣ, какъ правосудномъ Мздовоздатель, всюду проводится въ Св. Писаніи, и именно въ смыслѣ правосудія часто понимается тамъ божественное свойство правды: довольно обратить вниманіе на мѣста; Быт. III, 16—19; IV, 12; XXII, 16—18; Исх. XX, 5; XXXVII, 35; Числ. XIV 35; XX, 12; Второз. I, 34—35; VII, 10; XVIII, 19; XXVIII, 15 и д; Пс. IX, 5, 9; X, 7; XVII, 25—28; XXX, 24; 28; XXXV, 7; XXXVI, 28,

XLIV, 7—8; Иса. I, 24; Рим. XI, 21—22 и др. Конечно можно изощряться въ перетолкованіи прямого смысла этихъ мѣстъ, но такія перетолкованія всегда будутъ натянуты и шатки; таковы болѣею частію и экзегетическіе выводы Ричля въ разборѣ ученія Св. Писанія о правдѣ Божіей. Для проведенія своей тенденціи Ричль даже нѣкоторыя книги Ветхаго Завѣта (Плачь Іер., Паралип. пр. Даніила), содержащія неопровержимыя свидѣтельства о божественномъ правосудіи, безъ всякаго основанія объявляетъ немѣющими значенія для христіанскаго ученія.

Полемику Ричля противъ мысли о наказаніи рода человѣческаго за грѣхъ первыхъ людей также нельзя назвать удачною. Изреченіе: *fiat justitia, pereat mundus* вовсе неприложимо къ суду Божію надъ надшими людьми, потому что, опредѣляя имъ наказаніе, Богъ въ то же время даетъ имъ и обѣтованіе объ Искупителѣ.—Ричль полагаетъ, что мысль объ осужденіи и проклятій людей въ лицѣ Адама не можетъ быть доказана экзегетически, и что она противорѣчитъ ученію ап. Павла о предвѣчномъ назначеніи части людей къ спасенію во Христѣ (Еф. I, 4). Между тѣмъ уже по смыслу свидѣтельства книги Бытія о наказаніи Адама за его грѣхъ—это наказаніе касалось и его потомковъ; а ап. Павелъ положительно утверждаетъ, что „преступленіемъ одного всѣмъ человѣкамъ осужденіе“ (Рим. V, 16; 18); что однако не можетъ противорѣчить предвѣчному назначенію осужденныхъ ко спасенію, по снятіи съ нихъ осужденія. Правда, клятву, отъ которой искупилъ насъ Христосъ, ап. Павелъ буквально называетъ клятвою закона (Гал. III, 13); но такъ какъ закону онъ приписываетъ божественное происхожденіе (Рим. VII, 22; 25; Гал. III, 21), то въ его представленіи клятва закона соотвѣтствовала клятвѣ отъ Бога. Во избѣжаніе послѣдняго вывода Ричль рѣшается утверждать, что ап. Павелъ считалъ законъ происшедшимъ не отъ Бога, а отъ низшихъ силъ—ангеловъ (Гал. III, 19), и затѣмъ онъ высказываетъ бездоказательную и произвольно суживающую всеобщее значеніе словъ апостола мысль, будто клятва закона относилась только къ іудеямъ, и ихъ только избавилъ отъ нея Христосъ; тогда какъ апостоль, обращаясь къ вѣрующимъ, говоритъ вообще: „Христосъ искупилъ насъ отъ клятвы закона, сдѣлавшись за насъ клятвою“ (Гал. III, 13). Важнымъ основаніемъ для ученія объ осужденіи рода человѣческаго

въ лицѣ Адама за его грѣхъ и о принесеніи Иисусомъ Христомъ, для снятія съ него этого осужденія, удовлетворенія правдъ Божіей чрезъ добровольное принятіе Имъ на Себя опредѣленнаго людямъ отъ Бога за ихъ грѣхъ наказанія — служить исполнившееся на Иисусѣ Христѣ пророчество Исаи о страждущемъ Рабѣ Господнемъ, подъявшемъ на Себя немощи и болѣзни людей, мучимомъ за беззаконіе ихъ и принесшемъ чрезъ то жертву умилоствленія Богу, обезпечившую людямъ миръ (Ис. I. III). Ричль пытается ослабить значеніе этого пророчества, но опять, даже по мнѣнію приверженцевъ его возрѣній, безуспѣшно. — Сомнѣніе его въ буквальный приложеніи Новымъ Заветомъ этого пророчества къ Иисусу Христу опровергается нѣсколькими мѣстами изъ новозавѣтныхъ писаній, гдѣ выдержки изъ него приводятся буквально, чего не скрываетъ и самъ Ричль (Дѣян. VIII, 32—35; Мѡ. VIII, 16—17; Мрк. XV, 28). Далѣе Ричль замѣчаетъ, что замѣтительныя страданія Раба Господня разсматриваются пророкомъ не какъ удовлетвореніе правдъ Божіей, а какъ средство для доставленія людямъ мира, — какъ будто обѣ цѣли несовмѣстны: по ясному смыслу пророчества Исаи, принесеніе Рабомъ Господнимъ умилоствительной жертвы Богу и обусловило миръ людямъ, а непонятность того, „какимъ образомъ добровольное пожертвованіе жизнью можетъ быть сравниваемо съ жертвою за грѣхъ“, конечно не даетъ права обходить прямой смыслъ пророчества Исаи. — Наконецъ Ричль утверждаетъ, что жертвы въ Ветхомъ Заветѣ не имѣли значенія удовлетворенія правдъ Божіей, почему такого значенія нельзя приписать и жертвѣ Раба Господня въ пророчествѣ Исаи. Но во первыхъ, противъ Ричлева толкованія ветхозавѣтныхъ жертвъ еще можно спорить — и его дѣйствительно оспариваютъ; а затѣмъ: если обыкновенныя законныя жертвы въ Ветхомъ Заветѣ и не имѣли значенія удовлетворенія правдъ Божіей: то чрезвычайная жертва Раба Господня можетъ имѣть и чрезвычайное значеніе — и по смыслу пророчества она дѣйствительно имѣла его.

Въ Новомъ Заветѣ также есть данныя для пониманія крестной жертвы Христовой въ значеніи удовлетворенія правдъ Божіей (Рим. III, 24—26; Евр. II, 17; III, 2; 2 Кор. V, 19, 21; Рим. V, 9), и если Ричль старается перетолковать ихъ въ другую сторону, или, какъ напр. мѣсто 1 Тим. II, 5—6, советѣмъ игнорируетъ:

то онъ въ этомъ случаѣ является тенденціознымъ. Его толкованіе этихъ данныхъ опирается на предположеніяхъ, что апостолы судили о жертвѣ Христовой по масштабу жертвъ ветхозавѣтныхъ, а жертвы ветхозавѣтныя не имѣли значенія удовлетворенія правды Божіей, почему послѣднѣго значенія не могла имѣть, по сознанію апостоловъ, и жертва Христова; и Ричль вслѣдствіи старается доказать эту мысль. Но такъ какъ оба основныя предположенія аргументаціи Ричля не доказаны и шатки (при предположеніи зависимости новозавѣтнаго пониманія жертвы Христовой отъ ветхозавѣтнаго ученія о жертвѣ, Ричлю, напр. приходится обвинить въ невѣжествѣ автора посланія къ Евреямъ, который въ толкованіи жертвы Христовой отступаетъ отъ ветхозавѣтнаго масштаба; Евр. IX, 28; II 17); то и его толкованіе новозавѣтнаго ученія о крестной жертвѣ Христовой также шатко и во всякомъ случаѣ не можетъ подорвать искони идущаго толкованія его.

Вообще на основаніи Св. Писанія весьма трудно оспоривать ученіе о сатисфакціи; возможно лишь спорить противъ юридической постановки этого ученія, которая дѣйствительно составляетъ крайность римско-католической доктрины.

Замѣтимъ, что съ отрицаніемъ идеи сатисфакціи крестная смерть Иисуса Христа у Ричля теряетъ свое необходимое значеніе въ дѣлѣ нашего искупленія. Въ самомъ дѣлѣ, Ричль разсматриваетъ ее прежде всего съ той стороны, что она свидѣтельствовала о непоколебимой вѣрности Христа своему призванію: но такъ какъ эту вѣрность Христосъ достаточно засвидѣтельствовалъ уже во время своей жизни, то Его крестная смерть конечно выставляла ее еще въ болѣе яркомъ свѣтѣ, но сама по себѣ она не была необходима для выполненія Иисусомъ Христомъ Его призванія — спасенія людей. Правда, крестной смерти Иисуса Христа Ричль приписываетъ и значеніе жертвы Богу за людей — и это значеніе ее полагаетъ въ томъ, что Христосъ своею крестною жертвою, какъ первосвященникъ, возвелъ людей изъ ихъ отчужденности отъ Бога къ общенію съ Богомъ. Но такъ какъ, по воззрѣнію Ричля, послѣдняя цѣль достигалась при личномъ первосвященническомъ отношеніи Христа къ Богу Отцу, имѣвшему мѣсто въ теченіи всей Его жизни, то и съ этой стороны крестная смерть Христа у Ричля теряетъ свое необходимое значеніе для нашего искупленія.

Обиная теперь богословіе Ричля въ цѣломъ, мы видимъ, что оно имѣетъ и свои достоинства и свои недостатки. Сопоставленіе послѣднихъ съ первыми естественно приводитъ къ мысли, что достоинства богословія Ричля не могутъ вполне объяснить намъ того сочувственнаго приѣма, который оно встрѣтило среди значительной части какъ ученыхъ богослововъ, такъ и нѣмецкаго общества. Поэтому является вопросъ: чѣмъ же еще слѣдуетъ объяснять этотъ приѣмъ? По нашему мнѣнію онъ объясняется тѣмъ, что богословіе Ричля удовлетворяетъ духу нашего времени.

Нашему времени свойственны и предосудительныя и законныя стремленія. Нашъ вѣкъ — вѣкъ практики и отвращенія отъ теорій и отвлеченностей. Эта черта вѣка отразилась и на отношеніи общества къ религіи—къ христіанству. Въ наше время какъ-то мало интересуются теоретико-догматическою стороною христіанства, стараются ее игнорировать или даже просто отрицаютъ; христіанство же хотятъ понять лишь съ нравственно-практической точки зрѣнія. Этотъ духъ вѣка нашелъ выраженіе и въ богословіи Ричля; изъ него изгоняется метафизика, въ основу его полагается современная теорія познанія, бьющая на внѣшность и отрицающая нужду познанія внутренней сущности предметовъ; результатомъ же этого вышло то, что христіанскіе догматы, какъ теоретическія истины, исчезли изъ богословія Ричля, и христіанство трактуется въ немъ исключительно на практической почвѣ. Въ послѣднемъ случаѣ Ричль также удовлетворяетъ стремленіямъ, уже законнымъ, нашего времени. Человѣчество нашего вѣка стремится подчинить себѣ природу, заставить ее служить своему благополучію или по крайней мѣрѣ сдѣлать ее безсильною вредить ему. Идя на встрѣчу этому стремленію Ричль въ своемъ богословіи съ удареніемъ указываетъ на то, что само христіанство руководитъ человѣка (въ понятіи вѣчной жизни въ царствіи Божіемъ) къ владычеству надъ природою: оно помогаетъ человѣку сознать свое превосходство надъ природою и высвободиться изъ-подъ гнетущаго вліянія, оказываемаго ею на жизнь его духа.

Въ наше время, далѣе, все чаще слышатся мечтанія о союзѣ всего человѣчества, который обезпечилъ бы людямъ возможность ничѣмъ ненарушимаго стремленія къ устройству своего благополучія и безмятежнаго пользованія имъ. Этимъ неопредѣленнымъ

мечтаніямъ своего вѣка Ричль указываетъ твердую опору въ нравственномъ идеалѣ христіанства, которымъ служить нравственный союзъ человѣческаго рода, основанный на дѣятельности изъ принципа всѣхъ объемяющей любви.

Въ вопросахъ нравственности человѣчество нашего времени высказываетъ влеченіе къ автономной нравственной дѣятельности, возможно менѣе управляемой посторонними авторитетами. Въ соотвѣтствіе этому влеченію вѣка, по скольку въ немъ есть доля законности, Ричль въ разработкѣ нравственной доктрины христіанства обращаетъ вниманіе на то, что дѣятельность христіанина во имя универсальной цѣли царствія Божія предполагается нравственно свободною, руководимою требованіями нравственнаго закона съ свободнымъ примѣненіемъ ихъ къ практикѣ. Здѣсь Ричлю угрожала опасность разорвать связь нравственности съ религіею и впасть въ морализмъ; нѣкоторые и обвиняютъ его въ послѣднемъ. Но мы не можемъ заподозрѣвать искренность его заявленія о томъ, что человѣкъ во всемъ объемѣ своей нравственной дѣятельности стоитъ въ полной зависимости отъ Бога, къ цѣли котораго—царствію Божію—направлена его дѣятельность. Можно замѣтить лишь то, что Ричль недостаточно выпукло выставилъ на видъ религіозную зависимость человѣка отъ Бога.

Но устоявъ въ одномъ пунктѣ, Ричль сдѣлалъ нежелательную уступку своему времени въ другомъ отношеніи. Человѣчество нашего времени, гордое своими успѣхами въ естествознаніи, стало въ высшей степени самолюбиво, высоко цѣнить свое я и всегда готово облить себя. Подъ стать къ этой тенденціи вѣка Ричль въ своемъ богословіи утверждаетъ, что люди за свой грѣхъ паденія не подверглись осужденію и проклятію отъ Бога и слѣдовательно Иисусу Христу не было нужды для нашего спасенія приносить удовлетвореніе правосудію Божію.

Если такимъ образомъ богословіе Ричля есть порожденіе своего времени, то вполне понятно то сочувствіе, которое оно встрѣтило и которымъ продолжаетъ пользоваться въ значительной части общества на Западѣ.

В. Ильинскій.

ВОСПОМИНАНІЯ

О ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНОМЪ МИТРОПОЛИТѢ МОСКОВСКОМЪ ИННОКЕНТІѢ.

Отъ Господа стопы человѣку исправляются. Псал. 36. 23.

Высочайшее назначеніе маститаго архіепископа камчатскаго Иннокентія митрополитомъ московскимъ было неожиданно для насъ; да и вообще иначе судять люди, и иначе устроятъ Премудрый: Онъ воздвигаетъ мужа именно благопотребнаго во время свое (Сирах. 10, 4). Новый митрополитъ, возведенный въ этотъ санъ 5 января 1868 г., прибылъ въ Москву съ экстреннымъ поѣздомъ Нижегородской желѣзной дороги того же года 25 мая, въ 9¹/₂ часовъ утра. Тогда какъ прочіе изъ высшаго столичнаго духовенства собрались на Московской станціи, ожидая владыку, я (въ то время архимандритъ Златоустава монастыря), по особому распоряженію преосвященнаго Леонида, викарія московскаго, отправился въ Покровскій монастырь ¹⁾, находящійся на краю города, на пути, по которому владыка долженъ былъ ѣхать на Тро-

¹⁾ Покровскій монастырь въ 1870 г., по указу Св. Синода, назначенъ для помѣщенія въ немъ желающихъ поступить на служеніе въ миссіяхъ лицъ въ видахъ испытанія и приговора на поприщѣ миссіонерскаго служенія полезныхъ дѣтелей, съ назначеніемъ изъ монастырскихъ средствъ на содержаніе означенныхъ лицъ и путевое-вспоможеніе.

ицкое свое подворье и на этомъ пути, за отсутствіемъ мѣстнаго настоятеля ²⁾ встрѣтилъ его высокопреосвященство въ праздничномъ на мнѣ облаченіи, съ храмовою иконой Покрова Божіей Матери, при колокольномъ звонѣ. Владыка, выйдя изъ кареты въ синихъ очкахъ, но съ свѣтлымъ видомъ спокойствія тихой радости, земно поклонился иконѣ; приложась къ ней, снова припадалъ до земли, затѣмъ благословилъ своимъ большимъ, полнымъ крестомъ меня съ монастырскою братіей и собравшейся народъ. Вотъ гдѣ впервые увидалъ я высокопреосвященнаго митрополита Иннокентія, какъ бы одного изъ древнихъ отцовъ! Увидя почувствовалъ благоговѣніе предъ священными обиднами старца—іерарха, извѣстнаго всему свѣту апостольскими трудами, за которые вѣчнаю ему память во благословіяхъ. Въ вѣкъ хилый, слабосильный, вѣкъ казался онъ богатыремъ, высочій и старшій, широкій тѣломъ и духомъ. На Мясницкую улицу, по которой ожидался проѣздъ митрополита, выносимъ былъ изъ Заозерцова монастыря, въ мое отсутствіе, образъ ангела его—св. Иннокентія, епископа Иркутскаго; но владыка на этотъ разъ не останавливался, ибо самый монастырь находится въ переулкѣ (между Покровкой и Мясницкой), а не на большой улицѣ. Въ Извереной часовнѣ, называемой „Домомъ Божіей Матери“, встрѣчалъ его высокопреосвященство игуменъ (съ 1875 г. архимандритъ) загороднаго Перервинскаго монастыря о. Никодимъ. На Троицкое архіерейское подворье не носилъ я привѣтствовать вмѣстѣ съ другими новоприбывшаго архипастыря, но слышалъ отъ достопочтеннаго о. протоіерея Сергіевской въ рогожской церкви І. Г. Виноградова, что владыка Иннокентій, поминившій обстановку домашней жизни своего предшественника, не былъ доволенъ новыми въ его покояхъ обоями и паркетнымъ поломъ. „Зачѣмъ это? Мнѣ было бы лучше видѣть все по старому, какъ было при высокопреосвященномъ Филаретѣ“, сказалъ онъ даниловскому архимандриту Іакову, члену консисторіи (впослѣдствіи епископу муромскому, викарію владимірскому). Часу въ 4-мъ принялъ и меня и посадивъ въ гостинной, спрашивалъ съ отеческимъ

²⁾ Покровскій архимандритъ Θεодосій, нынѣ епископъ михайловскій, былъ посланъ еще въ 1867 г. въ Соловецкій ставропигіальный монастырь слѣдователемъ и чрезъ нѣсколько времени опредѣленъ настоятелемъ этого монастыря.

участіемъ: гдѣ я родился, учился и прежде состоялъ на службѣ. Ему пріятно было узнать отъ меня, что въ Златоустовомъ, въ-решомъ мнѣ монастырѣ есть единственный въ Москвѣ придѣлъ въ честь Инногенція иркутскаго, устроенный въ 1821 году усердіемъ купца Д. П. Шапошнина, исцѣленнаго въ Иркутскѣ отъ тяжкой болѣзни святителемъ Христовымъ. Владыка утѣшилъ меня своею необычною при высотѣ положенія доступностью в лаской. Его слово не искусственно, а просто и искренно. Кротость его, какъ спарціальнаго начальника, должна была имѣть благотворное значеніе. Въ тотъ же день (суббота) онъ въ концѣ 9 часа вечера посетилъ управляющаго, съ званіемъ члена Св. Синода ставропигіальнаго Донскимъ монастыремъ высокопреосвященнаго архіепископа Евгенія (Казанцева), и довольно съ нимъ бесѣдовалъ. Владыка возвратился въ свои покои безъ признаковъ изнеможенія и даже утомленія: тамъ духовная радость, возвышая душу, укрѣпила и тѣло.

На другой день (недѣля Всѣхъ Святыхъ) именитый владыка митрополитъ Инноентій въ свѣтломъ облаченіи святительскомъ торжественно вступилъ съ крестнымъ ходомъ изъ Казанскаго собора въ Большой Успенскій соборъ, подъ сѣнь нашей отечественной святыни и приложившись къ св. иконамъ и монашьіерарховъ, негнѣбно почивающихъ, съ амвона произнесъ живую и пламенѣвшую смиреннымъ духомъ рѣчь, въ концѣ которой обратился лицомъ къ храмовой иконѣ Успенія Божіей Матери съ молитвеннымъ воззваніемъ: „Пресвятая Владычице Богородице, Споручица моя! не оставляй меня и здѣсь Твоей помощію, заступленіемъ, ходатайствомъ и молитвами Твоими!“ Предстоящій народъ благоговѣнно взиралъ на святителя, побуждаемый къ тому самымъ священногнѣннымъ видомъ его.

Принимая, 27 мая игумена Никодима, нынѣ знаменскаго архимандрита, съ подносною иконой отъ Николо-Перервинскаго монастыря, сказалъ онъ: „у васъ хранятся денешки-то“ (изъ часовни Иверской)?—„У насъ, владыка святыи!“ отвѣчалъ о. Никодимъ. Новому владыкѣ въ теченіи нѣсколькихъ дней представлялось на Троицкомъ подворьѣ все духовенство московское поочередно—по благочиніямъ, священники и діаконы. Онъ благословлялъ каждого изъ нихъ съ отеческою любовью, а предстоявшій тутъ же благочинный докладывалъ: при какой церкви та-

вой-то священникъ или діаконъ. Владыка удивился великому множеству духовенства московскаго; онъ было полагалъ гораздо меньше. Въ видахъ скорѣйшаго ознакомленія съ старшимъ духовенствомъ, онъ затребовавъ фотографическіе портреты членовъ консисторіи, настоятелей монастырей и благочинныхъ г. Москвы, за подписью каждаго. Выслушивая консисторскіе протоколы, онъ скоро примѣтилъ, что если опредѣленіе консисторіи по какому либо прошенію начинается съ *хотя*, то не жди ничего, кромѣ отказа; а если начинается съ *поелику*, то напередъ можно рассчитывать на благопріятный исходъ. Владыка, при врученіи ставленной грамоты одному сельскому священнику, наставлялъ его проповѣдывать прихожанамъ каждый праздникъ негѣбно. „Не бойся, продолжалъ святитель, если твоя проповѣдь окажется не умѣлая; разъ скажешь не умно, въ другой разъ поумнѣе и такимъ образомъ навыкнешь говорить хорошія проповѣди“. Наставленіе весьма практическое и полезное! Настырская проповѣдь, усиленная и настойчивая, стала тогда запросомъ времени болѣе, чѣмъ когда либо прежде. Кромѣ того, онъ требовалъ отъ проповѣдниковъ, чтобы проповѣди за литургіей были произносимы, сколько можно, громче и внятнѣе, и иногда по случаю тихаго произношенія, дѣлалъ кому слѣдовало замѣчанія; но протодіаконамъ онъ не велѣлъ очень возвышать голосъ при окончаніи евангельскаго чтенія. Нѣкоторыя замѣчанія онъ дѣлалъ и регентамъ пѣвчихъ. Такъ, одного регента вызвалъ въ алтарь и сказалъ ему, что надобно пѣть въ херувимской пѣсни не *отложимъ* попеченіе, а *отложимъ*. Концертъ: „Хвалите Господа съ небесъ“ (псаломъ 148), гдѣ громогласно нѣсколько разъ поется аллилуія, владыка совершенно запретилъ пѣть вмѣсто причастнаго. Нравился ему на великой эктени кievскій наѣвъ: „Господи помилуй“, постоянно употреблявшійся его пѣвчими при его служеніи.

Въ бытность въ Троицко-Сергіевой лаврѣ говорилъ онъ: „да что это лаврскіе іеромонахи, изъ окончившихъ семинарскій курсъ, не ѣдутъ въ Сибирь на миссіонерскіе труды“?—„Далеко“, отвѣчалъ одинъ изъ нихъ.—„Правда, что далеко, но тамъ страна благодатная: много рабы, скота и пр.“, сказалъ архипастырѣ.

16 августа 1868 г., по случаю храмоваго праздника въ Спасо-Андроніевской обители (она имѣетъ счастье быть въ духовномъ

родствѣ съ Лаврою, потому что основана на берегу Яузы свя-
тителемъ Алексіемъ около 1360 г. не безъ содѣйствія друга его—
преп. Сергія, ученикъ котораго св. Андроникъ былъ первымъ
ея игуменомъ), посѣтилъ ее митрополитъ Иннокентій. Памятно
донынѣ это посѣщеніе. Владыка, отслуживъ здѣсь литургію, благо-
склонно принялъ приглашеніе настоятеля монастыря архиман-
дрита Иннокентія († 9 фев. 1870 г.) и посѣтилъ его келліи. Съ
архимандритомъ Иннокентіемъ архипастырь, если не духовно
сблизился, то по крайней мѣрѣ лично ознакомился еще въ 1839
г., въ бытность свою въ С.-Петербургѣ, гдѣ онъ (тогда протоіе-
рей Іоаннъ Евсеевичъ Веніаминовъ) останавливался на Троиц-
комъ подворьѣ и пользовался услугами о. Инновентія, бывшаго
въ санѣ соборнаго іеромонаха экономомъ подворья. На всенощ-
ной въ подворской церкви, 29 ноября 1840 г. протоіерея Веніа-
минова подводилъ къ постригу и снабдилъ своимъ кожанымъ
поясомъ о. Иннокентій. Постригалъ его въ монашество митро-
политъ Филаретъ, а наставнымъ отцемъ его былъ архимандритъ
Никодимъ, впоследствии епископъ енисейскій († 11 іюля 1874 г.).

26 августа въ архіерейскихъ покояхъ Чудова монастыря ми-
трополитъ принялъ поздравленіе отъ преосвященныхъ и стар-
шаго духовенства со днемъ своего рожденія въ 1797 г. Подава-
лось задравное вино.

28 октября (того же 1868 года), въ понедѣльникъ, владыка
Иннокентій прибылъ въ г. Коломну и остановился въ Троицкомъ
Новоголутвинскомъ монастырѣ, въ архіерейскихъ покояхъ, из-
волилъ въ слѣдующій четвергъ (31 числа) служить литургію въ
градскомъ Успенско-Брусенскомъ женскомъ монастырѣ, гдѣ была
ему обычная торжественная встрѣча. Съ благословенія его въ-
монахини пропѣли по нотамъ херувимскую пѣсть и запричаст-
ный стихъ, а все прочее пѣлъ чудовской—архіерейскій хоръ.
По выходѣ изъ крестовоздвиженской церкви, владыка посѣтилъ
келліи настоятельницы игуменьи Олимпіады († апр. 1873 г.), ку-
шалъ чай и поѣхалъ обозрѣвать нѣкоторыя городскія церкви,
напримѣръ Вознесенскую, посѣтилъ и загородный Староголут-
винъ мужской монастырь, на устьѣ Москвы-рѣки; оттуда возвра-
тятся въ половинѣ 2 часа пополудни въ дѣвичій монастырь из-
волилъ кушать за монастырскою трапезой со всеми сестрами;
были тутъ и новоголутвинскій архимандритъ Тихонъ († фев.

1871 г.), соборный протоіерей и монастырскіе священники. Клирошанки пѣли въ продолженіе обѣда духовныя пѣснопѣнія. Владыка спрашивалъ игуменію, сидѣвшую за столомъ по лѣвую сторону его, объ обители и о сестрахъ; благодарилъ ее, по окончаніи трапезы, за порядковъ по церкви и монастырю, и регентшу хора монахиню П. за стройное, пріятное пѣніе; потомъ сказалъ регентшѣ: „покажи-ка ты мнѣ своего перваго дисканта“; и когда подошла къ нему монахиня, пѣвшая сопрано, благословивъ ее, оказалъ онъ: „ты поешь, какъ соловушекъ, гораздо лучше моихъ-то дискантовъ (то-есть архіерейскаго хора); пой, пой во славу Божию и будь здорова“; благословивъ и прочіихъ сестеръ—пѣвчихъ, каждую порознь, благостный, маститый архипастырь сказалъ игуменіи: „какія онѣ все хорошия, и лица-то у нихъ какія благочестивыя!“ Съ такою отеческою ласкою оставилъ онъ обитель дѣвъ.

1869.

На праздникъ Пасхи (20 апр.), который владыка провелъ среди своей паствы, въ первый разъ являлся къ нему, какъ прихожанину, славить Христа причтъ Троицкой, что въ Троицкой церкви. Владыка—митрополитъ въ бѣломъ клобукѣ, приложившись ко кресту, спросилъ священника: „какъ вы встрѣтили праздникъ?“— „Слава Богу, въ добромъ здоровьѣ“. Въ какой-то другой разъ, за болѣзнію приходскаго, былъ со святынею на Троицкомъ подворьѣ заштатный священникъ. На вопросъ: „какъ вы встрѣтили праздникъ?“ мѣстный діаконъ (братъ мой А. І. Б—кій) сказалъ владыкѣ: „слава Богу, радостно, только настоятель нашъ захворалъ“.— „А съ кѣмъ же вы теперь?“ (святитель уже плохо видѣлъ).—Съ священникомъ изъ пріюта графини Толстой, что въ Грузинахъ (Георгіевскій домъ призрѣнія лицъ бѣднаго духовенства).— „Чѣмъ же боленъ вашъ священникъ?“—Онъ сломалъ ногу...— „Очень жаль вашего священника“, сказалъ святитель.

19 мая, въ отсутствіи его (владыка на Фоминой недѣлѣ отправился въ Петербургъ) праздновалось въ Москвѣ двухсотлѣтіе чудотворной Иверской иконы Божіей Матери³⁾. Къ часовнѣ Иверской была пристроена обширная палатка изъ дерева и по-

³⁾ Подробнѣе см. въ Моск. Епарх. Вѣдом. 1869, № 21, стр. 9—11.

лотна, отдѣланная съ изящныхъ вкусомъ; надъ св. иконою сдѣлана богато украшенная временная сѣнь и возжено въ палаткѣ новое многосвѣщное позлащенное паникадило, поступившее послѣ праздника въ собственность Перервинскаго монастыря, къ которому приписана Иверская часовня; полъ былъ усыпанъ сиренью и пѣвтами. Было угощеніе. Когда митрополитъ возвратился въ Москву (5 іюня), одинъ изъ распорядителей торжества покойный поч. гражд. Котовъ подалъ его в—ву, чрезъ посредство перервинскаго игумена Никодима, счетъ на 3.500 р., между тѣмъ какъ, давая согласіе на празднованіе юбилея, владыка былъ вполне увѣренъ, что всѣ расходы по этому предмету возьмутъ на себя граждане. Просмотрѣвъ счетъ, сказалъ онъ о. Никодиму: „что жъ дѣлать? Заплатить надо, а впередъ праздновать юбилей не надо; поучились“.

Въ воскресенье, 3 августа, совершилъ онъ въ Златоустовомъ монастырѣ литургію, предварительно освятивъ малымъ архіерейскимъ чиномъ Троицкую церковь, возобновленную съ приѣломъ во имя *Св. Иннокентія иркутскаго*. Благочестивое участіе въ обновленіи приѣхла и въ рѣдкомъ торжествѣ обители приняли проживающіе въ Москвѣ иркутскіе граждане, лично извѣстные его высокопреосвященству, напр. А. К. Трапезниковъ, за особенное усердіе къ обители получившій въ благословеніе образъ Знаменія Божіей Матери (списокъ съ монастырской чудотворной иконы), съ собственноручною надписью митрополита Иннокентія на оборотной сторонѣ; И. Л. Медвѣдниковъ и В. Н. Баснигъ († 29 янв. 1876 г.), пировавшій въ 1817 г. на свадьбѣ Іоанна Евсеевича Веніаминаова, будущаго митрополита, замѣчательный любитель рѣдкостей письменныхъ, печатныхъ и другихъ ⁴⁾. Принимая во вниманіе, что высокопреосвященный Иннокентій, пустынный житель, выросъ и подвизался до 70-ти лѣтъ, то-есть до самаго назначенія въ Москву, среди природы безъискусственной, простой,—съ благословенія его праздничный обѣдъ мы устроили

⁴⁾ Въ февралѣ 1869 г. онъ сообщилъ мнѣ, для передачи О. М. Бодянскому, рукопись—Физику М. М. Сперанскаго, напечатана въ журналѣ: «Чтенія въ императорскомъ обществѣ исторіи и древностей российскихъ, 1871—1872. Еще двѣ полученныя отъ него малыя рукописи помѣщены въ Моск. Епарх. Вѣдом. 1882, № 49, стр. 523.

въ настоятельскомъ саду, гдѣ раскинутъ былъ продолговатый, пространный шатеръ, обтянутый парусиною; верхъ этого шатра поддерживали многочисленныя столбы обвитыя зеленью. Погода была ясная и теплая. Владыка митрополитъ видимо былъ очень доволенъ и пріятливо, съ свойственною ему простотою и любовію разговаривалъ со многими. Преосвященный Леонидъ сказалъ ему: „пріятна обитель; древній (настоятельскій) домъ, садъ дикій въ мое время (въ 1850 г., когда преосвященный въ санѣ архимандрита былъ настоятелемъ этого монастыря). Я углублялся внутрь себя и въ исторію обители“. Обратясь ко мнѣ, преосвященный сказалъ: „я думаю, вамъ очень пріятно служить въ обновленномъ храмѣ“.—На возобновленіе пожертвовано до 5.000 р., а всего издержано до 15.000 р. Во время возобновленія начатаго съ разрѣшенія преосвященнаго Леонида, отъ 21 марта 1868 г., подмостки внутри храма до самаго свода были поставлены въ 4-ре яруса. Поднявшись въ одинъ день (4 іюля 1868 г.) на нижній ярусъ для наблюденія за штукатурною уборкою стѣнъ и занявъ удобное мѣсто, я чрезъ нѣсколько минутъ, безъ всякой повидимому надобности отошелъ на два шага, и лишь только отошелъ, меня вдругъ осыпала чрезмѣрная пыль, какъ это на улицѣ бываетъ съ прохожими, при сильномъ порывистомъ вѣтрѣ, въ лѣтнюю сухую пору. Не понимая, чтѣ бы это значило, я обратился назадъ къ восточной сторонѣ, и вижу съ изумленіемъ: на томъ мѣстѣ, гдѣ я стоялъ прежде, лежитъ большой обрубокъ бревна, съ третьяго яруса проскочившій между досками, которыя рабочій передвигалъ, не то переворачивалъ тогда! „Мнѣ вѣрится, сказалъ я митрополиту, передавъ этотъ замѣчательный случай, что одинъ изъ семи Ангеловъ, уже тогда намѣченныхъ къ изображенію и нынѣ изображенныхъ въ куполѣ храма, сохранилъ меня отъ смертной опасности“.—„Слава Богу!“ отвѣчалъ владыка и присовокупилъ, что его поразила бѣдность сельскихъ церквей московской епархіи, которыя обозрѣвалъ онъ въ прошломъ году, часто нуждающихся въ самомъ необходимомъ. Кажется, въ томъ же (1869) году преосвященный Игнатій, епископъ могажскій, обозрѣвая епархію, прибылъ въ Коломну, потомъ въ Серпуховъ и Давидову пустынь, откуда въ Москву возвращался со мною лѣсомъ по такой дорогѣ, по которой проѣздъ бываетъ очень рѣдкій. Мы, выѣхавъ изъ лѣса, вдругъ пре-

съѣли курскую желѣзную дорогу, никѣмъ не бывъ предвариены (сторожа у окраины лѣса совсѣмъ не было), и видимъ по гѣвую сторону близившійся къ намъ пассажирскій поѣздъ. Мы чуть не пошатались жизнію, такъ какъ еле наша карета успѣла сойти съ полотна желѣзной дороги, какъ поѣздъ пронесся мимо насъ съ быстротою птицы. Совсѣмъ было налетѣлъ на насъ! Сильно испуганный кондукторъ махалъ руками и послѣ того, какъ уже не настояло въ томъ никакой надобности. Мы продолжали путь въ Кузьминки, а оттуда по шоссеиной дорогѣ на станцію Лопасню и затѣмъ съ поѣздомъ курской-же желѣзной дороги (она проведена въ косвенномъ направленіи) благополучно прибыли въ Москву. Владыка Иннокентій сказалъ преосвященному, по поводу грозившей намъ опасности: „радуюсь, что Господь сохранилъ васъ“.

1871—1872.

Въ данномъ отъ его высокопреосвященства, 9 апрѣля 1871 г. предписаніи изъяснено: „Указомъ Святѣйшаго Синода отъ 5 ноября прошедшаго 1870 года, № 2433, предоставлено мнѣ поручить, на время моего пользованія отъ глазной болѣзни, управление епархіальными дѣлами старшему изъ викаріевъ. Намѣреваясь въ настоящее время приступить къ лѣченію моей глазной болѣзни, я предлагаю консисторіи сдѣлать надлежащее распоряженіе, во исполненіе упомянутаго указа Святѣйшаго Синода; при семъ присовокупляю, что преосвященному викарію, епископу дмитровскому Леониду сообщено мною о семъ письменно“. Извѣстно, что лѣченіе было не на пользу, и владыка совсѣмъ лишился зрѣнія; о томъ въ первое время очень грустилъ и говаривалъ: „теперь пѣснь моя спѣта; пора, да, пора на покой“!

18 мая того же года исполнилось ровно 50 лѣтъ съ того дня, въ которой онъ возведенъ былъ въ санъ пресвитера. По случаю сего 50-лѣтія священства, владыкъ на Троицкомъ подворьѣ были представлены поздравительные адреса, между прочимъ, отъ нашей академіи, семинарій и училищъ. Владыка, тронутый до глубины души, позвалъ всѣхъ депутатовъ отъ наименованныхъ духовно-учебныхъ заведеній въ гостинную и сказалъ: „Я ученикъ не столько школы, или семинаріи, сколько ученикъ Божій“; затѣмъ вспоминалъ, какъ онъ учился въ семинаріи иркутской и

нечаянно поступилъ въ миссіонеры; живописалъ трудности и невзгоды, какія онъ переносилъ (ибо и трудностей перенесенныхъ воспоминаніе пріятно) во время миссіонерскихъ переездовъ: онъ много плавалъ по морьямъ и рѣкамъ, исходилъ и изъѣздилъ десятки тысячъ верстъ и на оленяхъ, и на собакахъ, и верхомъ на конѣ,—ночевалъ въ сугробахъ по два или по три дня и проч. Всѣ слушали его съ глубимъ вниманіемъ, „но,—прибавилъ онъ въ концѣ этой глубокотрогательной рѣчи, приложивши руку къ сердцу,—призываю во свидѣтели Бога, я никогда не ропталъ“. При этихъ словахъ его у нѣкоторыхъ изъ присутствующихъ навернулись слезы, сообщаетъ высокопетровскій архимандритъ о. Никѳоръ. И вотъ когда судьбами Божиими великій труженикъ возведенъ былъ на святительскую кафедру первопрестольной столицы, то принялъ къ сердцу всѣ нужды и скорби проповѣдниковъ Евангелія въ даленихъ краяхъ сибирскихъ, и пригласилъ добрыхъ людей соединиться въ особое общество для помощи этимъ смиреннымъ труженикамъ вѣры Христовой. Такъ основалось Православное миссіонерское общество, увѣнчавшее подвиги митрополита Иннокентія, открытое въ Москвѣ 25 января 1870 г.; сама благочестивѣйшая Государыня Императрица взяла его подъ свое покровительство, многіе члены Царской семьи, почти всѣ наши архипастыри стали его членами, а московскій первосвятитель—его предсѣдателемъ.

Владыка въ первый день св Пасхи 16 апрѣля 1872 года, Высочайше пожалованный орденомъ св. апостола Андрея Первозваннаго, сказалъ о себѣ по этому случаю: „теперь буду я походить (не болѣе, какъ походить!) на митрополита Филарета“; но вотъ, какъ одна изъ самыхъ свѣтлыхъ личностей своего времени, превосходилъ его и геніальнымъ умомъ и широтой пастырской своей дѣятельности. Величіе было ему какъ бы овыиственно, и въ немъ являлось особенно тогда, когда отлагалъ онъ весь блескъ, усвоенный его высокому сану, и являлся въ черной шерстяной одеждѣ инока, сіяя не звѣздами и алмазами.. Митрополитъ Иннокентій говорилъ о немъ въ другое время, что онъ былъ дѣвственникъ, и къ брачнымъ дѣламъ относился строго. Почтенный преемникъ его, охотно державшійся „московскихъ“, заведенныхъ Филаретомъ порядковъ, на которые и мы привыкли было смотрѣть, какъ на неизмѣнный законъ, благосклонно раз-

рѣшилъ мнѣ пользованіе архивомъ Троицкаго подворья, откуда я почерпнулъ не мало такихъ писемъ и резолюцій Филарета (напр. по училищнымъ дѣламъ), скопированныхъ секретаремъ его, какихъ въ архивѣ консисторскомъ нѣтъ вовсе. Не позволялъ онъ только, за немногими исключеніями, оглашать резолюціи по дѣламъ учрежденнаго въ Даврѣ духовнаго собора, и я почти не касался ихъ, какъ запретнаго плода. Онъ утратилъ, во время дальнихъ переездовъ, многія изъ писемъ къ нему высокопреосвященнаго Филарета.

30 мая 1872 г. исполнилось ровно два вѣка со дня рожденія Петра I, и посему древняя столица, въ Кремлѣ которой родился великій царь, свѣтло праздновала двухсотлѣтній его юбилей. Духовное торжество было ознаменовано крестнымъ ходомъ изъ Успенскаго собора по направленію къ Троицкимъ воротамъ, гдѣ на старомъ каменномъ мосту, перекинутомъ чрезъ садъ, былъ устроенъ павильонъ. По прибытіи въ означенному мѣсту, совершено митрополитомъ Иннокентіемъ, въ присутствіи Великаго Князя Константина Николаевича, водоосвященіе, для окрошенія св. водой зданій политехнической выставки, расположенныхъ въ александровскомъ саду и кругомъ кремля. Потухшее зрѣніе митрополита заставило его на память изучить молитвы положенныя въ чинѣ малаго освященія воды: онъ, читая ихъ, ни разу не сбился, такъ что постороннему нельзя было догадаться, что онъ слѣпъ. На Златоустовой литургіи молитвы читалъ онъ, когда служилъ, тоже наизусть, кромѣ рядовыхъ двухъ, начиная съ молитвы о оглашенныхъ, каковыя молитвы читалъ ему вслухъ одинъ изъ сослужащихъ съ нимъ; много разъ и мнѣ доводилось. О. Гавріилъ, сынъ его, читалъ ему всѣ бумаги и письма, а это самое озабочивало преосвященныхъ викаріевъ въ перепискѣ съ митрополитомъ, чтобы сказанное ему по довѣренности какъ-нибудь не перешло къ другимъ. Память его съ утратой зрѣнія стала воспріимчивѣе и сильнѣе, въ чемъ не разъ и онъ признавался; онъ помнилъ названія городовъ, селъ, церквей. Владыка говорилъ мнѣ, что когда-то онъ посѣтилъ домъ Шереметевыхъ и видѣлъ, какъ благочестивая мать съ улыбкой любви заставляла ребенка влечь земные поклоны предъ образами. Мальчикъ, творивъ поклоны, утиралъ рученной слезы отъ такого понужденія.

Возвращаюсь къ Златоустову монастырю. По обѣимъ сторонамъ св. воротъ его находились значительные, незастроенные участки земли; одинъ изъ нихъ, по правую сторону, засаженный яблонями, сдавался лѣтомъ въ аренду, въ другомъ былъ настоятельской садъ. Объ этомъ хорошо зналъ митрополитъ Иннокентій съ той поры, какъ посѣтилъ названную обитель, имѣющую придѣльный храмъ во имя его ангела, и изволилъ обѣдать въ монастырскомъ саду. Однажды, когда я былъ у него по какому-то дѣлу, онъ обратился ко мнѣ съ вопросомъ: „что вы не строитесь? Вѣдь въ прежнее время жертвовали въ монастыри, а теперь потребуютъ съ монастырей, и вамъ стыдно будетъ, когда не будетъ у васъ, что пожертвовать!“ Я сослался на скудость средствъ, на что владыка возразилъ: „дамъ денегъ, только стройтесь“.—Когда же, нѣсколько времени спустя, представилъ я (въ 1871 г.) планъ на постройку дома, владыка благосклонно принялъ меня, вникнулъ въ дѣло и съ радостію сдѣлалъ распоряженіе—выдать мнѣ заимообразно сумму изъ Перервинскаго монастыря (20,000 р.) и сказалъ: „вотъ это хорошо!“ и затѣмъ внимательно слѣдилъ за постройкою. Въ сентябрѣ 1872 г. и по другую—лѣвую сторону св. воротъ начать постройкой такой же домъ, на что дано изъ Перервы 20,000 р. и изъ консисторскаго строительнаго капитала 15,000 руб. Новопостроенные (на пространствѣ 17 и 19 саж. длины, 7 и 8 саж. ширины) каменные двухъэтажные дома, на которые затрачено всего капитала 88,097 р. 39 к., доставляютъ нынѣ 10,000 р., а чистаго дохода до 7,000 р. Второй домъ вполне оконченъ былъ послѣ меня (въ 1874 г.).

1873.

7 января владыка назначилъ меня (на время отсутствія богоявленскаго архимандрита Никодима, вызваннаго въ С.-Петербургъ) исправляющимъ должность благочиннаго необщественныхъ монастырей и Владычняго, что въ г. Серпуховѣ, съ его общиною сестеръ милосердія, учрежденною игуменьей Митрофаніей⁵⁾.

Переведенъ я, 13 іюля, настоятелемъ въ Высокопетровскій второклассный монастырь.

⁵⁾ Покровская община съ отчисленіемъ (въ іюнь 1878 г.) отъ Владычняго монастыря, сдѣлана самостоятельной и управляется особою начальницей.

1874.

Въ іюль мѣсяцѣ приступлено къ возобновленію Боголюбскаго соборнаго храма во вѣренномъ мнѣ монастырѣ. Добрый владыка не только благословилъ на это святое дѣло, но и приказалъ съ отеческою заботливостію выдать изъ суммъ Перервинскаго монастыря займообразно 5,000 р., въ дополненіе къ тѣмъ средствамъ, какія могъ почерпнуть я изъ текущихъ доходовъ Высокопетровскаго монастыря. Запасныхъ было не болѣе 2.000 р. и тѣ надлежало расходовать на поддержаніе вѣшняго благоустройства въ монастырѣ. Иногда деньги расходовались до малыхъ остатковъ: но, благодареніе Богу, въ такіе случаи совсѣмъ иногда нечаянно приходили; и замѣчалъ я это не разъ при возобновленіи Боголюбской церкви съ реставрированіемъ древнихъ иконъ и пятияруснаго иконостаса. „Говорять, хорошо отдѣлана“, сказалъ мнѣ владыка (22 іюня 1877 г.). Кромѣ того, стараніемъ арендатора купца Васильева, значительно распространень въ длину, съ наложеніемъ третьяго этажа, каменный большой монастырскій домъ на углу Петровки и Страстнаго бульвара (1874 г.). Внизу братскаго корпуса построены другимъ арендаторомъ г. Ланге торговые магазины, числомъ 11 (1876 г.). Владыка разрѣшилъ (30 декабря 1877 г.) выдѣлять изъ арендныхъ денегъ до 1,500 р. въ пользу настоятеля и братіи, сказавъ, что „со временемъ можно будетъ пустить (этотъ выдѣлъ) шире“.

Въ октябрѣ 1874 г. начался судебный процессъ по несчастному дѣлу, въ которое была впутана игуменья Митрофанія; но еще до начатія сего процесса, поставившій лѣса и кирпича на Повровскую общину—купецъ И. И. Поповъ представилъ владыкѣ счетъ на 60,000 руб. и умолялъ, крайне нуждаясь въ деньгахъ (онъ заложилъ свой огромный на Софійскъ домъ, нынѣ Кокорева, и долженъ былъ внести въ Кредитное общество значительную сумму денегъ), дать ему на самый непродолжительный срокъ хотя половину этой счетной суммы. Владыка—милостивая душа велѣлъ дать ему 30,000 р. изъ Перервинскаго монастыря; но какъ, не смотря на многократныя напоминанія, денегъ онъ не возвращалъ, владыка на этотъ разъ поставившій себя, какъ епископъ, выше житейскаго, самъ уплатилъ ихъ въ монастырь,

сказавъ игумену Никодиму: „не хочу умирать въ долгу. *Господь даде, Господь и беретъ назадъ*“^{*)}.

За устраненіемъ матери Митрофаніи (по указу консисторіи отъ 11 октября 1873 г.) отъ управленія Владычними монастыремъ и общиною, вся тягота бѣдной обители лежала долгое время на плечахъ казначеи монахини Ангелины, она отъ страха и скорби упала духомъ. Въ это критическое время митрополитъ являлся для нея ангеломъ утѣшителемъ, подкрѣплялъ ея духъ своими простыми, но сильными, могучими словами; и когда она просила у него, какъ единственной отрады, дозволить ей подать на покой, онъ говаривалъ: „рано, рано, вѣдь это ты просишься только на канунѣ (твоего игуменства); погоди еще, потрудиться надо“; и по времени назначилъ ее (21 іюня 1878 г.) въ настоятельницы въ воломенскій Брусенскій монастырь. „Что чувствую въ душѣ къ памяти незабвеннаго святителя, пишетъ она ко мнѣ, того не умѣю и не смогу передать словесно на бумагу; это только извѣстно пусть будетъ Богу, да моей душѣ“.

Задняя (западная) въ Перервинскомъ монастырѣ ограда въ 32 саж., прежде обнесенная деревяннымъ тыномъ, была въ 1873 или 74 г. сложена изъ кирпича рѣшетчатая — крестами. Кто-то не одобрилъ ее владыкѣ относительно матеріала, и вотъ прохаживаясь однажды въ перервинскомъ монастырскомъ саду, воадъ новой ограды, онъ слѣпой пробовавъ руками кирпичъ (въ крестахъ) говоря о. Никодиму: „хорошъ, хорошъ. Напрасно сказали мнѣ, что плохой кирпичъ“.

День своихъ именинъ (26 ноября 1874 г.) владыка, по своему нездоровью, провелъ не въ Петербургѣ, куда не могъ отправиться раньше 13 декабря, но въ Москвѣ; никого не принималъ, и только вечеромъ могли посѣтить его на Троицкомъ подворьѣ преосвященные винаріи, благочинный монастырей (разумею себя) да еще прибылъ при насъ высокопреосвященный Димитрій, переведенный на ярославскую кафедру. Насъ радушно угощали чаемъ и фруктами. Шелъ оживленный разговоръ, обращенный на предметы серьезные. „Проповѣдь была бы, говорить архіепископъ Димитрій, орудіемъ партій, еслибъ касалась вопросовъ

^{*)} Поповъ былъ послѣ судимъ по дѣлу о скопинскомъ банкѣ и приговоренъ къ ссылке на поселеніе.

политическихъ и социальныхъ. Въ политикѣ есть партіи. — *Кто мя постави судію* (Лук. 12, 14)? Господь показалъ, какихъ предметовъ должна касаться проповѣдь " ?).. Преосвященный донской Платонъ, нынѣ митрополитъ кievскій, предложилъ Св. Синоду: „возможно ли соборное служеніе священниковъ безъ діакона?“⁷⁾. „У униатовъ въ такомъ случаѣ одипъ (изъ священниковъ) надѣваетъ діаконскій стихарь: plus habet minus“, сказалъ преосвященный Димитрій. Владыка Иннокентій находилъ возможнымъ и у насъ соборное служеніе священниковъ безъ діакона: „я взгляшу, говорилъ онъ: „благословенно царство“ и эктению, другую эктению — другой и т. д. Провожая архіепископа, онъ сказалъ: „если умру, пріѣзжайте похоронить меня“. — „Я надѣюсь къ вамъ въ гости“ (пріѣхать), отвѣчалъ преосвященный Димитрій, нѣсколько смущенный, а затѣмъ, понизивъ голосъ, сказалъ тихо протоіерею — сыну митрополита: „берегите его, онъ намъ дорогъ“.

1875.

Владыка писалъ ко мнѣ изъ Петербурга: „я не понимаю, почему вы устраняете себя отъ принятія монастыря (Страстного, который должна была сдать Валерія игуменія, по случаю перемѣщенія, согласно ея желанію, въ Таврическую епархію). Впервыхъ, въ принятіи вы будете не одни; тутъ будутъ казначей и другіе свидѣтели. Во 2-хъ вы не можете подлежать никакой отвѣтственности. Принимайте, безъ излишнихъ притязаній, только то, что будутъ вамъ сдавать; а чего не окажется по документамъ и описямъ, о томъ требуйте объясненій на словахъ, — а въ значительныхъ вещахъ, на бумагахъ, — которыя вы, по окончаніи пріемки, и представите преосвященному Леониду, вмѣстѣ съ своими замѣчаніями. Иннокентій м. московскій. Февраля 26 д.“

По возвращеніи изъ Петербурга (5 апрѣля), онъ желалъ знать теченіе доходовъ, т.-е. возрастаніе или упадокъ ихъ въ каждомъ

⁷⁾ Митрополитъ Филаретъ писалъ къ архимандриту Антонію (письмо 1498) «трудно слову церковному вступить въ политическую сферу, не соступя съ поприща духовнаго. Но вступивши на сей путь однажды, окажется нѣкоторая необходимость продолжать идти по нему, и могутъ даже повлечь, куда неудобно слѣдовать»...

⁸⁾ Вопросъ этотъ не новъ. См. «Моск. Епарх. Вѣдом.» 1871, № 27, стр. 264.

монастырѣ и причины упадка, если таковой окажется. Съ этою цѣлью затребовалъ отъ меня сравнительную за послѣднія 10 лѣтъ вѣдомость о доходахъ монастырей: отъ продажи свѣчей въ церквахъ и свѣчныхъ огарковъ, просфоръ, отъ сбора въ кошелекъ, отъ земляныхъ угодій и пр. Владыка оригинально убѣждалъ меня не говорить о чемъ-то никому прежде времени: „если скажете одному подъ секретомъ, этоъ скажетъ другому по секрету, другой третьему: то знать будутъ, повидимому. III—трое (причемъ владыка сложилъ три пальца своей руки), а на самомъ дѣлѣ III—сто одиннадцать“.

5 іюня, во исполненіе консисторскаго указа, донесено его высокопреосвященству, что произведена мною въ Высокопетровскомъ монастырѣ, совмѣстно съ казначеемъ, крайне трудная пріемка ризичныхъ вещей, пожертвованныхъ для церквей возсоединенныхъ униатскихъ приходовъ Холмской епархіи московскими церквами. Нѣкоторыя изъ пожертвованій не новыя, но прочныя и могутъ быть употребляемы. На пересылку оныхъ куда слѣдуетъ (означенныя вещи заключались въ 15 ящикахъ, вѣсомъ 78 пудовъ 6 фунтовъ), потребныя деньги 78 р. владыка велѣлъ выдать изъ суммъ московской казны.

8 сентября, въ праздникъ Рождества Пресвятыя Богородицы, освящено красивое каменное, трехъэтажное зданіе Донскаго духовнаго училища, перестроенное, по благословенію и милости архипастыря, со всѣми удобствами какъ для учениковъ общежитія, такъ и для приходящихъ. При этой перестройкѣ (въ 1874 и 1875 гг.) владыка Иннокентій давалъ много полезныхъ практическихъ указаній бывшему тогда смотрителю училища соборному іеромонаху Ниніѳору. Однажды, при разговорѣ о томъ, какое лучше употребить отопленіе въ училищѣ,—когда смотритель просилъ позволенія устроить духовое, то владыка замѣтилъ на это: „а почему не отопленіе посредствомъ голландскихъ печей?“ Смотритель отвѣчалъ, что при первомъ будетъ соблюдаться большая чистота въ училищѣ. — „Какъ же, возразилъ владыка, а развѣ ученики не будутъ дѣлать грязь и нечистоту и при духовомъ отопленіи? Это такой возрастъ, въ которомъ не удержишь дѣтей отъ бѣганья по классамъ и лазанья по партамъ“. Впрочемъ все-таки разрѣшилъ онъ ввести въ училищѣ отопленіе духовое.

Разсказываютъ объ одномъ ставленикѣ, что много разъ про-
сился онъ во діакона въ Москву, наконецъ былъ опредѣленъ,
но еще не зная о томъ, явился на Троицкое подворье излить
всю свою скорбь по поводу прежнихъ неудачъ. Владыка, выслу-
шавъ его, кротко отвѣчалъ: „твое дѣло сдано (съ порученіемъ
посвятить во діакона) къ преосвященному Леониду. Къ нему и
отправься. Да вотъ что, присовокупилъ маститый іерархъ, ты
студентъ семинаріи, я тоже; со мной-то можно, мы равны, а
преосвященный Леонидъ—магистръ академіи, съ нимъ не горя-
чись“. Какія это чудныя—смирныя слова! *)

Священникъ одной московской церкви просилъ митрополита
отмѣнить резолюцію преосвященнаго Леонида, который опредѣ-
лилъ псаломщика къ той церкви по своему личному усмотрѣ-
нію, а не избраннаго прихожанами, и уважить просьбу прихо-
жанъ, чтобъ они не считали себя обиженными. „Не могу: развѣ
я вашихъ прихожанъ прикашикъ? — сказалъ святитель, и отпу-
стилъ его съ благословеніемъ.

Священникъ Николаевской (въ Таганкѣ) церкви жаловался ми-
трополиту, по совѣту о. благочиннаго, на своего нетрезваго
дьячна, что въ храмѣ онъ ведетъ себя безчинно. „Давно ли онъ
сильно пьетъ?“ — Давно. — „Чтожь вы долго молчали, не доно-
сили?“ — Да я, отвѣчалъ священникъ, недавно только въ этомъ
санѣ (посвященъ 8 мая 1875 г.).— „А, это значитъ: *отцы ядоша
кислая, а зубы дѣттемъ оскоминишася!*“ (Іер. 31, 29), сказалъ
мудрый владыка. Виновный дьячекъ былъ отрѣшенъ отъ мѣста.
Тотъ же священникъ (нынѣ при церкви Ваганьковского клад-
бища) съ старостою церковнымъ — дворяниномъ просилъ его
высокопреосвященство, дабы пѣніе воскресныхъ и праздничныхъ
литургій въ ихъ церкви разрѣшено было воспитанникамъ при-
ходской городской школы: пѣніе дѣвицъ, какъ они узнали, вво-
дится въ сельскихъ церквахъ. Владыка сказалъ: „Москва есть
самая старинная деревня, и потому она должна держаться по
преимуществу порядковъ старыхъ“. Продолжая разговоръ, ска-
залъ онъ, съ улыбкой: „женскіе пискливые голоса могутъ со-
временемъ надоѣсть вамъ; захотите послѣ присоединить къ нимъ

*) Подобный разсказъ, значительно переиначенный, см. въ книгѣ: «Инокентій
м. московскій» Ивана Барсукова. М. 1883, стр. 658—659.

мужскіе голоса, и выйдетъ не порядокъ“. Блага простая истина паче высшей мечты. На замѣчаніе старосты, что жена его, какъ попечительница школы, будетъ наблюдать строго за порядкомъ и благоприличіемъ хора, — „все это такъ, сказалъ владыка, это при васъ, при вашей жизни, а можно ли ручаться за будущее? Нѣтъ, нѣтъ не развѣшаю“.

Въ привѣтственной рѣчи преосвященному Леониду, назначенному неожиданно для него самого архіепископомъ ярославскимъ и ростовскимъ, одинъ изъ членовъ московскаго духовенства сказалъ между прочимъ (17 іюня): „провожаю васъ въ другую епархію, ваши многочисленные почитатели утѣшаютъ себя надеждою, что и оттуда вы будете свѣтить имъ своимъ духовнымъ свѣтомъ“. — „Какъ же не свѣтить ему изъ Ярославля? Вѣдь онъ святой!“ говорилъ мнѣ, по поводу вышеприведенныхъ словъ, митрополитъ. Сочинитель рѣчи, конечно, и не думалъ сравнивать его съ преподобнымъ Сергіемъ, духъ котораго проникаетъ собою какъ Лавру имъ рожденную, такъ и страну ростовскую, его породившую, такъ и всю землю Русскую.

1877.

На благоусмотрѣніе митрополита препровождено было въ Петербургъ (въ февралѣ) слѣдующее мнѣніе, требуемое отъ него указомъ Св. Синода, изложенное мной совмѣстно съ членомъ консисторіи протоіереемъ І. Н. Рождественскимъ.

„1) По письменному показанію бывшаго настоятеля Никольскаго греческаго монастыря въ Москвѣ, архимандрита Аванасія, сообщенному имъ въ канцелярію московской консисторіи 12-го апрѣля 1875 г., отношенія сего монастыря къ Иверскому афонскому заключаются въ томъ, что избранный соборомъ Иверскаго монастыря, для управленія Никольскимъ въ Москвѣ, посылается сюда на шестилѣтній срокъ вмѣстѣ съ братією, назначаемою имъ самимъ изъ монашествующихъ Иверской обители. Ему, какъ настоятелю — архимандриту, предоставляется хозяйственное распоряженіе здѣшнимъ монастыремъ, сборъ доходовъ и расходование суммъ на содержаніе себя, братіи и обители, и отсылка остатковъ въ Иверскій монастырь съ представленіемъ,

по возвращеніе его на Аѳонъ съ братією, отчета всѣхъ его дѣйствій и распоряженій ¹⁰⁾.

2) Издавна установившіяся отношенія Никольскаго монастыря въ Москвѣ къ Иверскому на Аѳонѣ хотя не представляютъ особенныхъ неудобствъ для обоихъ монастырей, сколько это извѣстно, и для епархіальнаго начальства, но едва ли можно такія же отношенія установить между Новоаѳонскимъ монастыремъ на Кавказѣ и Пантелеимоновымъ русскимъ на Аѳонѣ, потому что Новоаѳонскій Симоно-Канонитскій монастырь учреждается на Кавказѣ съ другою цѣлю, чѣмъ Никольскій греческій въ Москвѣ, и потому долженъ быть поставленъ въ другихъ условіяхъ. По цѣли своего учрежденія онъ имѣетъ быть расадникомъ и воспитателемъ миссіонеровъ и педагоговъ, и въ нѣкоторой степени цивилизаторомъ полудикаго племени, среди котораго онъ устроится, и руководителемъ его въ необходимыхъ ремеслахъ и сельскомъ хозяйствѣ. Миссіонерская и просвѣтительная дѣятельность, назначаемая ему, не можетъ быть ведена успешно при періодической перемѣнѣ всего личнаго состава этого монастыря одновременно, какъ это принято въ Никольскомъ греческомъ монастырѣ. Для успѣха миссіонерской и педагогической дѣятельности нужна опытность въ дѣлѣ, пріобрѣтаемая многими годами, и знакомство съ особенностями лицъ, на которыхъ обращена дѣятельность, вслѣдствіе чего личный составъ Новоаѳонскаго монастыря долженъ быть постоянный, in corpore несмѣняемый, и только чапо временамъ, по требованію надобности пополняемый и въ стяхъ измѣняемый. Отчетность его, при прогрессивно расширяющейся его миссіонерской и педагогической дѣятельности, должна быть ежегодная, по невозможности предварительно установить норму расходовъ и доходовъ. Притомъ здѣсь требуется полное матеріальное обезпеченіе этой дѣятельности отъ Пантелеимонова монастыря, по крайней мѣрѣ, въ началѣ ея, потому что въ странѣ полудивной нельзя рассчитывать на мѣ-

¹⁰⁾ Духовенство иностранныхъ православныхъ подворій (не исключая и Никольскаго греческаго монастыря), доколѣ пребываетъ въ Россіи, состоитъ въ отношеніи благочинія церковнаго и нравственности, по принятому порядку, подъ наблюденіемъ мѣстной епархіальной власти. Указъ Св. Синода отъ 25 янв. 1849 г., № 179.

стныя случайныя средства. Правильность же этой дѣятельности должна быть подчинена мѣстной епархіальной власти, наблюдающей чрезъ посредство Совѣта миссіонерскаго общества на Кавказѣ.

Владыка согласился съ этимъ мнѣніемъ.

1878.

Въ январѣ представлена мной его в—ву (въ Москвѣ) подр обная вѣдомость о расходахъ штатныхъ монастырей на военныя нужды, съ показаніемъ и другихъ заслугъ, оказанныхъ ими въ послѣднюю войну (по 1 января того же года). Владыка пожертвовалъ на военныя издержки лично отъ себя 1,000 р.

Въ храмовой на Перервѣ праздникъ святителя Николая, 9 мая, при архіерейскомъ тамъ служеніи митрополита Инновентія, проповѣдь говорилъ учитель перервинскаго духовнаго училища Я. В. Розановъ на тему одного изъ евангельскихъ блаженствъ. Послѣ служенія, во время закуски, владыка спросилъ: „здесь ли смотритель“ (того же училища)? и когда о. смотритель соборный іеромонахъ Никифоръ отвѣчалъ, что здѣсь онъ, в—ный велѣлъ съѣсть ему возлѣ себя и сталъ спрашивать о содержаніи произнесенной на литургіи проповѣди. Разговоръ, между прочимъ, коснулся обстоятельствъ перенесенія мощей св. Николая, и владыка сказалъ въ заключеніе: „вотъ именно съ этого то и нужно было начать проповѣдь“!

8 сентября, въ праздникъ Рождества Пресвятыя Богородицы, митрополитъ съ утреннимъ поѣздомъ курской желѣзной дороги прибылъ въ загородный Никола-Перервинскій монастырь (ради митрополита поѣздъ на этотъ разъ останавливался противъ самаго монастыря) и малымъ чиномъ освятилъ обновленный иконописью соборный храмъ. Кадилъ онъ только алтарь и иконостасъ, передавъ каженіе храма мнѣ, и въ то самое время, когда я продолжалъ кадить, онъ у престола выслушалъ молитву на освященіе храма, прочитанную архимандритомъ Веніаминномъ. За литургіей, во время чтенія Евангелія, почувствовалъ онъ изнеможеніе и надлежало его нѣсколько минутъ поддерживать: впрочемъ совершилъ литургію. Пѣлъ чудовской хоръ не въ церкви только, но и за праздничнымъ обѣденнымъ

столомъ въ архіерейскихъ покояхъ. Въ числѣ гостей былъ православный англичанинъ г. Гаррисонъ (бывшій викарный священникъ въ Лондонѣ), умный и образованный. Владыка велъ разговоръ съ нимъ чрезъ посредство переводчика—смотрителя перервинскаго училища соборнаго іеромонаха Никифора, которому изволилъ по окончаніи обѣденнаго стола сказать: „вотъ вы хорошо говорите по англійски, а все не такъ, какъ говорить настоящіе англичане въ Америкѣ“!

Въ началѣ октября, почувствовавъ легкое нездоровье, маститый владыка слегъ въ постель на 1½ часа, но въ слѣдующее воскресенье (8 числа) участвовалъ въ крестномъ ходѣ вокругъ Кремля, установленномъ въ память освобожденія Москвы въ 1812 г. отъ нашествія французовъ. День былъ прекрасный. Народъ православно-русскій восхищался, взирая на иконы Божіей Матери: Благовѣщенія, что изъ Устюга, Владимірскую и Иверскую, несомыя какъ бы ангелами по воздуху. Небо и земля ликовали.

12 октября высокопр. митрополитъ сказалъ мнѣ, какъ члену консисторіи: „у насъ (въ монастыряхъ) много строителей, мало игуменовъ“. Заговоривъ объ осенней погодѣ, сказалъ: „ложка дождя ведро грязи—осенью, а весной напротивъ“. Въ дальнѣйшемъ разговорѣ онъ объяснялъ мнѣ внутреннее устройство фисгармонки, которою занимался я, и предлагалъ мнѣ составить краткую псалтирь для дѣтей. По вечерамъ онъ вызывалъ для прогулки.

30 числа того же мѣсяца донесъ я словесно архипастырю, что наканунѣ, въ воскресенье, во время благовѣста къ вечерней службѣ, вошелъ въ Сергіевскую Петровскаго монастыря церковь молодой, прилично одѣтый человекъ и постоявъ нѣсколько минутъ у западной стѣны, быстро проникъ въ придѣльный (на правой сторонѣ церковной трапезы) алтарь, гдѣ сложившись, началъ было растегивать престольную одежду съ восточной стороны. На вопросъ слѣдившаго за нимъ, незамѣтно для него самаго, пономаря Ильинскаго: зачѣмъ онъ дѣлаетъ это?“ отвѣчалъ; „хочу достать вещь, безъ которой долженъ я умереть съ голода“. Не думалъ ли на самомъ дѣлѣ онъ скрыться подъ престоломъ съ цѣлю ночнаго грабежа? Выведен-

ный изъ храма и задержанный монастырскими служителями, онъ преданъ былъ въ руки полиціи, при чемъ называлъ себя полякомъ Зенковичемъ. „Какой богомолецъ пришелъ къ вамъ“! сказалъ мнѣ владыка; „слава Богу, что не похитилъ ничего; но какъ покушеніе на то было, то донесите (письменно) въ консисторію“. Назвавшійся полякомъ вскорѣ уличенъ въ ограбленіи, 5 октября, кафедральнаго въ г. Смоленскъ собора. Дѣло о немъ производилось въ смоленскомъ окружномъ судѣ, куда (въ сентябрѣ 1879 г.) являлся въ качествѣ свидѣтеля и пономарь Ильинскій, нынѣ казначей Спасо-Андроніева монастыря іеромонахъ Димитрій.

31 октября владыка вызывалъ для вечерней прогулки. Въ каретѣ случился съ нимъ припадокъ глубокаго обморока. На постели придя въ себя, онъ не могъ уже вспомнить, что катался въ этотъ вечеръ. На другой день врачи (В. И. Рахмановъ и Гильдебрандтъ) не допускали къ нему почти никого.

7 ноября стало извѣстно, что владыка вызывается въ С.-Петербургъ для присутствованія въ Св. Синодѣ. Передъ тѣмъ, 5 числа, казался онъ почти здоровымъ и шутилъ, спрашивая меня: „кто дражайшій въ Москвѣ“ (изъ докторовъ)? Непогода потомъ сильно вліяла на него; жаловался онъ на головную боль и на отрыжку, говоря, что ему ремень нуженъ. Понятно, въ такомъ состояніи онъ колебался, вхать ли въ Петербургъ? Кто-то сказалъ ему: „поѣзжайте: канцлеръ Горчаковъ не молоде васъ лѣтами, но не отказался быть на конгрессѣ“ (берлинскомъ, открытомъ въ іюнѣ того же года), и владыка предполагалъ отправиться чрезъ нѣсколько дней (именно 23 числа), если позволитъ здоровье, но съ 10 или 11 числа почувствовалъ себя хуже, и въ понедѣльникъ 13 числа, по причинѣ частыхъ приливовъ къ головѣ и сердцу, впадалъ онъ въ забвеніе; всенощная была въ его келліяхъ, а не въ крестовой церкви; святитель потомъ исповѣдался и провелъ ночь спокойно. На другой день (14 число), во время литургіи приобщился въ алтарѣ св. Тайнъ, хотя и не служилъ; вечеромъ принялъ преосвященнаго Алексія (викарія) и меня, низайшаго, въ гостиную. Скоро вошелъ при насъ и преосвященный Амвросій, поклонившійся митрополиту „въ ножки“ за то, что началъ больной поправляться здоровьемъ. Подали

чай, и зашла рѣчь о образованіи Общества любителей церковнаго пѣнія (открыто 26 апр. 1881 г.). Во время чтенія преосвященнымъ Амвросіемъ имъ же составленнаго устава этого общества, митрополитъ прилежъ на диванъ. Былъ необыкновенно миренъ, спокоенъ, благодушенъ. Вопросъ о томъ, допускать ли женщинъ—членовъ общества къ хоровому пѣнію, рѣшенъ былъ въ отрицательномъ смыслѣ. Врачъ Рахмановъ (онъ и хорошій врачъ, и добрый человекъ † 11 окт. 1885 г.), войдя, похвалилъ владыку за то, что „благоразумно провелъ этотъ день, а что вспомнѣлъ — это добрый признакъ“.

26 ноября, въ день своего тезоименитства митрополитъ Иннокентій съ спокойнымъ и смиреннымъ лицомъ приобщился въ агартѣ, но не служилъ и поздравителей не принималъ. Членъ синодальной конторы преосвященный Алексій (Новоселовъ), прибывшій изъ Донскаго монастыря, записалъ свое имя въ настольную книгу, какъ и прочіе. Дѣла по епархіальному управленію владыка московскій удержалъ за собой немногія только, которые должны посылаться въ Св. Синодъ, предоставивъ рѣшеніе прочихъ дѣлъ своимъ викаріямъ.

1879.

По случаю кончины В. І. Скороходова, священника при церкви Покровской общины, изъ кандидатовъ петербургской академіи († 14 фев. 1879 г.), владыка спрашивалъ меня: нуженъ ли для общины старшій священникъ съ академическимъ образованіемъ? При общинѣ, отвѣчалъ я, есть училище для дѣвицъ (нынѣ общеобразовательная VI классная школа); преподаваніе ведется по программѣ епархіальныхъ женскихъ училищъ, и за ходомъ его старшій священникъ долженъ надзирать. „Надобно, присовокупилъ я, умѣлою рукою поддержать училище, да и самую общину, которую вы же, святой владыка, спасли (денежнымъ пособіемъ) отъ крушенія“. Назначенъ былъ туда наставникъ полтавской семинаріи І. Ѳ. Мансветовъ, магистръ московской академіи.

Марта 20 владыка послалъ за врачомъ. Дѣловыя бумаги принималъ не самъ лично, а домашній его секретарь г. Ренскій.

Марта 22. Святитель утромъ принималъ ректора академіи архимандрита Михаила, на самое короткое время, и сказалъ, прощаясь съ нимъ: „болѣе не увижусь съ вами“, что и сбылось. Однако о. ректоръ пожелалъ представиться ему на праздникъ пасхи. „Милости просимъ“, отвѣчалъ болѣзненный владыка. 24 марта могъ написать двѣ краткія резолюціи. Въ полученіи жалованья росписываясь въ нововведенной на этотъ годъ книгѣ, сказалъ, что дѣлаетъ это въ первый и послѣдній разъ. Онъ мирно и съ преданностію вождь Божіей переносилъ свою долгую болѣзнь. Съ 25 числа къ трудному дыханію его, по причинѣ отека въ лѣвомъ легкомъ (*vitium cordis*), присоединились бессонница, потеря аппетита и неизбѣжный упадокъ силъ. Настала страстная седмица, въ продолженіе которой святитель истинно *приобщался Христовымъ страстямъ* (1 Пет. 4, 13). Въ великій понедѣльникъ онъ со слезами на глазахъ принималъ въ свои покои чудотворную Иверскую икону Владычицы и предстательницы христіанскаго рода, Божіей Матери: Она, стоя у врата Сына своего и Бога (Іоан. 19, 25), съ душою пройденною оружіемъ скорби (Лук. 2, 35), пострадала болѣе всѣхъ мучениковъ. Во вторникъ надъ больнымъ, по его желанію, таинство елеосвященія торжественнымъ чиномъ совершили преосвященные Амвросій и Алексій съ двумя архимандритами (мною и чудовскимъ намѣстникомъ), съ двумя протоіереями (І. Н. Рождественскимъ и С. І. Зерновымъ) и соборнымъ іеромонахомъ — экономомъ подворья Арсеніемъ. Молились мы въ образной (она въ то время слѣдовала за гостинной комнатою), но больного владыку поминали св. елеемъ поочередно въ смежной комнатѣ, по лѣвую сторону образной: онъ въ креслахъ, возлѣ своего одра сидѣлъ облаченный въ мантию, съ горящимъ свѣтильникомъ въ правой рукѣ; потушивъ очи свои долу, а умъ устремивъ къ Богу, онъ молился внутренне, окруженный родными. Въ заглъ, кромѣ пѣвчихъ, постороннія лица были изъ крестовой церкви, по окончаніи всенощной. Владыка послѣ елеосвященія собиралъ послѣднія свои силы, чтобы сказать умиленно: „простите меня, епископы и братія, здѣсь находящіеся и въ другихъ мѣстахъ“. Трогательно было мое прощаніе со владыкой, которому и я послужилъ въ болѣзни. Когда я подошелъ къ нему, наименовалъ

себя, смиренномудрый іерархъ, сказавъ мнѣ: „простите“, поцѣловался съ мной и благословилъ меня, равно и другихъ священнослужителей, пѣвчихъ, секретаря и всѣхъ, кто ни подходилъ къ нему. Ночь провелъ онъ покойнѣе и на другой (великая среда), казалось, чувствовалъ себя лучше, но всѣ мысли его, всѣ желанія и надежды перенеслись въ загробный міръ. Въ великій четвергъ послѣ обѣди, начатой въ 2 часа утра, причастившись святыхъ Таинъ, онъ просіялъ въ лицѣ и отъ глубины благодарной души произнесъ: „слава Тебѣ Боже, слава Тебѣ Боже, слава Тебѣ Боже!“ Въ ночь на великій пятокъ стало ему хуже и съ 12 часовъ этого дня (поддень) началъ онъ, вслѣдствіе сильнаго стѣсненія въ груди, безпокойно метаться. „Владыка! благословите“, сказалъ, цѣлуя руку его, московскій генералъ-губернаторъ князь В. А. Долгоруковъ, но не могъ онъ ни благословлять, ни отвѣчать, потому что впалъ въ забытіе. Во время вечерни, у болѣзненнаго одра его, по собственному его желанію, былъ прочитанъ канонъ на исходъ души, послѣ чего владыка перекрестился охладѣвшею рукой и проговорилъ безропотно: „буди воля Божія!“ Это были послѣдніе слова его, такъ какъ все остальное время онъ молчалъ и только тяжело дышалъ. Вотъ настала пора и окончанія земныхъ злостраданій іерарха и упокоеніе его тамъ, гдѣ *ни плача, ни вола, ни болѣзни не будетъ* тому (Апост. 21, 4). Новопостолъ высокопреосвященный Иннокентій почилъ отъ трудовъ своихъ (14, 18) и тяжелой болѣзни въ 2 часа 45 минутъ по полуночи, *въ великую субботу* — въ какой благословенный день! ибо въ сей день Господь нашъ пребывалъ въ усопшихъ. Минуло ровно десять лѣтъ, какъ она лишилась (31 марта 1879 г.) своего первосвятителя, прибывшаго изъ Благовѣщенска въ Москву тоже въ субботу, возлюбленнаго въ простотѣ своей и мирнаго со всѣми по нравственному характеру и потому, что онъ, будучи во всѣмъ отечески ласковъ и любвеобиленъ, отклонялъ праздное слово и не придавалъ значенія анонимнымъ хартіямъ.

Тѣло въ Божѣ почившаго митрополита было облачено въ священныя ризы блага газета. Положеніе въ кипарисный гробъ и выносъ тѣла въ придѣлъ крестовой церкви, а въ настоящемъ храмѣ была св. плащаница, совершены въ 8 часовъ вечера того же дня, съ участіемъ обоихъ преосвященныхъ викаріевъ и въ

присутствіи генералъ-губернатора. Настало свѣтлое воскресенье: являлось, что и отшедшій святитель *прешель* уже, по обѣтованію Господню, *отъ смерти въ жизнь* (Іоан. 5, 24), что на небѣ съ восторгомъ *зритъ* воскресшаго Христа—Солнце правды, и самое это кажущееся торжество смерти теряло свой мрачный видъ. Но грустно было, что праздникъ Воскресенія, радостнѣйшій и торжественнѣйшій изъ всѣхъ христіанскихъ праздниковъ, мы проводили безъ участія возлюбленнаго нашего отца и архипастыря — осиротѣлые! Преосвященный Амвросій, принявшій послѣдній вздохъ его и блѣдный отъ утомленія и глубокой печали, священнодѣйствовалъ въ первый день праздника въ большомъ Успенскомъ соборѣ. На Троицкомъ подворьѣ литургію въ крестовой церкви, съ пѣніемъ: *Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ*, совершали: въ первый день Пасхи преосвященный Іоаннъ, въ свѣтлый понедѣльникъ—преосвященный викарій Алексій, и онъ же служилъ панихиды въ этотъ день, молясь о доброй душѣ чтимаго архипастыря; а на предыдущихъ панихидахъ тотъ и другой викарій были оба, при многочисленномъ стеченіи гражданъ. Лицо и руки усопшаго владыки по времени были закрыты пеленою и покрывцами.

Прибыли въ Москву въ свѣтлый понедѣльникъ: лаврскій намѣстникъ, достопочтенный архимандритъ Леонидъ съ архидіакономъ (нынѣ іеромонахомъ) Товіей и ректоръ академіи архимандритъ, въ послѣдствіи епископъ курскій Михаилъ, желавшій (см. 22 марта) посѣтить владыку на праздникъ. Во вторникъ 3 числа апрѣля, въ 11 часовъ утра прибылъ изъ С.-Петербурга назначенный Св. Синодомъ для совершения погребенія усопшаго высокопреосвященный Макарій, архіепископъ литовскій и въ архіерейскихъ покояхъ Чудова монастыря принималъ старшее московское духовенство. Онъ, по собственнымъ его словамъ, вѣхалъ съ мыслию, что выносъ тѣла новопреставленнаго архипастыря въ кафедральную церковь Чудова монастыря уже послѣдовалъ, такъ какъ преосвященный Амвросій телеграммой на имя высокопреосвященнаго митрополита Исидора спрашивалъ о распоряженіи, какое будетъ относительно погребенія, а о выносѣ тѣла изъ Троицкаго подворья не упоминалъ. „Надлежало, продолжалъ онъ, предложить частные вопросы, да впрочемъ, при-

совокупилъ в — ный Макарій, вынось — не такое важное дѣло, чтобы о немъ спрашивать Св. Синодъ“. „Набальзимировано тѣло“? спросилъ онъ. — Нѣтъ. — Преосвященный Амвросій предложилъ на утверждение его церемоніалы: 1 для перенесенія тѣла въ Бозѣ почившаго митрополита Иннокентія изъ домової церкви на Троицкомъ подворьѣ въ Чудовъ монастырь для отпѣванія, и затѣмъ 2 для препровожденія отпѣтаго тѣла изъ Чудова монастыря въ Троицкую лавру для погребенія; но прежде чѣмъ утвердить ихъ, высокопр. Макарій желалъ повидаться съ генералъ-губернаторомъ, не зная еще, что князь В. А. Долгоруковъ уже просматривалъ и одобрилъ вышепоименованные церемоніалы. Какъ скоро владыка узналъ о томъ, не замедлилъ утвердить. Панихиду на Троицкомъ подворьѣ (въ 8 часовъ вечера) онъ служилъ торжественно. Въ слѣдующую ночь брѣнное тѣло митрополита Иннокентія, по прочтеніи духовникомъ разрѣшительной молитвы, предано землѣ въ 12 часовъ, съ возлітіемъ на него елея. Закрытый и засмоленный гробъ былъ вложенъ въ большую деревянную гробницу, и на другой день, въ среду, послѣ панихиды, которую опять высокопр. Макарій совершилъ, препровожденъ на погребальной колесницѣ въ Кремль съ торжественнымъ крестнымъ ходомъ: кромѣ трехъ архіереевъ съ начальственными жезлами, было 14 архимандритовъ и несмѣтное число прочихъ служителей алтаря въ первопрестольной столицѣ. Владыка Макарій, довольно утомленный съ дороги и склонный къ простудѣ горла, никакъ не могъ въ сырую погоду сопровождать эту процессію, и только встрѣтилъ ее на папертѣ Чудова монастыря. Въ свѣтлый четвергъ (5 апрѣля) онъ въ каедральной монастырской церкви совершилъ божественную литургію съ преосвященными викаріями, шестью архимандритами (андроніевскимъ, знаменскимъ, петровскимъ, покровскимъ, угрѣвскимъ и перервинскимъ) и двумя протоіереями, членами консисторіи: І. Н. Рождественскимъ и С. І. Зерновымъ. На немъ былъ саккосъ золотого глазета съ шелковыми цвѣтами по краямъ, митра золотая съ камнями и панатія съ изображеніемъ Трехъ Радостей. Какъ хорошо служилъ высокопр. Макарій, обращавшій на себя вниманіе всѣхъ! Изыщія манеры показывали въ немъ благороднаго человѣка, съ отличными образованіемъ. Въ концѣ литургіи преосвященный Амвросій сказалъ проповѣдь

на текстъ: *отъ Господа стопы чловѣку исправляются*, и въ слѣдъ за литургіей совершено, съ участіемъ преосвященнаго Іоанна, бывшаго Алеутскаго, и всего старѣйшаго духовенства московской епархіи, при блескѣ безчисленныхъ свѣчей, трогательное до слезъ отпѣваніе, во время котораго многочисленный клиръ громко возглашалъ пасхальныя гимны и канонъ. Много-трудное тѣло вѣчной памяти достойнаго митрополита Иннокентія, было съ подобающею честью препровождено въ Лавру и погребено близъ могилы богомудраго святителя Филарета.

Архим. Григорій.

БИБЛЕЙСКІЯ ЖЕНЩИНЫ*.

А н н а и Ф е н н а н а .

У Елканы, левита изъ Рамаѳаимъ-Цоѳима, съ горы Еѳремовой, были двѣ жены: одна называлась *Анною* ¹⁾ (Гайна, то-есть милость, пріятность) и была бездѣтна; вторую *Феннану* (Пеннина, то-есть коралль) Богъ благословилъ дѣтьми. Бездѣтность Анны, повидимому, вызвала второй бракъ этого религіознаго человѣка съ Феннаною, такъ какъ дѣтообиліе причислялось къ первымъ обѣтованіямъ завѣта. Хотя многоженство и не было запрещено закономъ, тѣмъ не менѣе оно было только терпимо и вносило въ первоначальное богоизволенное моногамическое брачное отношеніе нѣкоторое разстройство, очень часто неблагоприятно отзывавшееся на мужѣ. И въ семейной жизни Елканы замѣчается также нѣкоторое разстройство. Ежегодно, согласно предписанію закона, онъ ходилъ съ своимъ семействомъ въ Силомъ къ скиннѣ завѣта для принесенія жертвы Господу. Такъ какъ часть приносимой жертвы мира предоставлялась приносявшему жертву для радостнаго жертвеннаго пиршества, то Елкана давалъ во время этого пиршества женѣ своей Феннанѣ и всѣмъ ея сыновьямъ

* См. сентябрь «Прав. Обзор.» за 1889 г.

¹⁾ *Исидоръ*, Етуп. I. 7. п. 59: Анна значить *милосердіе*, потому что прежде она была неплодна, но затѣмъ по милости Божіей она сдѣлалась плодородною.

и дочерямъ (слѣдовательно своему многочисленному семейству) части (порціи), Аниѣ же давалъ особую часть печально (Вульгата) или съ недовольствомъ, такъ какъ онъ любилъ ее, хотя Господь заключилъ чрево ея. Итакъ, сердце его исполнено было чувствомъ недовольства, что горячо любимая имъ Анна лишена была благословенія чадородія. Однако едва ли мы можемъ допустить, чтобы этотъ богобоязненный, благородный человекъ въ состояніи былъ причинить своимъ недовольствомъ и жестокимъ поведеніемъ какую-нибудь обиду своей любимой женѣ, униженной неплодородіемъ, причиною котораго была впрочемъ не она сама, и причинить притомъ обиду именно во время жертвеннаго пиршества, требовавшаго самаго радостнаго настроенія сердца ²⁾. Поэтому вмѣстѣ съ таргумистомъ и сирскимъ переводомъ правильнѣе будетъ евр. слово въ смыслѣ: двойная, сугубая часть, такъ что Елкана, любя жену свою Анну и стараясь утѣшить ее въ ея неплодородіи, предлагалъ ей двойную часть, чтобы доказать этимъ свою большую любовь къ ней, неплодной, и вмѣстѣ съ тѣмъ выразить свое желаніе, чтобы Богъ отверзъ ея чрево и въ силу жертвы даровалъ ей горячо желаемое право. Преимущества ума и сердца благочестивой Анны восполняютъ для него въ полной мѣрѣ недостатокъ ея плодородія, служившій, по обычному народному воззрѣнію, признакомъ неблаговоленія Божія и даже позоромъ. И въ отношеніи къ Аниѣ, точно такъ же, какъ и въ отношеніи ко многимъ другимъ благородныхъ женамъ Вѣхаго Заѣта, долговременное безплодіе долженствовало, при дѣйствительномъ наступленіи затѣмъ плодородія, проявить въ яснѣйшемъ свѣтѣ величіе милосердія Божія ³⁾.

Феннаа, которой какъ матери нѣсколькихъ дѣтей, по іудейскому обычаю, принадлежали вышнее преимущество и высшія права, смотреть завистливыми глазами на предпочтеніе, оказываемое Елканою Аниѣ, и дѣлается вслѣдствіе этого противницею и ревнивою соперницею послѣдней. Руководясь нечистымъ, мало

²⁾ Левитъ: 23, 50. Второз. 12, 12. 18; 16, 11, 14. 15.

³⁾ Оригенъ, hom. 1 in II. Reg. *Рабинъ Магерь*, ср. 1 in II. Reg. *Златоустъ* *sermo 1 de Anna*. п. 6. Онъ даровалъ ей поздно (чадородіе), чтобы прославить ее самымъ рожденіемъ дѣтца, чтобы показать ея любомудріе и кротость ея души.

того, сатанинскимъ побужденіемъ, Феннана старается оскорблять Анну, и притомъ всегда во время жертвеннаго пиршества, имѣя въ виду возбуждать въ ней гнѣвъ и ропоть на то, что Богъ заключилъ ея чрево, для того ли, чтобы сдѣлать ее не воспримчивою и недостойною милосердія Божіи, или для того чтобы совершенно отратить ее отъ Бога и заставить ее искать помощи у другаго языческаго божества, напр. у Ашеры ⁴⁾), хорошо зная, что такимъ поступкомъ она вмѣстѣ съ любовію Божіею лишится также и любви своего благочестиваго мужа. Во всякомъ случаѣ она отравляла этимъ для своей соперницы радость праздника. Принимала ли Анна участіе въ жертвенномъ празднествѣ съ горькимъ чувствомъ сокрушенія или же совершенно отказывалась отъ участія въ немъ, она лишала себя единственнаго средства для полученія благословенія чадородія. И это случалось не одинъ разъ и не случайно: это происходило каждый годъ. Всякій разъ, когда они ходили въ домъ Господень, Феннана огорчала ее съ хорошо рассчитаннымъ намѣреніемъ. Анна плакала и *не ѣла*. Такимъ образомъ Феннана избирала каждый разъ мѣстопробываніе ковчега завѣта для того, чтобы огорчать свою соперницу за ея неплодородіе, возбуждать ее къ ропоту на Бога и къ недовольству и отнимать у нея такимъ образомъ надежду на милосердіе Божіе. Если Талмудъ ⁵⁾ приписываетъ Феннанѣ даже доброе намѣреніе, именно—заставить Анну молиться, чтобы она была услышана Богомъ, то это объясненіе, очевидно, идетъ въ разрѣзъ съ сказаніемъ Священнаго Писанія.

Анна, благочестивая и вѣрующая израильтянка, ничего не говорила своей соперницѣ, не порицала ее, не старалась мстить ей ⁶⁾), и не роптала на Бога, но облегчала свое скорбящее сердце слезами, и не вкушала жертвенной пищи. Поэтому Елкана старался съ участливою супружескою любовію обратить ея вниманіе на неблаговидность ея поведенія, несоответственнаго радостно-праздничному настроенію, и утѣшить ее словами, полными любви: „Анна! что ты плачешь, и почему не ѣшь, и отчего

⁴⁾ *I. Малли*, о молитвѣ и пѣсни Анны. Вѣна 1871.

⁵⁾ *Baba Batra* 17.

⁶⁾ *Златоустъ*, hom. 24 in ср. Eph. n. 4 и *Sermo* 1 de Anna n.

скорбитъ сердце твое? Не лучше ли я для тебя десяти сыновей“? Пусть она не боится лишиться его любви изъ-за безчадія, потому что десять сыновей не могли бы оказать ей больше любви и окружить ее большимъ почетомъ, нежели какимъ она пользуется въ его глазахъ. Эти слова, вытекшія изъ любящаго сердца и сказанныя во-время, отозвались глубоко въ ея душѣ: она не только удостовѣряется въ неизмѣнной любви къ ней мужа, но и сознаетъ въ вроткомъ упрекѣ погрѣшность, которую она дѣлала своею печалію противъ завѣтныхъ обязанностей и которую рѣшается во что бы то ни было исправить при своей непоколебимо вѣрной преданности Господу. Изъ послѣднихъ словъ Елканы равнины заключаютъ, что Феннана родила своему мужу десять сыновей, которые всѣ принимали участіе въ жертвенномъ обѣдѣ и на которыхъ Елкана намекаетъ здѣсь. Однако заключеніе это не имѣетъ достаточнаго основанія. Круглое число 10 употреблено вообще вмѣсто *мною* или *многіе*.

Послѣ того какъ Анна, воодушевленная словами своего мужа, вкусила пищи и питья за жертвеннымъ обѣдомъ, совершивъ такимъ образомъ первый серьезный шагъ къ исполненію своего рѣшенія, она встала и поспѣшила къ скиннѣ завѣта, чтобы излить предъ Господомъ свое исполненное скорбію сердце, перво-священникъ же Илій въ это самое время сидѣлъ на сѣдалищѣ у входа во святилище. Она молилась Господу и горько плакала и дала обѣтъ. Вмѣсто того, чтобы вслѣдствіе огорченій со стороны Феннаны отвратиться отъ Бога, она напротивъ того старается добровольнымъ религіознымъ дѣйствіемъ тѣмъ сильнѣе привязаться къ Господу. Она растворяетъ свою молитву слезами, чтобы сдѣлать ее еще болѣе дѣйствительною этимъ знакомъ сокрушеннаго сердца ⁷⁾). Прошеніе, приносимое ею, написано устами вмѣсто пера и слезами вмѣсто чернилъ ⁸⁾) „Господи Саваоѣ!“ говоритъ она, „если Ты призришь на скорбь рабы Твоей и вспомнишь обо мнѣ, и не забудешь рабы Твоей, и дашь рабѣ Твоей дѣтя мужескаго пола, то я отдамъ его Господу въ даръ на всѣ дни жизни его, и бритва не коснется головы его“. Она обращается къ Господу, Богу завѣта, который

⁷⁾ Григорій Великій, l. 1 in l. I Reg. и Оригенъ, hom. in II Reg.

⁸⁾ Златоустъ, Sermo 1 de Anna n. 5.

несомнѣнно исполнить свои обѣщанія, и къ Господу Саваоѹ, создавшему всѣ твари, а потому имѣющему силу положить конецъ и ея безчадію дарованіемъ ей силы⁹⁾). Глубокое смиреніе и искренность ея молитвы, считаемою святыми отцами образцомъ молитвы, выражается въ особенности въ троекратномъ повтореніи слова: раба, точно такъ же, какъ въ тройственно-различномъ обращеніи мы видимъ (безсознательное) указаніе на троичность Лицъ Божества. Предметомъ ея молитвы служить сынъ, котораго она, еще до рожденія, посвящаетъ на пожизненное служеніе Господу при Его святилищѣ и обрекаетъ на постоянное назорейство, къ чему онъ не былъ обязанъ въ силу своего левитскаго происхожденія. Она не воспоминаетъ объ огорченіяхъ и насмѣшкахъ со стороны Феннаны, не взываетъ объ отмщеніи, не проситъ многихъ дѣтей, а проситъ одного только сына, желая притомъ посвятить его вполнѣ Господу; она была бы выше мѣры счастлива, еслибы только могла родить его и воспитать для всецѣлаго служенія Господу¹⁰⁾). Самоотверженіе женщины не можетъ по истинѣ поступить. Жертва, которую она хочетъ принести, не незначительна. Она возлагаетъ на неродившагося еще младенца бремя, не зная, будетъ ли онъ нести его безропотно, не будетъ ли оно напротивъ того служить къ гибели его (какъ для Самсона), и отказывается даже отъ послѣдней услуги любви, которую могъ бы оказать ей сынъ при смерти ея, такъ какъ назорей не долженъ былъ оскверниться прикосновеніемъ къ какому бы то ни было мертвецу.

Этотъ обѣтъ не былъ скоропреходящимъ возбужденіемъ ея сердца: „она мною (долго) молилась предъ Господомъ“, сердце ея было погружено въ глубокое размышленіе. „Она говорила въ средѣ своемъ, а уста ея только двигались, и не было слышно голоса ея“—признакъ совершенно углубленнаго въ себя и вполнѣ погруженнаго въ Бога духа и самая рѣзкая противоположность одной только наружной молитвѣ, которой недостаетъ внутренней сосредоточенности. *Златоустъ*¹¹⁾ восхваляетъ ревность и постоянство этой молитвы Анны: она не о многомъ молилась и

⁹⁾ Berachot. 31.

¹⁰⁾ *Златоустъ*, Sermo 1 de Anna п. 6.

¹¹⁾ L. c. Sermo 2. п. 2.

не употребляла много словъ, но немногія слова своей молитвы повторяла часто и усиленно. Сердце ея вопіяло къ Господу ¹²⁾. Такой глубоко-сердечной, вѣрующей молитвѣ нельзя было быть не услышанною, и она была услышана ¹³⁾.

Илій, смотрѣвшій на эту женщину и видѣвшій, какъ она только шевелила губами, не издавая ни одного звука, счелъ ее пьяною и сказалъ ей: „доколѣ ты будешь пьяною? Вытрезвись отъ вина своего и иди отъ лица Господня“. Такой грубый взглядъ на эту женщину со стороны первосвященника, бросающій вмѣстѣ съ тѣмъ свѣтъ на его характеръ, заставляетъ предполагать, что такія наружныя проявленія при жертвоприношеніяхъ не представляли въ то время чего-либо неслыханнаго, но что напротивъ того такая внутренняя сердечная молитва была небывалымъ, чрезвычайнымъ явленіемъ. Спасаясь отъ оскорбленій со стороны своей соперницы подъ покровъ Господа, она встрѣчаетъ здѣсь новое оскорбленіе, тѣмъ болѣе горькое и обидное, что оно исходитъ отъ самого первосвященника. Обращеніемъ его къ ней была, правда, нарушена ея молитва, но не была поколеблена ея увѣренность ¹⁴⁾. Съ глубокимъ смиреніемъ и почти-тельностью ¹⁵⁾ она отклоняетъ отъ себя взведенное на нее подозрѣніе и объясняетъ состояніемъ своего сердца поведеніе свое во время молитвы: „нѣтъ, господинь мой!“ я—жена, скорбящая духомъ; вина и сикера я не пила, но изливаю душу мою предъ Господомъ. Не считай рабы твоей негодною женщиною

¹²⁾ *Киріакъ*, l. de orat. Domin. п. 5. Анна молилась Господу не громогласною молитвою, но молчаливо и тихо во внутреннѣйшемъ убожищѣ сердца. Молитва ея была сокровенная, но вѣра явная; она говорила не голосомъ, но сердцемъ, зная, что такъ услышана будетъ Богомъ, а достигла съ успѣхомъ желаемаго, потому что просила съ вѣрою.

¹³⁾ *Златоуста*, *Sermo 2 de Anna*. Онъ исправилъ неплодную природу и отверзъ заключенное чрево. *Hom. 6 и 19 in Matth. Θεοδωριμъ*, qu 3 in l. I Reg. Искреннею молитвою и слезами она исцѣлила богъзаченное и отверзла заключенное чрево. *Петръ Хризолозъ*, *Sermo 73*. Анна слезами своихъ молитвъ до тѣхъ поръ увлажняла сухость своего тѣла и природы, пока не получила потомства, въ которомъ ей столь долго было отказываемо.

¹⁴⁾ *Златоуста*, *Sermo 2 de Anna* п. 2. Голосъ (первосвященника) прервалъ ее, но не отнял у нея увѣренности, напрогнвъ того сердце еще сильнѣе вопіяло въ ней.

¹⁵⁾ *Григорій Великій*, l. 1 in I Reg. ехр. п. 30.

(Вульгата: одною изъ дочерей Веліала); ибо отъ великой печали моея и отъ скорби моея я говорила доселѣ“. Она была, правда, пьяна, но не отъ вина, а отъ полноты благоговѣнія и благочестія¹⁶⁾). Это исполненное смиренія объясненіе благочестивой женщины должно было убѣдить первосвященника, что онъ неправильно судилъ о душевномъ ея состояніи; поэтому онъ обращается къ ней съ такими вротными словами: „иди съ миромъ, и Богъ Израилевъ исполнитъ прошеніе твое, чего ты просила у Него“¹⁷⁾). Анна же разсталась съ нимъ съ словами: „да найдетъ раба твоя милость въ очахъ твоихъ“ (то-есть да получу я по твоему благословенію и ходатайству просимое у Бога)! Поддержанная молитвою и утѣшенная благословеніемъ первосвященника, она возвращается къ семейству и принимаетъ участіе въ жертвенномъ обѣдѣ, но уже не съ печальнымъ и поникшимъ лицомъ, въ твердой надеждѣ, что Господь несомнѣнно исполнитъ ея желаніе¹⁸⁾). На слѣдующее утро Елкана еще разъ съ семействомъ своимъ поклонился Господу у сенинн завѣта и возвратился въ Раму, послѣ чего позналъ Анну, жену свою. И Господь вспомнилъ о ней и услышалъ молитву ея. Она зачала и родила сына¹⁹⁾) и дала ему имя: Самуилъ, „ибо (говорила она) отъ Господа я испросила его“. Въ этомъ Богъ далъ фактическое доказательство того, что Онъ принялъ обѣтъ Анны.

И пошелъ Елкана, мужъ ея, въ Силомъ совершить годичную жертву и *своей* обѣтъ, который и онъ съ своей стороны далъ

¹⁶⁾ *Златоустъ*, сермо 2 Анна п. 5.

¹⁷⁾ *Златоустъ*, сермо 2 Анна п. 6. Женщина обвинителя обратила въ покровителя... и того, кто былъ ея порицателемъ, заставила быть защитникомъ и ходатаемъ.

¹⁸⁾ *Златоустъ*, 1. с. Видишь ли вѣру женщины? Прежде чѣмъ получить просимое, она имѣла такую увѣренность, какъ бы уже получила. Это потому, что она молилась съ великимъ жаромъ и усердіемъ, съ отсутствіемъ всякой нерѣшительности.

¹⁹⁾ *Златоустъ*, сермо 2 de Анна п. 1. Итакъ не ошибся бы тотъ, кто называлъ бы эту женщину и матерью, и отцомъ отрѣка. Ибо хотя мужъ даровалъ сѣмя, однако силу и дѣйствіе сѣмени даровала молитва ея, произведшая то, что рожденіе Самуила имѣло болѣе славное начало. Не сонъ только и совокупленіе родителей, какъ у прочихъ людей, но молитва, слезы и вѣра была началомъ этого рожденія, и потому болѣе славное, чѣмъ прочія, происхожденіе имѣлъ пророкъ, родившійся по вѣрѣ матери. *Тертуліанъ*, ср. 7 de jejuniis.

Господу на тотъ случай, если молитва Анны будетъ услышана, и который состоялъ, вѣроятно, въ принесеніи благодарственной жертвы. Изъ этого мы вмѣстѣ съ тѣмъ усматриваемъ, что онъ вполнѣ одобрилъ обѣтъ своей жены, ибо безъ согласія мужа жена не могла давать обѣта. Анна же не пошла съ нимъ, сказавъ мужу своему: „когда младенецъ отнять будетъ отъ груди и подростетъ, тогда я отведу его, и онъ явится предъ Господомъ и останется тамъ (при святилищѣ) навсегда“. Тогда какъ вообще левиты начинали свое служеніе только уже съ 25-ти лѣтняго возраста и служили до 50-ти лѣтъ, Самуилъ долженъ былъ получить свое первое воспитаніе при святилищѣ съ тѣмъ, чтобы уже ребенкомъ сжиться съ своимъ святымъ званіемъ и при самомъ первомъ пробужденіи духовныхъ силъ воспринимать въ себя впечатлѣнія отъ близости Святѣйшаго Бога. Елиана соглашается съ рѣшеніемъ своей жены, но присовокупляетъ: „только да утвердитъ Господь слово, вышедшее изъ устъ твоихъ“, то-есть да осуществитъ дальнѣйшія надежды, связанные для родителей съ этимъ сыномъ, посвященнымъ Господу.

По отнятія младенца отъ груди, что, по древнему обычаю, дѣлалось только уже по истеченіи нѣсколькихъ лѣтъ, Анна привела его (трехлѣтняго) съ жертвою изъ трехъ тельцовъ, зѣи муки и мѣха вина въ домъ Господень въ Силомъ и по принесеніи жертвы всесоженія, передала его Илію какъ собственность, совершенно посвященную Господу²⁰⁾, и сказала: „О, господинъ мой! Да живетъ душа твоя, господинъ мой! Я — та самая женщина, которая здѣсь при тебѣ стояла и молилась Господу; о семь дитяти молилась я, и исполнилъ мнѣ Господь прошеніе мое, чего я просила у Него. И я отдаю его Господу на всѣ дни жизни его служить Господу“. Душа этой необычайно счастливой женщины волнуется теперь разнообразными чувствами. Она не напоминаетъ первосвященнику о его тогдашнемъ жесткомъ обращеніи, а вспоминаетъ только о томъ, какъ она стояла здѣсь нѣкогда съ опечаленнымъ сердцемъ и молилась Богу о

²⁰⁾ *Златоустъ*, sermo 3 de Anna, n. 2: Она смотрѣла на младенца уже не столько какъ на младенца, сколько какъ на вещь, посвященную Богу. *Иеронимъ*, ср. 125 (al. 4) Rustic. n. 7. Анна родила Самуила не для себя, но для святилища.

дарованіи сына и какъ Богъ услышалъ молитву ея; теперь же она пришла для того, чтобы возвратить Богу безъ всякаго сожалѣнія полученный отъ Него даръ. Какое смиреніе и самоотреченіе со стороны матери, которая, принося въ жертву самое дорогое, что только у нея есть въ жизни, не считаетъ себя предлагающею Господу нѣчто значительное, а сознаетъ себя именно только уплачивающею старый долгъ! И потому вмѣстѣ съ младенцемъ она посвящаетъ и свое сердце ²¹⁾. Справедливо *св. Златоустъ* ²²⁾ сравниваетъ ея жертву съ жертвою Авраама. И онъ (Самуилъ, по Вулгатъ—они, то-есть Елкана и Анна, по русскому переводу—она, то-есть Анна) поклонился Господу, выразивъ этимъ свое согласіе на матерній обѣтъ ²³⁾. Не печалится отрокъ о разлукѣ съ матерью, не печалится и мать, естественная любовь которой препобѣждалась благодатию ²⁴⁾.

Видя своего сына столь радостно идущимъ навстрѣчу своему призванію, Анна выражаетъ чувствованія своего сердца въ величественной хвалебной пѣсни, вмѣющей пророческое и вмѣстѣ съ тѣмъ мессіанское содержаніе. Такимъ образомъ, по рожденіи и принесеніи въ жертву этого младенца и пророка, мать сама принимаетъ участіе въ почивающей на немъ благодати и возвышается до пророческаго воодушевленія ²⁵⁾. Прежде всего сердце ея радуется и ликуетъ въ Господъ за вознесеніе рога ея, то-есть ея силы, вслѣдствіе полученнаго ею спасенія, такъ что всѣ враги ея (и прежде всѣхъ Феннаана) должны умолять. Однако Богу нашему (Богу завѣта) принадлежитъ честь, ибо Онъ пока-

²¹⁾ *Златоустъ*, sermo 3 de Anna p. 3 и 4: Смотри, какъ она смиренна. Не думай, говорить, будто я дѣлаю нѣчто великое, посвящая младенца: не виновница я этого добраго дѣла,—я отдаю только долгъ. Ибо я получила не бывшее и отдаю его Давшему. Говоря это она и себя самое посвятила вмѣстѣ съ отрокомъ, какъ бы цѣпями приковывая себя самое къ храму. Ибо гдѣ ея сокровище, тамъ и сердце ея.

²²⁾ L. c.

²³⁾ 1 Царствъ, глава 1.

²⁴⁾ *Златоустъ*, I. c. п. 2: Ни отрокъ не выражалъ недовольства, отнятый отъ груди, но взиралъ къ Господу, даровавшему ему мать; ни сама мать не скорбѣла, разлученная съ отрокомъ, потому что естественное влеченіе было побѣждено высшею благодатию.

²⁵⁾ *Прокопій* въ толкованіи на это мѣсто: Нося во чревѣ пророка она послѣ рожденія его пророчествовала.

залъ Себя святымъ и твердынею, на которую можно опереться безбоязненно. Въ виду святости Его нечестивые должны убояться умножать надменные рѣчи (здѣсь имѣется въ виду Феннаа) и дерзкія слова противъ богобоязненныхъ, ибо Онъ есть Богъ всевѣдущій, у котораго дѣла вѣвѣшены. Дѣйствіе Его всемогущества проявляется въ особенностяхъ въ жизни людей цѣпью противоположностей. Сильные, полагающіеся на силу человѣческую, изнемогаютъ, а немощныхъ Онъ препоясываетъ силою; богатые нищаютъ, а алчущіе насыщаются; многочадная увядаетъ, а безплодной дается Богомъ благословеніе чадородія. Еврейскіе толковники относятъ этотъ стихъ къ Феннаѣ, которая послѣ рожденія Самуила сдѣлалась безплодною и терпѣла постоянно по одному ребенку, въ то время, какъ у Анны рождался новый ребенокъ ²⁶). Однако святые отцы справедливо разумѣютъ пещь прежде плодородною, а потомъ сдѣлашеюся безплодною синагогу, а пещь прежде безплодною, затѣмъ сдѣлашеюся плодородною женщиною — христіанскую церковь ²⁷). Только Іегова есть Владыка надъ жизнію и смертію, надъ счастіемъ и несчастіемъ Онъ возвышаетъ и унижаетъ, ибо Онъ—Творецъ и Хранитель земли, своимъ всемогуществомъ неограниченно господствующій надъ міромъ. Повтому благочестивые не должны ничего страшиться: Господь подастъ имъ защиту и спасеніе и сохранитъ ихъ отъ зла; незаконные же исчезнутъ во тьмѣ. Человѣкъ не можетъ быть силенъ собственною силою. Всѣ враждующіе и ратующіе противъ Бога будутъ истреблены. Какъ Богъ всегда защищаетъ благочестивыхъ и низлагаетъ нечестивыхъ, точно также Онъ будетъ судить весь міръ, чтобы истребить своихъ враговъ и завершить свое Божественное царство, воздвигнутое во Израилѣ. Это завершеніе послѣдуетъ въ лицѣ помазанника, Царя, котораго Господь дастъ своему народу и которому даруетъ свою крѣпость ²⁸).

Такимъ-то образомъ эта благочестивая женщина, руководимая

²⁶) *Иеронимъ*, Qu aest. heb. in l. I Reg. 2, 3.

²⁷) *Оригенъ*, hom. 1 in II Reg. *Августинъ*, Civ. Dei 17, 4. *Теодоритъ*, qu. 3 in I Reg. *Проконій* in II Reg. *Рупертъ*, *Исидоръ*, qu. in l. I Reg. *Рабанъ Мауръ*.

²⁸) I Царствъ 2, 1—10.

Духомъ Божиимъ²⁹⁾, прозрѣваетъ въ событіяхъ своей собственной жизни законы божественнаго домостроительства спасенія и будущее славное развитіе царства Божія. Изъ глубины смиренной вѣры она, отправляясь отъ своей незначительной личности, восходитъ на высоту созерцанія святости и вѣрности живаго Бога завѣта, на которыхъ какъ на твердыни основываются Его спасительныя намѣренія и совѣты. Узнавъ опытомъ своей собственной жизни, какъ Богъ унижилъ гордость и превозношеніе ея противниковъ, она простираетъ взоръ свой выше — къ созерцанію міроуправленія Бога, который, по вѣчнымъ законамъ правосудія, является непоколебимою опорою для праведника, нечестивыхъ же караетъ и предаетъ погибели. Въ быстромъ полетѣ душа ея, полная одушевленія, возвышается отъ идеи этого правосуднаго дѣйствованія до представленія великаго суда и царства, которое правосудный Богъ распространить по всей землѣ, какъ Владыка всей вселенной. Пророчество ея опирается на предсказанія патріарховъ о всеобщемъ спасительномъ отроженіи, въ особенности же на слова Іакова о пришествіи Шило (Примирителя); и когда эти пророческія слова Анны начали сбываться, то хвалебная пѣснь въ устахъ Захаріи и Пресвятой Дѣвы Маріи³⁰⁾, очевидно, основывается на одушевленныхъ словахъ благочестивой матери Самуила.

Елкана ежегодно ходилъ съ своею женою въ Силомъ для принесенія въ праздники предписанныхъ жертвъ, причемъ мать каждый разъ приносила своему служившему при святилищѣ сыну малую верхнюю одежду. Въслѣствіе непрерывной связи, въ которой домъ Елканы находился такимъ образомъ со святилищемъ, Самуилъ отнюдь не былъ отчужденъ отъ своихъ родителей. Но эта самоотверженная преданность единственнаго сына Господу не могла оставаться и безъ дальнѣйшихъ благотворныхъ послѣдствій. Иліи каждый разъ благословлялъ Елкану и жену его и говорилъ ему: „Да дастъ тебѣ Господь дѣтей отъ жены сей вмѣсто даннаго, котораго ты отдалъ Горподу“! Это благословеніе дѣйствительно и осуществилось. Господь посѣтилъ Анну,

²⁹⁾ Августинъ, Civ. Dei 17, 4.

³⁰⁾ Лук. 1, 46... 68...

и она родила еще трех сыновей и двух дочерей ²¹⁾). Такимъ образомъ великая жертва, принесенная ею посвященіемъ первенца, была щедро вознаграждена. Если Самуилъ былъ плодомъ молитвы, то прочія дѣти были плодомъ благословенія ²²⁾). Такимъ образомъ и Феннана, старавшаяся своимъ образомъ дѣйствія лишить Анну благословенія чадородія, содѣйствовала именно тому, что Анна ищетъ покровительства Божія и посрамляетъ свою соперницу ²³⁾). Святые отцы ²⁴⁾ смотрятъ на Феннану какъ на прообразъ синагоги, имѣвшей нѣкогда много дѣтей (пророковъ и праведниковъ), а теперь безплодной; Анна же есть прообразъ христіанской церкви изъ язычниковъ, долгое время бывшей безплодною, а теперь родившей чрезъ Христа многихъ чадъ изъ язычниковъ. *Григорій Великій* ²⁵⁾ считаетъ Феннану образомъ дѣятельной жизни, а Анну — созерцательной. Для *Оригена* ²⁶⁾ Анна служитъ въ нравственномъ смыслѣ символомъ благодати, съ которою душа человѣческая должна съ начала сочетаться, а Феннана — символомъ обращенія и нравственнаго исправленія, которое должно слѣдовать затѣмъ. *Талмудъ* ²⁷⁾ причисляетъ Анну къ семи пророчицамъ Ветхаго завета.

²¹⁾ 1 Цар. 2, 19. 20.

²²⁾ *Златоустъ*, sermo de Anna p. 4: Первый обязанъ своимъ происхожденіемъ молитвѣ, и прочіе — благословенію; весь же плодъ чрева этой женщины былъ освященнымъ. *Иеронимъ*, ep. 107 (al. 7) ad. Laet. p. 12.

²³⁾ *Златоустъ*, sermo 1 de Anna p. 6: Она (Феннана) содѣйствовала рожденію этого младенца... Порицаніями и бранію она причинила ей (Аннѣ) великую скорбь, сдѣлала этимъ молитву ея горячѣе и склоняла къ ней Бога, и она достигла того, о чемъ молилась.

²⁴⁾ *Августинъ*, Civ. Dei 17, 4: Градъ Божій былъ безплоденъ у всѣхъ язычниковъ, пока не родился тотъ плодъ, чрезъ который онъ сдѣлался плодороднымъ. Земной Иерусалимъ, имѣвшій многихъ дѣтей, теперь безъ силенъ. Ибо тѣ, которые были въ немъ чадами свободной, были его силою; теперь же тамъ, гдѣ господствуетъ буква, а не духъ, нѣтъ уже силы. *Федоритъ*, qu. 3 in l. I Reg. *Кирианъ*, l. I adv. Iud. ср. 20 и l. de orat. Domin. p. 5. *Григорій Великій*, l. 1 in I Reg. exp. ср. 1 p. 8. *Исидоръ*, Alleg. script. s. n. 84. *Рупертъ*, l. I. Reg. ср. 4. *Рабанъ Мавръ*, l. I Reg. ср. 2.

²⁵⁾ Lib. I Reg. ср. 2 p. 4.

²⁶⁾ Hom. 1 in I Reg.

²⁷⁾ Gemara Megilla p. 14.

Жены Саула. Аэндорская волшебница.

Въ священномъ Писаніи ³⁸⁾ приводится только одна жена царя Саула, именно *Ахиноамъ*, дочь Ахимааца, отъ которой у него было трое сыновей: Ионаанъ, Иессун и Мелхисуа. Въмѣсто Иессун въ 1 Цар. 31, 2 и 1 Парал. 8, 33 и 9, 39 стоитъ Амн-надавъ; въ двухъ послѣднихъ мѣстахъ именуется еще четвертый сынъ, Ешблалъ, который тождественъ съ Іевосеемъ 2. Цар. 2, 8. Имена двухъ дочерей его были: старшей — *Мерова* а младшей — *Мелхола* (Вулг. *Михола*). *Григорій Великій* ³⁹⁾ видитъ въ Ахимаацѣ прообразъ Христа, а въ Ахиноами (то-есть *мокой брата*) — предъизображеніе доброй воли, въ которой покоится Христось. Если разгнѣванный отецъ бранить Ионаана сыномъ мужелюбивой женщины, который, на срамъ себѣ и своей безстыдной матери, любитъ Давида ⁴⁰⁾, то этимъ онъ позоритъ свою собственную жену, что было совершенно возможно со стороны Саула. Такой же смыслъ даетъ переводъ: сынъ непотребной, исполненной упорства, то-есть непотребной и упорной женщины.

Но такъ какъ такое позореніе находится въ противорѣчій съ семейнымъ духомъ евреевъ, то другіе (и между прочимъ Кальметъ) переводятъ: „Ты сынъ непотребной непокорности и (непокорный сынъ), избравшій сына Іессеева на срамъ себѣ и на срамъ матери твоей“, то-есть матери твоей, которая родила тебя и которой повтому слѣдовало бы стыдиться того, что она родила тебя, — каковое толкованіе бесспорно заслуживаетъ предпочтенія.

Кромѣ того у Саула была *наложница*, по имени *Рица* (Ресфа), дочь Аія, которую послѣ его смерти присвоилъ себѣ военачальникъ Авениръ, чтобы заявить чрезъ это притязаніе на престолъ, за что его укорялъ Іевосеей, сынъ Сауловъ ⁴¹⁾. Слѣдствіемъ этого было то, что Авениръ перешелъ на сторону

³⁸⁾ 1 Цар. 14, 49, 50.

³⁹⁾ 2. 5 in l. Reg. exp. ср. 14 п. 70.

⁴⁰⁾ Цар. 20, 30.

⁴¹⁾ 2 Цар. 3, 7.

Давида. Эта Рипца родила Саулу двухъ сыновей — Армона и Мемѳивосея, которыхъ Давидъ вмѣстѣ съ сыновьями Мелхолы выдалъ гаваонитянамъ, распявшимъ ихъ, въ отищеніе за прежнюю кровавую обиду. Тогда печалующаяся мать, продолжавшая любить дѣтей своихъ и по смерти ихъ, взяла грубое вретиче и разостлала его себѣ на горѣ, чтобы днемъ и ночью защищать висящія на врестѣ тѣла сыновей своихъ отъ птицъ и хищныхъ звѣрей; ибо вазненные должны были оставаться висѣть примирительными жертвами до тѣхъ поръ, пока не пойдетъ дождь какъ знакъ прекращенія наказанія, выражавшагося засухою земли, и примиреннаго теперь гнѣва Божія. Когда Давиду было донесено объ этой трогательной материнской заботливости объ умершихъ, онъ приказалъ похоронить кости всѣхъ этихъ членовъ царскаго дома въ родовой усыпальницѣ Сауловой ⁴¹⁾. Если пророкъ Наанъ поставилъ на видъ Давиду, послѣ его паденія, что Богъ далъ ему домъ и жену господина его (то-есть Саула) ⁴²⁾, то изъ этого не слѣдуетъ заключать, что Давидъ дѣйствительно взялъ жену Саула, потому что у Саула была только одна жена, наложницу же его присвоилъ себѣ Авениръ: изъ этихъ словъ слѣдуетъ только, что ему предоставлялось воспользоваться гаремомъ своего предшественника.

Походъ противъ Израиля филистимлянъ, ставшихъ станомъ въ Сонамѣ, привелъ царя Саула въ отчаяніе. Въ испугѣ онъ спросилъ Господа, но не получилъ отвѣта. Вмѣсто того, чтобы дознаться причины этого поведенія Божія, войти въ себя и смириться, онъ съ ожесточеннымъ сердцемъ и злою совѣстію старается узнать будущее путемъ противозаконнымъ и богопротивнымъ. Онъ приказываетъ своимъ слугамъ отыскать ему заклинательницу мертвыхъ, собственно обладательницу Оба, то-есть духа, которымъ заклинаются умершіе, чтобы чрезъ нее получить разъясненіе настоящаго и будущаго. Этотъ поступокъ Саула тѣмъ болѣе непростителенъ, что прежде онъ, въ силу предписанія закона ⁴³⁾, изгналъ изъ страны всѣхъ волшебниковъ и гадателей ⁴⁴⁾. Слуги сообщили ему, что такая

⁴¹⁾ 2 Цар. 21, 8.

⁴²⁾ Л. с. 12, 8.

⁴³⁾ Левит. 19, 31; 20, 27. Второз. 18, 10.

⁴⁴⁾ 1 Цар. 28, 3.

волшебница живетъ въ Авдортѣ, селеніи на сѣверномъ склонѣ Малаго Эрмона, въ нѣсколькихъ часахъ отъ Гельвуйскаго лагеря. Тогда Саулъ переодѣлся, чтобы не быть узнаваемымъ, ибо онъ предпринималъ богопротивное дѣло, и отправился ночью, въ сопровожденіи двухъ челоувѣкъ, къ женщинѣ. Пришедши къ ней онъ сказалъ ей: „прошу тебя, поворожи мнѣ и выведи мнѣ, о комъ я скажу тебѣ“. Эта просьба привела женщину въ смущеніе. „Ты знаешь“, говоритъ она, „что сдѣлалъ Саулъ, какъ выгналъ онъ изъ страны волшебниковъ и гадателей: для того же разставляешь сѣть душъ моей, на погубель мнѣ?“ Волшебница, не узнавая Саула, думала, что незнакомецъ хочетъ испытать ее, чтобы подвергнуть смертной казни по закону. Въротно, царскій указъ, касавшійся этого, приводимъ былъ въ исполненіе со всею строгостію, чтобы совершенно искоренить этотъ классъ людей. Какое предостереженіе уже въ послѣдніи минуты для Саула, попиравшаго здѣсь свое собственное предписаніе! Но нечестіе и суевѣріе тѣсно соединены другъ съ другомъ. Только послѣ того какъ Саулъ поклонился, что ей не будетъ бѣды за это дѣло, она сказала ему: „кого же выведешь тебѣ (то-есть изъ царства мертвыхъ)“? И онъ сказалъ: „Самуила выведи мнѣ!“ Увидѣвъ Самуила женщина громко вскрикнула и сказала Саулу: „зачѣмъ ты обманулъ меня? Ты — Саулъ“. Талмудисты и нѣкоторые другіе толкователи думаютъ, что между стихами 11 и 12 слѣдуетъ сдѣлать дополненіе: женщина приступила къ своимъ обычнымъ средствамъ волхванія и увидѣвъ Самуила испугалась фигуры, которой не предполагала увидѣть. Однако это объясненіе неправильно. Священный писатель, безъ сомнѣнія, не преминулъ бы замѣтить объ этомъ, но онъ и не могъ бы лучше изобразить все это происшествіе. Въ тотъ самый моментъ, когда Саулъ сказалъ: „Самуила выведи мнѣ“; Самуилъ стоялъ уже передъ женщиною, прежде чѣмъ она имѣла время подумать о формулѣ заклинанія; и она была приведена въ ужасъ этимъ внезапнымъ появленіемъ безъ ея содѣйствія, а не дѣйствительнымъ явленіемъ духа, къ чему она какъ вызывательница духовъ должна была уже привыкнуть. Мнѣніе нѣкоторыхъ раввиновъ почти комично: женщина испугалась будто бы потому, что увидѣла Самуила стоящимъ прямо, тогда какъ вообще заклинатели видѣли вызванныхъ духовъ въ обратномъ видѣ, съ

обращенными вверх ногами! Однако какимъ образомъ женщина по явленію Самуила одновременно съ этимъ узнала въ незнакомцѣ Саула? Нѣкоторые допускали въ женщинѣ состояніе ясно-видѣнія, въ силу котораго она узнавала незнакомыя лица. Но дѣло объясняется очень просто. Женщина умозаключала такъ: Самуилъ является внезапно, безъ заклинанія, только по просьбѣ незнакомца; и послѣдній поэтому можетъ быть не иной кто, какъ Саулъ, съ которымъ Самуилъ такъ много вращался при жизни ⁴⁶⁾. Такъ какъ женщина и послѣ этого все еще опасается за свою жизнь, то Саулъ успокоиваетъ ее въ ея страхъ смерти и спрашиваетъ: „что ты видишь“? Эти слова предполагаютъ, что Саулъ находился въ одномъ помѣщеніи съ волшебницею, но не видѣлъ явившейся фигуры. И она отвѣчала: „вижу какъ бы Элогима (не боговъ ⁴⁷⁾, но вышесземное существо) выходящаго изъ земли“. *Кимхи* думаетъ, что вмѣстѣ съ Самуиломъ вышелъ Моисей, чтобы подтвердить слова Самуила. На дальнѣйшій вопросъ Саула о видѣ его она говоритъ: „выходитъ изъ земли мужъ престарѣлый, одѣтый въ длинную (пророческую) одежду“. По этому признаку Саулъ узнаетъ, что выходящій есть Самуилъ, образа котораго онъ, вѣроятно, не удостоился видѣть. Въ то время какъ Саулъ падаетъ лицомъ на землю, чтобы оказать благоговѣнное почтеніе достоуважаемому пророку, Самуилъ сказалъ Саулу (а не женщинѣ): „для чего ты тревожишь меня (въ моемъ покоѣ въ шеолѣ), чтобы я вышелъ“? Этими словами не предполагается то, чтобы Самуилъ дѣйствительно былъ вызванъ заклинаніемъ женщины: Саулъ былъ только поводомъ, а не причиною того, что онъ вышелъ; причина его явленія есть самъ Богъ. Самуилъ негодуетъ на тотъ способъ, какимъ Саулъ дерзнулъ, съ помощью магическихъ силъ, вызвать его. Когда Самуилъ предсказалъ ему судъ Божій и скорую гибель, Саул испугался такъ сильно, что вдругъ, въ обморогѣ, всемъ тѣломъ своимъ упалъ на землю. Какъ ужасна сцена въ наводящую страхъ ночь въ бѣдной хижинѣ вызывательницы духовъ! Тогда женщина подошла къ нему. Нѣкоторые думаютъ, что женщина не присутствовала при разговорѣ, такъ какъ Саулъ не хотѣлъ,

⁴⁶⁾ *Allioli* въ толкованіи на 1 Цар. 28, 10

⁴⁷⁾ Такъ переводитъ LXX, Вульгата, Пешито и Аравійскій списокъ.

чтобы она слышала то, о чемъ онъ говорилъ съ Самуиломъ, а вошла опять уже послѣ исчезновенія духа. Но думать такъ нѣтъ никакого основанія. При своемъ появленіи Самуилъ обращается прямо къ Саулу, а не къ женщинѣ, въ знакъ того, что онъ не имѣетъ съ нею никакого дѣла и явился не по ея вызову. Волшебница обнаруживаетъ характеристическую словоохотливость, уговаривая испугавшагося царя принять для своего подкрѣпленія пищи: „вотъ“, сказала она, „раба твоя послушалась голоса твоего, и подвергала жизнь свою опасности, и исполнила приказаніе, которое ты далъ мнѣ. Теперь прошу, послушайся и ты голоса рабы твоей: я предложу тебѣ кусокъ хлѣба, поѣшь, и будетъ въ тебѣ крѣпость, когда пойдешь въ путь“. Когда же Саулъ сталъ отказываться, то спутники его начали вмѣстѣ съ женщиною уговаривать его; тогда только онъ послушался и сѣлъ на ложе, послѣ чего женщина поспѣшила заколоть откормленнаго теленка и иснекла опрѣснокн (по краткости времени) и предложила приготовленную пищу царю и его спутникамъ: они поѣли и въ ту же ночь возвратились въ станъ⁴⁸⁾.

Какъ однако понимать это явленіе Самуила⁴⁹⁾? Текстъ говоритъ прямо и ясно, что дѣйствительный Самуилъ вышелъ изъ шеола. Этотъ взглядъ подтверждается изреченіемъ сына Сирахова⁵⁰⁾, прибавленіемъ⁵¹⁾ LXX къ 1 Парал. 10, 13, Иосифомъ Флавіемъ⁵²⁾, а вслѣдъ за нимъ и раввинами, Августиномъ⁵³⁾, Василіемъ⁵⁴⁾, Иустиномъ⁵⁵⁾, Григоріемъ Назіанзиномъ⁵⁶⁾.

⁴⁸⁾ 1 Царствъ глава 28.

⁴⁹⁾ Сл. *Кальмета*, Diss. de Sam. per visum Sauli objecto

⁵⁰⁾ Сирах. 46, 23: Онъ (Самуилъ) пророчествовалъ и по смерти своей, и преисказалъ царю смерть его, и въ пророчествѣ возвысилъ изъ земли голосъ свой, что незаконный народъ истребитя.

⁵¹⁾ И умре Саулъ за беззаконія своя, ниже беззаконнаго Господеву во словеса Господню, понеже не сохрани, яко вопроши Саулъ волшебницы еже вопрошити, и отвѣща ему Самуилъ пророкъ.

⁵²⁾ Ant. l. V, ср. 14, п. 2.

⁵³⁾ De cur. pro mort. ср. 15.

⁵⁴⁾ Ep. 189 (al. 80).

⁵⁵⁾ Dial. cum Tryph.

⁵⁶⁾ Or. 4 (al. 3) cont. Iul. I. n. 54.

Геронимомъ ⁵⁷⁾, *Амеросіемъ* ⁵⁸⁾, *Белларминомъ* ⁵⁹⁾ *Феодоритомъ* ⁶⁰⁾, *Исидоромъ Испалійскимъ* ⁶¹⁾, *Северомъ Сульпиціемъ* ⁶²⁾, *Раба-номъ Мавромъ, Лираномъ, Діонсіемъ Кареагенскимъ, Серарі-емъ, Эстіемъ, Санкціемъ, Корнеліемъ а Ляпиде, Кальметомъ* и всѣми католическими толковниками. — Въ противоположность этому мнѣнію нѣкоторые учителя церкви, многіе богосло-вы ⁶³⁾, *Лютеръ, Кальвинъ*, а также значительная часть протес-тантскихъ толкователей ⁶⁴⁾, допускали не дѣйствительное, а только представлявшееся Саулу явленіе, привидѣніе, произведен-ное демоническими силами, и смотрѣли на предвозвѣщеніе Са-муила не какъ на внушенное Богомъ предсказаніе, но какъ на дьявольское отравленіе при допущеніи Божию. Наряду съ этимъ въ XVII вѣкѣ возникъ взглядъ, что явленіе Самуила было чи-стымъ фокусомъ волшебницы безъ реальной основы. Однако все повѣствованіе не представляетъ ни малѣйшаго основанія для такого взгляда, и священный писатель, какъ показываетъ изложеніе имъ дѣла, вовсе и не думалъ о демонской силѣ, при помощи которой произведенъ былъ такой фокусъ. Не подлежитъ никакому сомнѣнію то, что по допущенію Божию, отшедшіе изъ этого міра могутъ быть видимы людьми еще живущими; только это не можетъ зависѣть отъ произвола челоуѣка или вызова имъ умершихъ. Только тамъ, гдѣ возмѣло мѣсто взаимоотно-шеніе съ демонскими силами подъ условіемъ господства и под-чиненія, дьяволъ, поколику онъ есть князь міра сего, можетъ удовлетворять преступное любопытство людей чрезъ своихъ служителей въ дѣйствительности или обманно. Если по этому здѣсь Самуилъ, какъ мы показали выше, дѣйствительно былъ

⁵⁷⁾ In. Isaiam ср. 7.

⁵⁸⁾ In. Luc. ср. I. n. 33.

⁵⁹⁾ Lib. 2 de purgat. ср. 6.

⁶⁰⁾ In. I Reg. qu. 63.

⁶¹⁾ In. I Reg. ср. 20.

⁶²⁾ Histor. sac. l. 1.

⁶³⁾ *Тертуліанъ*, de an. ср. 57. *Ефремъ Сиринъ, Оригенъ*, hom. 2 in II Reg. *Анастасій Антиохійскій*, in 'Οδηγῶ qu. 12. *Августинъ*, ad Simplic. l. 2 div. quaeest. qu. 3; ad Dulcit. qu. 6. *Кириллъ*, l. 6 de ador. in spir. et verit. *Феодо-ритъ*, qu. 63.

⁶⁴⁾ *Кейля*, Комент. на кнѣге Царствъ. Лейцигъ 1864, стр. 194.

вызванъ, то это совершилось однако отнюдь не вслѣдствіе волшебныхъ чаръ женщины, какъ допускали уже талмудисты ⁶⁵⁾, вслѣдъ за *Иосифомъ Флавіемъ* ⁶⁶⁾, и нѣкоторые христіанскіе толковники ⁶⁷⁾ и что даетъ, *повидимому*, разумѣть буква текста ⁶⁸⁾, но, какъ справедливо замѣтилъ уже *Теодоритъ* ⁶⁹⁾, только *силою Божіею*. Испугъ женщины, ясное признаніе въ явившемся Самуила, прямое и рѣшительное предсказаніе о смерти Саула, которое не могло выйти изъ устъ обманщицы и быть внушеніемъ діавола, доказываютъ, что здѣсь не было мѣста никакимъ обманнымъ фокусамъ ея. Что Богъ удовлетворяетъ желанію Саула и даетъ явиться Самуилу, это служитъ доказательствомъ Его чрезвычайной милости къ Саулу; ибо такъ какъ приближался конецъ его жизни, то Богъ хотѣлъ возвѣстить ему это чрезъ пророка, къ которому онъ имѣлъ безусловное довѣріе, чтобы хоть въ послѣдніе часы его жизни расположить его къ обращенію. Если возражать, что Богъ не могъ допустить, а тѣмъ менѣе устроить это явленіе по причинѣ Своего собственнаго запрещенія вызыванія духовъ, то на это слѣдуетъ сказать, что это явленіе было такого рода, что должно было показать волшебницѣ и царю, какъ Богъ не допускаетъ безнаказаннаго преступленія Его запрещенія. Здѣсь исполнились слова Іезекіиля (14, 4...), какъ ихъ приводитъ Теодоритъ: „Если идолослужители придутъ къ пророку, то *Я* отвѣчу имъ *по-своему*“.

По мнѣнію раввиновъ ⁷⁰⁾ эта волшебница была мать полко-

⁶⁵⁾ Сл. *Эйзенменгера*, Разоблаченное іудейство. Ч. 1, стр. 892.

⁶⁶⁾ *Иосифъ*, Ant. I. VI. ср. 14, 2. Она вызываетъ его изъ ада.

⁶⁷⁾ Сл. *Антуана*, l. de sur. pro mort. ср. 15: Самуилъ пророкъ усопшій предсказалъ будущее живому и притомъ царю. *Василій*: Волшебница своими чарами вызвала духа для Саула. Сл. *Тома Акв.*, Sum. I. q. 89, а. 8 ad 2: Явленіе было устроено демонами.

⁶⁸⁾ *Иеронимъ* in Is. ср. 7: Нѣкоторые думаютъ, что Саулъ получилъ знаменіе изъ земли или изъ ада, когда ему казалось, что онъ *видитъ* Самуила при помощи чаръ и заклинаній. *Григорій Назіанзинъ*, or. 4 cont. Iul. 54: Самуилъ вызывается или *повидимому* вызывается волшебницею.

⁶⁹⁾ Qu. 63 in I. Reg.: Est perspicuum, quod ipse Deus universorum, efformata ut voluit specie Samuelis protulerit sententiam, cum hoc non potuisset facere ventriloqua, sed Deus, qui etiam per adversarios sententiam protulit.

⁷⁰⁾ *Рупертъ*, l. 2 in Reg. ср. 17.

водца Авскира и не была изгнана вмѣстѣ съ прочими волшебницами только изъ уваженія къ ея сыну: она осталась въ живыхъ и была скрыта, *Иосифъ Флавій* ⁷¹⁾ очень хвалитъ эту волшебницу; несмотря на то, что Саулъ отмѣнилъ и запретилъ ея ремесло въ странѣ, она оказала ему состраданіе, когда онъ упалъ отъ сильнаго испуга, подкрѣпляла его пищею и утѣшала, что имѣеть тѣмъ большую заслугу, что она не могла уже ожидать отъ него никакой награды, такъ какъ ему приходилось скоро покончить свою жизнь.

⁷¹⁾ Ant. VI. 14, 4.

ГОДИЧНЫЙ И ЮБИЛЕЙНЫЙ АКТЪ

ВЪ МОСКОВСКОЙ ДУХОВ. СЕМИНАРИИ И ИЗВЛЕЧЕНИЕ ИЗЪ ОТЧЕТА
О СОСТОЯНІИ ЕЯ ВЪ 1888—89 УЧЕБНОМЪ ГОДУ.

1 ноября, въ среду, московская духовная семинарія праздновала обычный свой ежегодный праздникъ въ память открытія и водворенія ея въ настоящемъ помѣщеніи. Но на этотъ разъ праздникъ усугубился тѣмъ, что въ настоящемъ году исполнилось 75 лѣтъ со дня открытія московской семинаріи. Потому и годичный семинарскій праздникъ въ нынѣшнемъ году вышелъ свѣтлѣе и торжественнѣе обычнаго и получилъ нѣкоторые какъ бы юбилейныя прибавленія. Собственно праздникъ въ семинаріи начался еще наканунѣ юбилейнаго дня. Утромъ, въ присутствіи служащихъ и воспитанниковъ семинаріи, отправлена была заупокойная литургія, а по окончаніи ея панихида, на которыхъ были поминаемы всѣ почившіе благодѣявшіе и трудившіеся на пользу семинаріи, начиная съ Благочестивѣйшихъ Императоровъ и первосвятителей московскихъ, при которыхъ существовала семинарія, и кончая ея учениками. Вечеромъ совершенно было въ семинарской церкви всенощное бдѣніе. На литію и величаніе ¹⁾ выходилъ преосвященнѣйшій Виссаріонъ, епископъ дмитровскій, непосредственному вѣдѣнію котораго подчинена семинарія, съ протоіакономъ Успенскаго собора П. З. Шахов-

¹⁾ При этомъ впервые употреблена была икона св. Николая Чудотворца, во имя котораго устроенъ и самый храмъ семинарскій, принесенная въ даръ бывшими воспитанниками московской семинаріи выпуска 56 г., проживающими въ Москвѣ, старинной иконописи, въ серебряно-вызолоченной ризѣ, «въ ознаменованіе LXXV годовщины семинаріи и вмѣстѣ въ выраженіе глубокой признательности къ воспитавшему и образовавшему ихъ учебному заведенію».

цевымъ. Въ день самаго праздника литургію совершалъ самъ высокопреосвященнѣйшій владыка-митрополитъ Іоанникій, въ сослуженіи оо. архимандритовъ: знаменскаго Никодима, высокопетровскаго Никифора (оба воспитанника московской семинаріи), о. ректора семинаріи и другихъ изъ служащихъ въ ней священниковъ, съ тѣмъ же о. протоіакономъ. Пѣлъ хоръ изъ воспитанниковъ семинаріи очень стройно и хорошо, но особенно сильное и грандіозное впечатлѣніе производило исполненіе нѣкоторыхъ пѣснопѣній во время литургіи общему массово воспитанниковъ (напр. „Взрѣю“, „Тебе поемъ“, „Отче нашъ“ и др.). Въ обычное время на литургіи произнесено было приличное случаю и наизадательное слово преподавателемъ С. П. Никитскимъ. А послѣ литургіи совершенно было благодарственное молебствіе совместно съ пѣніемъ святителю и чудотворцу Николаю, въ которомъ приняли участіе многіе изъ протоіереевъ и священниковъ московскихъ, — съ провозглашеніемъ, кромѣ обычныхъ многолѣтій, многолѣтія учившимъ и учащимъ, учившимся и учащимся въ семинаріи. Затѣмъ, послѣ краткаго отдыха, въ рекреационной семинарской залѣ²⁾ состоялся публичный актъ, на который собралось очень много публики, такъ что вся обширная зала эта и ея просторные хоры полны были народомъ. На актъ присутствовали: высокопреосвященный митрополитъ, оба московскіе викарія — преосвященные: Виссаріонъ и Александръ; оо. архимандриты московскихъ монастырей: златоустовскаго — Аѳанасій, знаменскаго — Никодимъ, высокопетровскаго — Никифоръ, покровскаго — Маркъ и антиохійскаго подворья Рафаиль; многіе изъ представителей благаго духовенства: протопресвитеръ Успенскаго собора Н. А. Сергіевскій, кафедральный протоіерей А. И. Соколовъ, протоіереи: Н. И. Надеждинъ, М. С. Боголюбскій, М. Д. Глаголевъ, А. С. Ильинскій, Г. П. Смирновъ-Платоновъ, П. А. Преображенскій, В. П. Рождественскій, А. Ѳ. Некрасовъ, А. М. Иванцовъ-Платоновъ, А. И. Любимовъ и другіе; также смотрители духовныхъ училищъ: законоспасскаго, донскаго и перервинскаго; изъ свѣтскихъ лицъ: начальникъ московскаго врачебнаго управленія докторъ В. М. Остроглазовъ (бывшій воспитанникъ московской семинаріи), директоръ народныхъ училищъ московской губерніи В. С. Новицкій и извѣстный радѣтель народныхъ школъ Н. М. Горбовъ. Актъ начался пѣніемъ стихирь: *Днесъ благодать Св. Духа насъ собра*, пропѣтой всѣми воспитан-

²⁾ Съ благодарностью должно упомянуть, что ко дню юбилея московской семинаріи достопочтенный предсѣдатель совѣта Общества любителей духовнаго просвѣщенія, о. протоіерей І. Н. Рождественскій подарилъ портретъ *перваго* ректора ея Евгенія, въслѣдствіи архіепископа ярославскаго, который и присоединенъ былъ къ серіи портретовъ московскихъ архипастырей, украшающихъ семинарскую залу.

никами. Затѣмъ о. ректоръ семинаріи прочиталъ извлеченіе изъ отчета о состояніи семинаріи за истекшій 1888—89 учебный годъ. Хоръ воспитанниковъ пропѣлъ стихиру 7 гласа древнимъ знаменнымъ напѣвомъ: *Виноградъ насадивый*. Послѣ того преподаватель Н. И. Кедровъ прочиталъ извлеченіе изъ „Исторической записки о московской семинаріи“, остановившись преимущественно на первомъ періодѣ ея существованія — перерывномъ, а членъ семинарскаго правленія отъ духовенства, священникъ І. Д. Петропавловскій произнесъ рѣчь, въ которой остановился какъ на особенно заслуживающемъ вниманія фактѣ въ новѣйшей исторіи московской семинаріи — устройствѣ настоящаго московскаго митрополитомъ Іоанниемъ ученическаго общежитія для нуждающихся семинаристовъ, и выразилъ отъ лица всего духовенства епархіи благодарность епископу этого, повстинѣ великаго для него благодѣянія, — къ которой тотчасъ же присоединились и всѣ духовныя лица, бывшія на актѣ. Послѣ рѣчи хоръ воспитанниковъ исполнилъ „Гимнъ на 17 октября“ сочиненія г. Архангельскаго, подѣ аккомпаниментъ гармоникорда. и затѣмъ два воспитанника семинаріи VI кл. С. Поповъ и IV кл. Некрасовъ произнесли — первый рѣчь, а второй — стихи собственнаго сочиненія, написанные также прочувствованно и тепло для настоящаго случая. Снова хоръ, съ участіемъ всѣхъ воспитанниковъ, пропѣлъ нарочито для настоящаго юбилейнаго торжества приготовленную кантату: *Хвала тебѣ, Отецъ щедротъ*, а масса воспитанниковъ — привѣтъ семинаріи: *Здравствуй матушка*, текстъ которыхъ (стихами) написанъ преподавателемъ семинаріи Д. М. Минервинымъ, а музыка — учителемъ пѣнія В. П. Войденовымъ. Оба эти произведенія, какъ нельзя болѣе приспособленныя къ настоящему торжеству, исполнены были прекрасно — стройно и энергично и произвели сильное и трогательное впечатлѣніе на всѣхъ. Въ тоже время вниманію присутствующихъ предлагались очень хорошіе образцы рисованія воспитанниковъ, сдѣланные карандашомъ, масляными красками и акварелью. Въ заключеніе лучшимъ воспитанникамъ розданы были въ награду книги. Актъ закончился пѣніемъ всѣми воспитанниками „народнаго гимна“ и *Буди имя Господне благословенно*. Послѣ акта состоялся товарищескій обѣдъ, къ которому были приглашены и всѣ почетные гости.

Займствуемъ изъ отчета слѣдующія свѣдѣнія. Въ личномъ составѣ служащихъ въ московской семинаріи въ продолженіи отчетнаго года произошли такія перемѣны: 31 августа скончался помощникъ инспектора Стефанъ Скворцовъ и на его мѣсто приказомъ г. оберъ-прокурора Св. Синода (отъ 6 октября) приведенъ былъ преподаватель рязанской семинаріи Павелъ Доб-

ровъ³⁾. Потомъ, за исполненіемъ срока службы для членовъ семинарскаго правленія отъ духовенства, епархіальнымъ съездомъ духовенства 2 іюня были избраны на означенную должность священники: Успенской, на Вражѣхъ, церкви Іоаннъ Петропавловскій—вторично и Троицкой, въ Вишнякахъ, церкви Александръ Доброгорскій—вновь, которые и утверждены его высокопреосвященствомъ 4 числа того же мѣсяца⁴⁾. Точно также за исполненіемъ срока службы и членамъ правленія изъ преподавателей, по представленію ректора, его высокопреосвященствомъ были переутверждены на новое трехлѣтіе членами педагогическаго собранія преподаватели: Иванъ Любимовъ, Сергій Рождественскій и Николай Комаровъ и распорядительнаго г. Рождественскій, а отъ духовенства о. Петропавловскій (резолуціею 28 числа того же іюня).

Въ минувшемъ учебномъ году всѣ классы семинаріи имѣли параллельныя отдѣленія, а 1 классъ даже три отдѣленія, соотвѣственно числу учащихся въ немъ, и на содержаніе третьяго отдѣленія какъ сверхштатнаго, по распоряженію его высокопреосвященства, потребная сумма, въ количествѣ 1,400 р., шла отъ правленія епархіальнаго свѣчнаго завода. Распредѣленіе классовъ и самыхъ уроковъ между наставниками оставалось безъ всякой перемѣны противъ предпрошлага года соотвѣтствуя опредѣленію Св. Синода 30 іюля—8 августа 1886 года, какъ и веденіе ими дѣла ученическихъ сочиненій. Учебный годъ начался въ свое время—съ 17 августа дополнительными экзаменами—переводными и приѣмными, а закончился нѣсколько ранѣе обыкновеннаго 10 іюня, по случаю предстоявшаго лѣтомъ производства значительныхъ ремонтныхъ, особенно штукатурныхъ и малярныхъ работъ въ главномъ зданіи и обоихъ боковыхъ, непосредственно смежныхъ съ нимъ корпусахъ семинаріи, на каковое сокращеніе учебнаго времени испрашивалось и послѣдовало разрѣшеніе Св. Синода (отъ 11 мая). По нѣкоторымъ предметамъ, за неизмѣнимъ печатныхъ учебниковъ (по крайней мѣрѣ реко-

³⁾ Покойный Скворцовъ прослужилъ въ московской семинаріи лѣтъ 37, первые 17 лѣтъ въ должности преподавателя сельскаго хозяйства и сродныхъ съ нимъ предметовъ, а послѣдніе 20 лѣтъ въ должности помощника инспектора; во вниманіе къ столь продолжительной службѣ покойнаго, по милостивому ходатайству его высокопреосвященства, Св. Синодъ назначилъ вдовѣ его пенсію въ размѣрѣ преподавательскаго полуоклада, самъ же милостивѣйшій архипастырь, по представленію ректора, изволилъ даровать ей единовременное пособіе—400 р. изъ казенныхъ суммъ.

⁴⁾ Правленіе семинаріи журнальнымъ постановленіемъ отъ 31 августа нынѣшняго года испрашивало у его преосвященства разрѣшеніе выразить бывшему члену своему отъ духовенства, священнику Новоименовской, въ Сущевѣ, церкви о. Василию Славскому признательность за его усердное исполненіе обязанностей по сему званію.

мендованныхъ), или за недостаточною полнотою въ нихъ багнхъ-либо отдѣловъ программы, и въ прошедшемъ учебномъ году наставниками выдавались ученикамъ, предварительно разсмотрѣнныя ректоромъ, *автографированныя* записки, какъ то: по библейской исторіи Новаго Завѣта (краткій обзоръ дѣлъ и ученія Иисуса Христа отъ 1 пасхи Его открытаго служенія до вознесенія на небо), гражданской всеобщей исторіи, алгебрѣ и пасхалии, нѣмецкому языку (краткій синтаксисъ), церковному пѣнію (изъ учебника элементарной теоріи музыки, также — гармоніи, чтеніе безлинейныхъ нотъ знаменнаго распѣва, изъ исторіи пѣнія въ церкви вселенской и о богослужебныхъ нотныхъ книгахъ) и особенно по ученію о расколѣ. *Практически*хъ бесѣдъ со старообрядцами было 15; на этихъ бесѣдахъ, продолжавшихся отъ 4 до 7 и даже 8 часовъ пополудни и всегда посвѣщаемыхъ ректоромъ, обязывались присутствовать воспитанники V и VI классовъ по очереди своихъ отдѣленій; въ частности 30 членовъ изъ VI класса, вслѣдъ за преподавателемъ, сами говорили на собесѣдованіяхъ и участвовали въ показываніи древнихъ памятниковъ — рукописей, доставлявшихся изъ патріаршей, нынѣ синодальной, также синодально-типографской бібліотекъ и изъ архива министерства иностранныхъ дѣлъ, дѣлая при этомъ соотвѣтственныя разъясненія.

Въ августъ мѣсяцъ прошлаго года въ 1 классъ поступило вновь, съ установленными свидѣтельствами, изъ духовныхъ училищъ 115 и по дополнительному экзамену, произведенному для недостойныхъ перевода и экстерновъ въ самой семинаріи, 6—121, изъ коихъ 10 дѣти свѣтскихъ родителей (2 чиновниковъ консисторскаго и гражданскаго, 3 мѣщанъ, 2 крестьянъ, 1 сынъ синодальнаго пѣвчаго, 1 почтамтона и 1 умершаго фельдшера) и въ началѣ 1888—89 учебнаго года всѣхъ воспитанниковъ въ московской семинаріи состояла 601. По классамъ они распределялись такъ: въ трехъ параллельныхъ отдѣленіяхъ 1 класса 150, съ 87 оставленными на повторительный курсъ (по малоуспѣшности, у иныхъ обусловливавшея болѣзью, какъ и въ нижеслѣдующихъ классахъ), а 8 излишнихъ противъ нормы учениковъ, по распоряженію его высокопреосвященства, были перемѣщены въ тотъ же классъ вифанской семинаріи; въ двухъ отдѣленіяхъ II класса 100, съ 12 оставленными и 1 вновь принятымъ (сыномъ московскаго діакона, по болѣзненному состоянію перешедъ изъ вифанской семинаріи), причемъ 7 излишнихъ учениковъ также отправлены были въ вифанскую семинарію; въ двухъ отдѣленіяхъ III класса 84, съ 2 оставленными и 10 перемѣщенными сюда, по распоряженію его высокопреосвященства, какъ излишніе противъ нормы класса, изъ вифанской семинаріи; въ двухъ отдѣленіяхъ IV класса 85, съ 1 оставленнымъ; въ

двухъ отдѣленіяхъ V класса 86, съ 2 вновь принятыми (изъ вѣанской семинаріи); въ двухъ отдѣленіяхъ VI класса 89. Впродолженіе учебнаго года выбыло изъ семинаріи: уволилось согласно собственному желанію, частію по домашнимъ обстоятельствамъ, или болѣзненному состоянію, частію для поступленія въ другія учебныя заведенія 15, 8 еще до экзаменовъ, и 7 послѣ экзаменовъ, и исключены по малоуспѣшности 26 (въ томъ числѣ 1 родомъ персіянинъ, изъ 5 класса еще въ декабрѣ мѣсяцѣ „за неявку на уроки“) и умерло 2 (одинъ третьеклассникъ, въ домѣ брата — коломенскаго псаломщика, другой первоклассникъ, въ домѣ отца—московскаго псаломщика); итого 43 чедовѣка. Затѣмъ, вслѣдствіе произведенныхъ въ маѣ — іюнѣ мѣсяцѣ, выпускныхъ и переводныхъ, и дополнительныхъ для вовсе не экзаменовавшихся тогда по болѣзни, или подлежавшихъ переэкзаменовкѣ изъ нѣкоторыхъ предметовъ, а также по письменнымъ упражненіямъ, въ августѣ—голичныхъ испытаній, 88 воспитанниковъ выпущены были изъ семинаріи, какъ окончившіе полный курсъ ученія, изъ коихъ 22 удостоены 1 разряда и званія студента (въ томъ числѣ недавно присоединившійся изъ едосѣвскаго раскола къ православнои церкви, который, съ дозволенія его высокопреосвященства, впродолженія двухъ лѣтъ слушалъ богословскіе уроки въ V и VI классахъ и потомъ сдалъ особый экзаменъ на студента), остальные же причислены ко 2 разряду. На экзаменѣ по обличительному богословію и практическому руководству для пастырей здѣсь изволилъ присутствовать преосвященнѣйшій Мисаилъ, епископъ дмитровскій, а на экзаменѣ по латинскому языку—самъ высокопреосвященнѣйшій митрополитъ Іоаннннкій. Изъ окончившихъ курсъ воспитанниковъ 5 поступили въ московскую духовную академію, 2 по назначенію и 3 по собственному желанію (въ томъ числѣ вышепомянутой обращенецъ изъ раскола) и 1 въ варшавскій университетъ⁵⁾. Въ день выпуска (10 іюня) двоимъ изъ воспитанниковъ выдано было 25 р., какъ „наиболѣе успѣвшимъ въ составленіи и произнесеніи проповѣдей“, изъ процентовъ съ суммы, завѣщанной съ этою именно цѣлю покойнымъ преподавателемъ семинаріи Петромъ Апостольскимъ. Изъ V класса въ VI переведено 80, 20 въ 1 разрядъ, прочіе во 2: здѣсь на экзаменѣ по литургикѣ изволилъ быть также самъ его высокопреосвященство; изъ IV въ V 78,—14 въ 1 разрядъ, прочіе во 2 (въ томъ числѣ одинъ еврей), съ 5 оставленными на повторительный курсъ (по болѣзни) и 3 вновь принятыми (одинъ перешелъ изъ вологодской

⁵⁾ Сверхъ того, изъ прошлагодняго курса поступили одинъ студентъ въ ту же московскую академію и другой въ казанскую, а изъ предпрошлаго курса одинъ въ кievскую академію и одинъ еще въ тотъ же варшавскій университетъ.

семинаріи, сынъ московскаго священника, другой изъ пензенской — по случаю перехода на службу въ Москву отца его д. с. с., третій черноморскій уроженецъ) 86; здѣсь на экзаменѣ по литургикѣ былъ преосвященнѣйшій Мисаилъ; изъ III въ IV 79,—5 въ 1 разрядѣ, прочіе во 2, съ 3 оставленными (по болѣзни) и 2 вновь принятыми (одинъ изъ здѣшнихъ же воспитанниковъ возвращенъ въ тотъ же классъ, другой болгарскій уроженецъ) 84; изъ II въ III 84,—10 въ 1 разрядѣ, прочіе во 2 (въ томъ числѣ трое сирійцы), съ 7 оставленными (одинъ по болѣзни, остальные по малоуспѣшности), 3 вновь принятыми (одинъ перешелъ изъ саратовской семинаріи, уроженецъ московской епархіи, двое другихъ поступили по экзамену—изъ гражданской гимназіи сынъ умершаго московскаго священника и прогимназіи сынъ умершаго купца) и 9 перемѣщенными сюда, по распоряженію его высокопреосвященства, какъ излишіе противъ нормы класса, изъ вѣанской семинаріи, 103; изъ I во II 90,—3 въ 1 разрядѣ, прочіе во 2 (въ томъ числѣ два грека), съ 12 оставленными (двое по болѣзни, остальные по малоуспѣшности) 102, и 2 излишіе противъ нормы ученика, по приказанію его высокопреосвященства, были перемѣщены въ тотъ же классъ вѣанской семинаріи. Наконецъ въ августѣ вновь поступило, по установленнымъ свидѣтельствамъ, изъ духовныхъ училищъ 121 и по дополнительному экзамену, произведенному въ самой семинаріи 3 (124), съ 30 оставленными (9 по болѣзни, остальные всѣ по малоуспѣшности) 154—при трехъ отдѣленіяхъ, и на содержаніе третьяго, какъ сверхштатнаго, отдѣленія его высокопреосвященство разрѣшилъ отпускъ потребной суммы, въ количествѣ 1.400 р., изъ прежняго источника, т.-е. изъ прибылей епархіальнаго свѣчнаго завода, а 4 излишіе ученика также отправлены были въ вѣанскую семинарію. Въ числѣ 121 вышеозначенныхъ учениковъ было 68 окончившихъ курсъ въ загоноспасскомъ училищѣ, 20 въ донскомъ, 17 въ перервинскомъ и 16 въ коломенскомъ; изъ нихъ 15 дѣти свѣтскихъ родителей: 6 чиновниковъ гражданскихъ и 1 консисторскаго, 1 личнаго дворянина, 1 личнаго почетнаго гражданина, 1 купца, 1 артиста, 1 отставнаго ѳейерверкера, 1 мѣщанина, 1 цеховаго и 1 крестьянина. Экзамену въ семинаріи подвергались 5 учениковъ, принято изъ нихъ 3, между коими двое изъ гимназіи—одинъ сынъ умершаго московскаго священника, другой чиновника и третій изъ серпуховской прогимназіи, сынъ тамошняго псаломщика. Такимъ образомъ, къ началу настоящаго учебнаго года всѣхъ воспитанниковъ въ московской семинаріи состояло 603.

Въ образцовой начальной, при семинаріи, школѣ въ минувшемъ учебномъ году законоучитель и учитель оставались прежніе. Обучались въ ней 91 мальчикъ, раздѣляясь на двѣ группы:

старшую 31 и младшую 60; изъ нихъ 1 сынъ діакона (семинарской церкви), 3 дѣти чиновниковъ и 87 мѣщанъ и крестьянъ. Послѣ годовыхъ испытаній изъ старшей группы 17 мальчиковъ окончили курсъ ученія съ правомъ на получение установленныхъ льготныхъ по воинской повинности свидѣтельствъ и 14 безъ такого права⁶⁾. Изъ младшей группы переведено въ старшую 28, выбыло по домашнимъ обстоятельствамъ 10 и оставлено на повторительный курсъ 22. Затѣмъ вновь было принято 58 мальчиковъ, такъ что въ настоящее время состоитъ въ школѣ 108 учениковъ. Воспитанниками семинаріи — VI и V классовъ, кромѣ одиночныхъ ежедневныхъ дежурствъ (по двое — собственно изъ шестиклассниковъ), въ извѣстные дни недѣли, — когда у нихъ самихъ не бываетъ классныхъ занятій, обязывались присутствовать въ школѣ по очереди своихъ отдѣленій, причемъ они практиковались въ повтореніи данныхъ мальчикамъ уроковъ, а нѣкоторые и въ самостоятельномъ преподаваніи имъ такихъ уроковъ по всѣмъ предметамъ школьной программы.

Съ нравственной стороны — течение прошедшаго учебнаго года воспитанники вообще вели себя скромно. Особенно важныхъ проступковъ за ними не усматривалось, такъ что до свѣдѣнія педагогическаго собранія правленія не было доведено ни объ одномъ какомъ-либо выдающемся случаѣ. Относительно матеріальнаго содержанія — для казенно-коштныхъ воспитанниковъ семинарское правленіе располагало въ отчетномъ году, сверхъ 180 казенныхъ ученическихъ оладовъ (во 110 р.) и 10 прежнихъ — частныхъ благотворительныхъ стипендій, еще 9 *мостями* полными стипендіями (въ томъ числѣ двумя отъ его высокопреосвященства, одною отъ преосвященнѣйшаго Мисаила и одною отъ братства св. Николая); а общія нужды по содержанію учениковъ — исправленіе и пополненіе постельныхъ приборовъ, гимнастическихъ снарядовъ, рисовальныхъ принадлежностей и т. п., на основаніи спеціальнаго опредѣленія Св. Синода 10 — 20 дек. 1875 года, могло до нѣкоторой степени удовлетворять остатками отъ мѣстно-благотворительной суммы, напръ ежегодныхъ пожертвованій отъ монастырей епархіи, которыхъ въ сложности насчитывается 1825 р. На епархіальное содержаніе было принято 239 учениковъ, преимущественно сыновья бѣднаго сельскаго духовенства; изъ нихъ лишь 8 на полупансіонерское, а всѣ прочіе на полное (съ окладомъ 120 р.), въ итогъ на сумму 28.160 р.,

⁶⁾ Одинъ мальчикъ по малолѣтству не могъ получить льготнаго свидѣтельства, но какъ хорошо подготовленный, успѣшно сдалъ экзаменъ и принять былъ въ 1 классъ Занковоспаскаго духовнаго училища (вмѣстѣ съ упомянутымъ діаконскимъ сыномъ).

которая получалась отъ правленія епархіальнаго свѣчнаго завода. Всѣхъ же живущихъ въ семинарскомъ общежитіи состояло 444 человекъ; и наблюденіе за ними требовало отъ всѣхъ лицъ инспекціи неослабнаго вниманія и бдительности⁷⁾. Состояніе здоровья воспитанниковъ въ истекшемъ учебномъ году, благодареніе Богу, было вообще хорошо⁸⁾.

По прочтеніи извлеченія изъ отчета о. ректоръ произнесъ еще слѣдующее:

„Нынѣшній день московская семинарія празднуетъ исполненіе 75-лѣтія со времени устройства ея по уставу 1814 года. По этому случаю въ средѣ наличныхъ преподавателей возникло предположеніе о составленіи „Исторической записки“, съ приложеніемъ списковъ начальствовавшихъ, учившихъ и учившихся въ семинаріи за весь 75-лѣтній періодъ ея существованія. Отъ 27 марта ректоръ предварительно входилъ къ его высокопреосвященству докладною запискою, въ которой, заявляя о такомъ предположеніи, испрашивалъ архипастырскаго разрѣшенія на образованіе особой комиссіи изъ преподавателей для составленія упомянутой записки и списковъ, съ уполномоченіемъ ея пользоваться нужными для данной дѣли дѣлами не только семинарскаго архива, но въ случаѣ надобности, и консисторскаго и другихъ епархіальныхъ учрежденій, и выѣзтъ присоединить ходатайство о дарованіи денежной субсидіи на изданіе записки и списковъ до 500 р. Его высокопреосвященство резолюціею отъ 16 апрѣля милостиво изволилъ разрѣшить то и другое, и въ педагогическомъ собраніи правленія 28 числа того же апрѣля была образована комиссія изъ трехъ преподавателей: Николая

⁷⁾ Такъ какъ въ семинарскомъ корпусѣ помѣстятъ болѣе 450 человекъ, считая и 6 комнатныхъ надзирателей, невозможно, то правленіе, находя несправедливымъ лишать благотворительнаго и епархіальнаго вспоможенія къ содержанію дѣтей недостаточныхъ городскихъ родителей, ходатайствовало предъ его высокопреосвященствомъ о разрѣшеніи выдавать такимъ воспитанникамъ, живущимъ въ большинствѣ и не въ дальнемъ разстояніи отъ семинаріи, именно до 12 человекъ, означенное пособіе на руки — предметы одежды и обуви, равно учебныя книги и письменныя принадлежности.

⁸⁾ Не лишне отмѣтить здѣсь: на остаточную отъ содержанія воспитанниковъ мѣстно благотворительную сумму въ отчетномъ году было куплено нѣсколько историческихъ и географическихъ картъ по библейско-церковной исторіи и гражданской всеобщей и русской. На поддержаніе и пополненіе *ученической* бібліотеки воспитанниками собрано было 152 р. 90 к.; на пожертвованную воспитанниками собственно IV класса 25 р.—приобрѣтено нѣсколько картинъ для сціоптикона. Для класса пѣнія приобрѣтенъ камертонный приборъ извѣстнаго протоіерея А. Израилева на церковныя деньги—25 р. Незвѣстный благотворитель, неоднократно дѣлавшій значительныя пожертвованія на предметъ обученія воспитанниковъ музыкѣ, пожертвовалъ для нихъ почти совершенно новый гармоникордъ съ 12 регистрахъ, съ отдѣльнымъ притомъ антифонелемъ, который правленіе семинаріи приняло съ искреннею благодарностію.

Розанова, Николая Любимова и Николая Кедрова. Въ теченіе лѣтнихъ мѣсяцевъ эта коммиссія успѣла, по возможности, собрать нужный для цѣли матеріалъ и составить общій историческій очеркъ, равно какъ и списки начальствовавшихъ, учившихъ и учившихся въ московской семинаріи за три четверти вѣка пребыванія ея на Церервѣ, въ Законоспаскомъ монастырѣ и на настоящемъ мѣстѣ. Теперь эта книга и отпечатана съ приложеніемъ къ ней фототипическаго снимка съ (нынѣшняго) главнаго зданія семинаріи *). Неостались безучастны къ событію 75-ти лѣтія семинаріи и сами воспитанники, обучающіеся въ ней въ настоящее время. Они возымѣли намѣреніе, которое потомъ благословилъ и высокопреосвященнѣйшій владыка, сдѣлать между собою сильный денежный сборъ (оказалось собраннымъ до 250 р.) и устроить икону св. патрона семинаріи святителя и чудотворца Николая, съ тѣмъ, чтобы поставить и на наружной сторонѣ алтарной стѣны (съ главнаго двора), какъ бы самаго вѣрнаго и благонадежнаго стража хранителя ея. Вчерашній день эта икона, написанная ихъ же учителемъ рисованія С. Милорадовичемъ, была освящена и въ приличномъ киотѣ утверждена на означенномъ мѣстѣ. Почтительно и благодарственно вспоминая въ нынѣшній праздникъ всѣхъ высокихъ покровителей своихъ прежнихъ, въ Бозѣ почившихъ, московскихъ архипастырей, съ особымъ чувствомъ сыновне-почтительной благодарности московскаго семинаріи обращается къ тебѣ, благодѣятелю и архипастырь и отецъ покровитель нашъ! Глубоко сердечно признательны тебѣ за всѣ твои милости къ нашей семинаріи, за всѣ попеченія объ учащихъ и учащихся въ ней, мы, по тому же долгу сердца, приносимъ тебѣ почтительнѣйшую и глубочайшую благодарность за твое милостивое посѣщеніе семинаріи въ нынѣшній столь знаменательный для нея день, за совершеніе святѣйшей жертвы на алтарѣ нашего храма въ возблагодареніе Господу Богу за излитыя Имъ всещедрымъ на семинарію блага въ ея прошломъ и въ испрошеніе у Него новыхъ ей благъ въ будущемъ. Благослови же всѣхъ насъ своимъ святительски-мощнымъ благословеніемъ начать новую и послѣднюю въ кругѣ вѣка четверть жизни семинаріи, какъ благословилъ насъ (изъ коихъ остаются здѣсь лишь четверо) великій предшественникъ твой, приснопамятный святитель Филаретъ въ день ея 50-ти лѣтія. При этомъ высокопреосвященнѣйшій митрополитъ всталъ съ своего кресла и преподалъ общее всѣмъ благословеніе, благословивъ въ то же время подо-

*) Эта книга, издаваемая весьма чисто и составляющая болѣе 20 печатныхъ листовъ, продается въ канцеляріи семинарскаго правленія; цѣна ея 1 р., съ пересылкой.

шедшаго къ нему ректора семинаріи; а учащіе и учащіеся вмѣстѣ пропѣли ему „εις πολλα ετη, Δεσποτα!“

Въ день юбилейнаго праздника на имя о. ректора получено было много письменныхъ и телеграфныхъ поздравленій съ этимъ знаменательнымъ для семинаріи днемъ: отъ московской духовной академіи и преосвященнаго ректора ея Христофора, епископа Волоколамскаго, причѣмъ представителемъ академіи былъ профессоръ П. И. Цвѣтковъ, нѣкоторое время и самъ служившій здѣсь, и особѣ отъ профессоровъ академіи—воспитанниковъ Московской семинаріи А. П. Лебедева и В. А. Соколова, а равно отъ студентовъ академіи—Московскихъ семинаристовъ; отъ бывшаго преподавателя семинаріи, нынѣ епископа Псковскаго, преосвященнаго Гермогена; отъ Византійской семинаріи (называющей московскую „своею доблестною соотрудницею“) и особо отъ преподавателей ея—бывшихъ здѣшнихъ воспитанниковъ, представителемъ которыхъ явился С. И. Поспѣловъ; отъ бывшихъ преподавателей семинаріи, нынѣ профессоровъ—Петербургской духовной академіи—М. И. Каринскаго, вмѣстѣ и ученика первой, и Харьковскаго университета—А. С. Лебедева и также ученика ея—П. А. Безсонова; отъ о. архимандрита Андроніевскаго монастыря Григорія, тоже учившагося и потомъ служившаго (инспекторомъ) въ семинаріи; отъ бывшихъ учениковъ семинаріи—ректора Тамбовской семинаріи архимандрита Никандра; редактора—издателя *Троицкихъ листковъ* соборнаго іеромонаха Никона; отъ Рязанской семинаріи и особо отъ преподавателей ея бывшихъ учениковъ семинаріи; отъ преподавателей Пензенской и Харьковской семинарій—учениковъ же московской семинаріи; отъ учителей и надзирателей Перервинскаго и Коломенскаго духовныхъ училищъ, равно протоіереевъ и священниковъ г. Коломны, получившихъ образованіе въ московской семинаріи; отъ студентовъ Варшавскаго университета—здѣшнихъ семинаристовъ и другихъ лицъ, давнихъ и недавнихъ или преподавателей, или воспитанниковъ Московской семинаріи, которые всѣ съ отряднымъ сочувствіемъ вспоминаютъ о времени пребыванія своего въ семинаріи и горячо-искренно благожелаютъ ей при вступленіи въ новую четверть вѣка!

Позволимъ себѣ сдѣлать извлеченія изъ нѣкоторыхъ привѣтствій.

Преосвященнѣйшій Гермогенъ, въ міръ К. П. Доброправинъ, магистръ петербургской академіи, былъ профессоромъ московской семинаріи въ 1845—46 годахъ, пишетъ: „Я не близко къ семинаріи, но и не далеко; не родной ей, но и не чужой. Я — почти петербургскій уроженецъ; но для меня, по окончаніи курса, не нашлось тогда мѣста въ Петербургѣ, и меня назначили въ Мо-

свѣу. Мнѣ тяжело было тогда разстаться съ милой родиной, но волей-неволей я долженъ былъ отправиться въ Москву, отправился и нашелъ въ ней и счастье и утѣшеніе, счастье въ томъ, что Господь судилъ мнѣ начать службу свою подъ высокимъ покровительствомъ приснопамятнаго святителя, Филарета, предъ которымъ я съ ранней юности, можно сказать, благоговѣлъ, зная о немъ только по слухамъ,— утѣшеніе въ томъ, что я нашелъ тогда въ московской семинаріи какъ въ начальствующихъ, такъ и въ товарищахъ людей, приголубившихъ и приласкавшихъ меня: то были добрейшіи для меня ректоръ архим. Алексій Ржаницынъ, впоследствии тверскій архіепископъ, умный и во всемъ аккуратнѣйшій инспекторъ А. Ѳ. Кирьяковъ, два земляка мои по академіи скромный и благожелательный М. Д. Глаголевъ и Н. Ф. Добровъ, мой однокурсникъ; затѣмъ радушный хлѣбосолъ о. Е. М. Алексинскій, добродушный острякъ и занимательный анекдотистъ Г. И. Нектаровъ, впоследствии архим. Наваганинъ, ректоръ вѣанской семинаріи, добросердечный, всегда веселый, живой и словоохотливый Е. Н. Шавровъ, скромный, до застѣчивости, простодушный и пріятный собесѣдникъ С. Д. Писаревъ, Н. Н. Тихомировъ и пр. и пр. Памятна для меня эта милая тогдашняя товарищеская семья! Да и въ самой средѣ учениковъ моихъ нашелъ я вполне внимательныхъ, усердныхъ, деликатныхъ и добронравныхъ юношей. Къ сожалѣнію, у меня не сохранился списокъ ихъ; но мнѣ помнятся нѣкоторые изъ нихъ, особенно выдававшіеся даровитостію и успѣхами: то были П. А. Преображенскій, В. Погожевъ. Первый изъ нихъ, можно сказать, сроднился со мной: воспитываясь въ петербургской академіи, онъ часто посѣщалъ меня, и я дома всегда встрѣчалъ его, какъ московскаго друга моего, какъ роднаго. Памятна для меня эта тогдашняя добрая аудиторія моя! Легко мнѣ было въ ней дышать. Такимъ образомъ я очень не долго служилъ въ московской семинаріи, но добрая память о ней во мнѣ сохранялась и будетъ храниться, пока буду живъ. Вотъ почему я въ 75-лѣтнюю годовщину ея не только по долгу, но и по диктовкѣ глубоко благодарнаго и любящаго сердца моего привѣтствую ее: да хранишь тебя Господь, приснопамятная для меня семинарія, на многія, многія лѣта, да озаряешь вышю тебя Свѣтъ отъ Свѣта свѣтомъ истины и правды и да укрѣпляетъ твои силы сила Божія въ твоихъ трудахъ и подвигахъ во славу Божию и во благо церкви Христовой! Прими съ любовію привѣтъ любви. Примите и вы, достопочтимый о. ректоръ, сердечный мой привѣтъ“.

„Съ отраднымъ чувствомъ, пишетъ достопочтенный профессоръ, московской академіи Алексѣй Петровичъ Лебедевъ, взираю я на то, что во главѣ московской духовной семинаріи стоятъ въ

настоящее время двое моихъ достойнѣйшихъ наставниковъ: это вы, досточтимый о. ректоръ, и досточтимый инспекторъ Алексѣй Ивановичъ. Изъ всего обширнаго персонала моихъ многоуважаемыхъ наставниковъ только васъ двое и осталось отъ тѣхъ дней, когда я воспитывался въ семинаріи. Отъ души желаю вамъ обоимъ здравствовать на многіе годы! Отъ дѣтъ моего воспитанія въ моск. семинаріи у меня сохранились и навсегда будутъ сохраняться самыя отрадныя воспоминанія. Въ тѣ времена наставники моск. семинаріи, какъ имѣвшіе всѣ степени магистра, не только именовались профессорами оффиціально, но и были профессорами на самомъ дѣлѣ. Учебники и записки имѣли значеніе лишь въ домашнихъ занятіяхъ учениковъ, а въ классахъ эти послѣдніе черпали свои познанія по всѣмъ наукамъ изъ живаго устнаго источника. Классъ былъ дѣйствительнымъ подобіемъ академической аудиторіи. Переходя изъ семинаріи въ академію, мы, москвичи, почти не чувствовали разницы между средне-учебнымъ заведеніемъ, гдѣ мы дотогѣ воспитывались, и тѣмъ высшимъ расадникомъ духовнаго просвѣщенія, куда мы поступали. Лекціи слушали мы тамъ, лекціи же стали слушать и здѣсь. Но еще важнѣе то, что и качество семинарскихъ лекцій почти не отличалось отъ лекцій высшаго духовно-учебнаго заведенія. Намъ, москвичамъ, казалось, что не изъ одного учебнаго заведенія перешли мы въ другое высшее, а лишь изъ одного класса или курса на другой все одной и той же школы. Такіе профессора московской семинаріи, какъ Николай Васильевичъ (Благоразумовъ), Алексѣй Ивановичъ Цвѣтковъ, о. архимандритъ Сергій (Спасскій), впоследствии докторъ богословія, протоіерей Е. М. Алексинскій, замѣчательно талантливый преподаватель, П. А. Преображенскій, сослужившій многолѣтнюю службу своимъ извѣстнымъ ученымъ изданіемъ, А. С. Лебедевъ, теперь профессоръ харьковскаго университета, М. И. Карякинскій, теперь профессоръ петербургской академіи, А. П. Смирновъ, впоследствии профессору московской академіи, И. В. Бѣляевъ, ученый, истинно достойный академической кафедры, А. Ф. Некрасовъ и многіе другіе заставляли учившихся подъ ихъ руководствомъ въ 1860—66 годахъ—забывать о томъ, что эти наставники семинаріи, а не академіи. Не могу не вспомнить съ признательностію и о нравственно-воспитательныхъ отношеніяхъ того времени. Такіе благостные начальники, какъ: оо. архимандриты Савва, Игнатій и Григорій дѣлали жизнь семинаристовъ безпечальною и даже счастливою. Учащаяся молодежь находила въ своихъ начальникахъ и наставникахъ истинно-попечительныхъ отцовъ. Я лично съ глубокимъ чувствомъ благодарности храню память о тѣхъ моихъ дорогихъ наставникахъ,

которые настойчиво поощряли меня къ домашнему изученію новѣйшихъ языковъ, давали иностранныя книги для чтенія и сами помогали мнѣ одолѣвать въ нихъ наиболѣе трудныя мѣста, приглашая для этого къ себѣ на домъ, гдѣ и принимали меня скорѣе какъ гостя, нежели какъ докучливаго ученика. Можетъ быть, такія добрыя отношенія начальства и наставниковъ къ учащимся юношамъ объясняютъ то отрадное явленіе, что въ это время лишь очень малое число лучшихъ семинаристовъ, оставая семинарію, искали высшаго образованія въ другихъ учебныхъ заведеніяхъ, помимо духовныхъ академій. Среда, въ которой мы жили, вѣроятно, закрѣпляла наши связи съ тѣмъ званіемъ, въ которомъ мы родились. Несмотря на то, что въ наше время двери университетовъ открыты были для семинаристовъ настежь, желающихъ поступить сюда было очень немного, а напротивъ въ академію лучшіе ученики семинаріи шли цѣлой толпой. Уже за одно то, что московская семинарія того времени воспитала и сохранила для академіи И. Д. Мансветова, впоследствии превосходнаго ученаго профессора московской духовной академіи—искреннѣйшее ей спасибо! Извиняюсь. Я увлекся воспоминаніями о прошедшемъ московской семинаріи, но осмѣливаюсь исвать для себя оправданія въ томъ, что это прошедшее мнѣ весьма дорого“.

Въ своемъ адресѣ родной семинаріи молодые студенты московской академіи говорятъ слѣдующее: „Ни одинъ изъ насъ, бывшихъ питомцевъ семинаріи, не можетъ безъ глубокаго чувства живѣйшей благодарности вспомнить о томъ, чѣмъ мы обязаны ей въ своемъ воспитаніи и образованіи, и особенно о томъ духѣ любви и христіанскаго довѣрія, который всегда жилъ въ семинаріи и связывалъ всѣхъ насъ неразрывными узами съ нашими воспитателями и учителями въ одну семью, подъ мудрымъ, исполненнымъ истинной любви руководствомъ многоуважаемаго о. ректора болѣе четверти столѣтія уже честно служащаго семинаріи въ качествѣ учителя и воспитателя юношества. Дорогое для насъ имя его, тѣсно связанное съ воспоминаніями о семинаріи, навсегда останется для насъ незабвеннымъ. Но чувства личной благодарности въ день 75-лѣтняго юбилея родной московской семинаріи должны уступить мѣсто одушевляющимъ воспоминаніямъ болѣе широкаго характера. Сколько за это 75-лѣтіе выпущено питомцевъ изъ этой духовной школы. Сколько изъ ея мирныхъ стѣнъ вышли на поприще жизни честныхъ, даровитыхъ и просвѣщенныхъ дѣятелей въ различныхъ сферахъ общественной дѣятельности! Наши духовныя школы современнымъ направленіемъ мірскихъ идей вызываются на энергическую борьбу въ защиту церкви, православія и отечества. И московская се-

минарія, среди всеобщаго почти колебанія и шатанія умовъ; умѣла свято исполнить эту высокую задачу, воспитывая истинныхъ людей, честныхъ служителей церкви и отечества, ревностныхъ и славныхъ борниковъ православія. Да процвѣтаетъ же и впредь эта духовная нива, наша семинарія, возрастая въ своей благотворной воспитательной дѣятельности. Духъ великаго святителя м. Филарета, нѣкогда непосредственно воодушевлявшій московскую семинарію, да укрѣпляетъ ее еще много, много лѣтъ въ лучшихъ преданіяхъ прошедшаго, для славы ея будущаго“.

ОГЛАВЛЕНІЕ ТРЕТЬЯГО ТОМА ПРАВОСЛАВНАГО ОБОЗРѢНІЯ

В А 1889 Г О Д Ъ .

С Е Н Т Я Б Р Ъ .

	<i>Стр.</i>
I.—Вопросы и событія шестидесятихъ годовъ и отношеніе къ нимъ митрополита Филарета московскаго. I. Вопросы и событія 1861—1863 гг. <i>А. А. Бяляева</i>	3— 51
II.—Святый Іоаннъ Златоустъ какъ толкователь Священнаго Писанія. <i>В. Г—скаго</i>	52—114
III.—Въ защиту Библии. Бесѣда преосвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго, произнесенная въ день святаго благовѣрнаго великаго князя Александра Невскаго и тезоименитства Благочестивѣйшаго Государя Императора Александра Александровича, въ церкви Новороссійскаго университета	114—131
IV.—О французскихъ старо-католикахъ. <i>С. Смицкаго</i>	132—161
V.—Поученіе преосвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго, произнесенное на молебствіи въ день празднованія столѣтія завоеванія Хаджибея	162—173
VI.—Библейскія женщины	173—201
VII.—Письма въ Бозѣ почившаго высокопреосвященнѣйшаго Макарія, митрополита московскаго	202—210
VIII.—Объявленія	211—212

О К Т Я Б Р Ь.

I.—О священной и правительственной власти церкви православной. <i>Н. А. Заозерскаго</i>	213—259
II.—Святый Іоаниъ Златоустъ какъ толкователь Священнаго Писанія (окончаніе). <i>В. Г.—скаго</i> .	260—315
III.—Левъ Николаевичъ Толстой, его исповѣдь и мнимо-новая вѣра. <i>А. Ѳ. Гусева</i>	316—330
IV.—Что будетъ съ землею? <i>П. Я. Свѣтлова</i>	321—392
V.—Рѣчь сказанная въ день открытія при одесскомъ архіерейскомъ домѣ церковно-приходской школы. <i>Пресвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго</i>	393—394
VI.—Слово торговымъ людямъ о необходимости праздничнаго отдыха. <i>Свящ. Ф. Орнатскаго</i> ..	395—405
VII.—Слово на день 17 октября въ воспоминаніе спасенія Изъ Императорскихъ Величествъ съ Августѣйшимъ Семействомъ отъ смертнаго опасности при крушеніи Императорскаго поезда 17 октября 1888 года. <i>Священника П. Я. Свѣтлова</i>	406—410
VIII.—Объявленія: объ изданіи газеты „Сынъ Отечества“.—О книгахъ.....	411—412

Н О Я Б Р Ь — Д Е К А Б Р Ь.

I.—Поученіе по освященіи [храма при одесской второй гимназіи. <i>Высокопреосвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго</i> ..	409—412
II.—Состояніе рабства въ древнемъ мірѣ и вліяніе на него христіанства. <i>З.</i>	413—500
III.—Вопросы и событія шестидесятыхъ годовъ и отношеніе къ нимъ митрополита Филарета. <i>А. А. Бѣллева</i>	501—546
IV.—О самоубійствѣ. <i>Свящ. Ф. Орнатскаго</i>	547—570
V.—Естественно-научный журналъ въ духъ христіанской вѣры. <i>С. Глазалева</i>	571—603
VI.—Левъ Николаевичъ Толстой его исповѣдь и мнимо-новая вѣра. <i>А. Ѳ. Гусева</i>	604—642

VII.—Новое направленіе въ нѣмецкомъ богословіи. <i>В. П. Ильинскаго</i>	648—741
VIII.—Воспоминанія о высокопреосвященномъ митрополитѣ московскомъ Иннокентіѣ. <i>Архим. Григорія</i>	742—769
IX.—Библейскія женщины.....	770—789
X.—Годичный и юбилейный актъ въ Московской духовной семинаріи и извлеченіе изъ отчета о состояніи ея въ 1888—89 учебномъ году..	790—804
XI.—Оглавленіе третьяго тома „Православнаго Обзорнія“ за 1889 годъ.....	1—III
XII.—Объявленія о новыхъ книгахъ и объ издаваніи журналовъ.....	1—16

О Б Ъ Я В Л Е Н І Я .

Въ книжномъ магазинѣ Н. И. Мамонтова, Москва, Кузнецкій мостъ, домъ Фирсановой,

ПОСТУПИЛА БЪ ПРОДАЖУ НОВАЯ КНИГА

СОЧИНЕНІЯ Ю. Θ. САМАРИНА. ТОМЪ VII.

Письма изъ Риги 1848 г. и Исторія Риги. Цѣна 2 р. М. 1889 г.

Тамъ же продаются и прежде вышедшіе тома сочиненій Ю. Θ. Самарина: т. II—1 р. 75 коп., т. III—2 руб., т. V—2 р. 25 коп., т. VI—2 руб. 50 коп.

Пересылка II и III тома за 3 фунта каждый, V и VI за 4 фунта каждый и VII томъ за 5 фунтовъ.

Сназаніе о жизни преп. отца нашего Сергія, игумена Радонежскаго. Составилъ Сергій Кратчъ. Цѣна 50 коп., для выписывающихъ изъ склада—35 к. (за пересылку особо 6 к.). Складъ изданія: Москва, Успенскій переулокъ, домъ Шилова. кв. С. М. Кратчъ.

Привѣтъ воспитанниковъ московской духовной семинаріи своей Alma Mater, 1-го ноября 1889 г. Слова Д. Минервина. Музыка В. Войденова.

Гимнъ на день 75-лѣтія московской духовной семинаріи. Слова Д. Минервина, музыка В. Войденова.

Продаются у *Е. Мейкова*, Москва, Кузнецкій мостъ, домъ братьевъ Джамгаровыхъ.

Начальныя основанія философіи. Примѣнительно къ программѣ преподаванія философіи въ духовныхъ семинаріяхъ. Составилъ *В. Кудрявцевъ*. Вупускъ I. Начальныя основанія гносеологіи и естественнаго богословія. Москва. Цѣна 1 р. 50 к.

Введеніе въ философію. *В. Кудрявцева*. Составлено примѣнительно къ программѣ преподаванія философіи въ дух. семинаріяхъ. Москва. Цѣна 50 к. Продается у автора. Сергіевъ-Посадъ, у профессора Академіи *В. Кудрявцева*.

Уроки по предмету православнаго натихизиса. Преосвящен. Александра, епископа Можайскаго. Ч. I. Символъ вѣры. Цѣна 1 р. Ч. II и III. О молитвѣ и заповѣдахъ Божіихъ. Ц. 60 к. Москва 1889.

Слова и рѣчи синод. члена Павла, архіепископа казанскаго и свѣтскаго. Съ портретомъ его. Изданіе бібліотеки св. равноапостольнаго князя Владиміра. Казань. 1889 г. Цѣна 2 руб. 50 коп. Складъ книги находится при Владимірской бібліотекѣ въ Казани (при старой Покровской церкви).

Училище благочестія или примѣры христіанскихъ добродѣтелей, выбранныя изъ житій святыхъ. Въ двухъ томахъ. Съ 16-ю рисунками академика *Ө. Г. Солнцева*. Изданіе 14-е. Посвящается церковно-приходскимъ школамъ. Томъ I-й. Цѣна 1 рубль. Изданіе книгопродавца Тузова. С.-Петербургъ. 1889 г.

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго Комитета печатать дозволяется. Москва. Декабря 12-го дня 1889 года.

Цензоръ свѣщ. *Іоаннъ Петропавловскій*.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1890 ГОДЪ

НА НОВЫЙ

ЛИТЕРАТУРНО-ПОЛИТИЧЕСКІЙ и НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛЪ

РУССКОЕ ОБОЗРѢНІЕ.

„Русское Обозрѣніе“ будетъ выходить безъ предварительной цензуры, ежемѣсячно книжками по тридцати листовъ, по слѣдующей программѣ: 1) Изыятная словесность: оригинальные и переводные романы, повѣсти, рассказы, драматическія произведенія, стихотворенія и т. д. 2) Науки: философія, исторія, естествознаніе, военныя науки и проч. 3) Обозрѣніе: внутреннее, экономическое и иностранное. 4) Хроника: литературная, научная, музыкальная, театральная и художественная. 5) Критика, бібліографія, корреспонденція.

БЛИЖАЙШЕЕ УЧАСТІЕ ПРИМУТЪ:

Въ литературномъ отдѣлѣ: Н. Д. Ахшарумовъ, М. Н. Волконскій, В. П. Ключниковъ, М. В. Крестовская, Котъ Мурлыка, А. А. Кутузовъ графъ, К. Н. Леонтьевъ, Н. С. Лѣсковъ, К. Орловскій, Е. А. Салиасъ графъ, Д. И. Стахѣевъ, А. Стернь, А. А. Фетъ, А. П. Чеховъ, І. І. Ясинскій (Максимъ Бѣлинскій) и др.

Въ научно-политическомъ отдѣлѣ: А. А. Борзенко, Н. П. Вагнеръ, С. Васильевъ, А. И. Воейковъ, Л. Н. Вороновъ, Н. М. Горбовъ, В. А. Грингмутъ, Н. Я. Гротъ, Н. А. Звѣревъ, Н. Д. Кашкинъ, А. А. Кирѣевъ, Г. А. Ларошъ, Н. А. Любимовъ, Л. Н. Майковъ, И. П. Минаевъ, Е. Д. Марковъ, Э. О. Радловъ, С. А. Рачинскій, В. И. Сафоновъ, Вл. С. Соловьевъ, Н. Н. Страховъ, В. В. Святловскій и др.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

	НА ГОДЪ.	НА ПОЛГОДА.
Безъ доставки и пересылки	15 р. 50 к.	8 р. — к.
Съ доставкой въ Москвѣ	16 " — "	8 " 50 "
Съ пересылкой изъ городовъ	17 " — "	9 " — "

Подписка принимается въ конторѣ журнала: Москва, Тверской бульваръ, домъ Зыкова, № 46, а также въ книжномъ магазинѣ Думнова (бывшій Салаева) и у всѣхъ извѣстныхъ книгопродавцевъ.

Издатель Н. Боборыкинъ. Редакторъ кн. Д. Цертелевъ.

VI годъ ОТКРЫТА ПОДПИСКА VI годъ
НА
„РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ“
ПЕРВЫЙ ВЪ РОССИИ ЕЖЕНЕДѢЛЬНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ
ЖУРНАЛЬ ДЛЯ РЕЛИГИОЗНО-ПРАВСТВЕННОГО ЧТЕНІЯ,
въ 1890 году.

„Русскій Паломникъ“ одобренъ для всѣхъ низшихъ и среднихъ учебныхъ заведеній.

„Русскій Паломникъ“ въ 1890 году дастъ:

52 еженедѣльныхъ нумера большаго формата съ рисунками (болѣе двухъ сотъ) и статьями исключительно религіозно-правственнаго характера.

6 книжекъ литературныхъ приложеній, большихъ историческихъ разсказовъ, путешествій, жизнеописаній и пр., отъ 10 до 12 листовъ въ каждой.

2 художественныхъ приложенія, состоящихъ изъ большихъ копій-гравюръ съ картинъ знаменитыхъ художниковъ: Леонардо да-Винчи „Тайная вечеря“ (къ празднику Св. Пасхи), и Мурильо „Взятіе Пресвятой Дѣвы на небо“ (въ концѣ октября).

Цѣна „Русскаго Паломника“ на годъ съ пересылкой и доставкой **ШЕСТЬ** рублей. Допускается разсрочка.

Адресъ редакціи: С.-Петербургъ, Владимірскій пр., д. 13.

Редакторъ-издатель А. И. Поповицкій.

Открыта подписка на 1890 годъ

НА ИЗДАВАЕМЫЕ ПРИ С.-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХ. АКАДЕМІИ

„ЦЕРКОВНЫЙ ВѢСТНИКЪ“

и

„ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНІЕ“

(СЪ ТОЛКОВАНІЯМИ НА ВѢТХІЙ ЗАВѢТЪ).

Условія подписки.—Годовая цѣна въ Россіи: за оба журнала 7 руб. (семь) съ пересылкою; отдѣльно за „Церковный Вѣстникъ“ 5 р. (пять), за „Христіанское Чтеніе“ съ „Толкованіями“ 5 руб. (пять). За границей, для всѣхъ мѣстъ: за оба журнала 9 руб. (девять), за каждый отдѣльно 7 р. (семь) съ пересылкою. Иногородные подписчики надписываютъ свои требованія такъ: „Въ редакцію „Церковнаго Вѣстника“ и „Христіанскаго Чтенія“, въ С.-Петербургъ“.

Въ конторѣ редакціи (Невскій проспектъ, домъ № 182, кв. 12) можно
получать полныя экземпляры

„ЦЕРКОВНАГО ВѢСТНИКА“ И „ХРИСТИАНСКАГО ЧТЕНІЯ“

за слѣдующіе годы:

I. „Христіанское Чтеніе“ за 1822, 1823, 1824, 1826, 1827, 1833, 1836, 1839, 1840, 1843, 1844, 1845, 1846 и 1847 по 2 р. за экземпляръ
каждаго года безъ пересылки и по 3 р. съ пересылкою. Выписывающіе
одновременно за всѣ вышеназванныя 14 годовъ платятъ безъ пересылки
20 р., съ пересылкою 25 р. с.

II. „Христіанское Чтеніе“ за 1848, 1856, 1858, 1859, 1860, 1861,
1862, 1863, 1864, 1865, 1866, 1867 и 1868 гг. по 3 р. за экземпляръ
каждаго года безъ пересылки и по 4 р. с. съ пересылкою; за всѣ 13
годовъ 30 руб. безъ пересылки и 35 руб. съ пересылкою.

III. „Христіанское Чтеніе“ за 1849, 1850, 1852, 1855, 1857, 1870 и
1871 гг. по 4 руб. за экземпляръ cadaго года безъ пересылки и по
5 р. съ пересылкою; за всѣ 7 годовъ 23 р. безъ пересылки и 28 руб.
съ пересылкою.

IV. „Христіанское Чтеніе“ за 1872, 1873 и 1874 гг. по 4 р. за экзем-
пляръ cadaго года безъ пересылки и по 5 р. съ пересылкою.

V. „Христіанское Чтеніе“ за 1875, 1876, 1877, 1878, 1879, 1880,
1881, 1882, 1883, 1884, 1885, 1887 и 1888 годы, вмѣстѣ съ „Церков-
нымъ Вѣстникомъ“ по 5 р. съ пересылкою, отдѣльно „Христіанское
Чтеніе“ по 3 р. и „Церковный Вѣстникъ“ по 3 р.

VI. „Христіанское Чтеніе“ за 1886 г. 3 р. съ пересылкою.

За всѣ вышеназванныя годы можно получать „Христ. Чтеніе“ и
отдѣльными книжками по 75 к. безъ перес. и 1 р. съ перес.

О ПРОДОЛЖЕНІИ ИЗДАНІЯ

ПРИ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРІИ

РУКОВОДСТВА ДЛЯ СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ“

ВЪ 1890 ГОДУ.

„Руководство для сельскихъ пастырей“ будетъ издаваться въ 1890
году по прежней программѣ, съ тѣмъ же характеромъ общедоступности
и въ томъ же по преимуществу практическомъ направленіи, какъ изда-
валось доселѣ.

Оставаясь неизмѣнно вѣрными своей особенной задачѣ содѣйстви-
вать приходскимъ пастырямъ въ ихъ высокомъ и трудномъ служеніи
церкви, журналъ нашъ по прежнему будетъ и органомъ, чрезъ который
священнослужители и другіе дѣятели, болѣе или менѣе близко стоящіе
къ пастырскому дѣлу, могутъ обмѣниваться между собою взглядами на
высокое и святое дѣло пастырскаго служенія, слагающимися у нихъ

по указаніямъ опыта и по требованіямъ общественной жизни, а также и выражать указываемыя пастырскою практикою нужды, законныя желанія и потребности нашего духовенства. Въ виду такихъ задачъ своихъ „Руководство для сельскихъ пастырей“ открываетъ широкій доступъ на свои страницы тѣмъ трудамъ, касающимся различныхъ сторонъ пастырскаго служенія, которые будутъ удовлетворять общелитературнымъ требованіямъ и соответствовать дѣли, характеру и направленію изданія.

Годовое изданіе, будетъ состоять изъ 52-хъ еженедѣльно выходящихъ номеровъ, въ прежнемъ объемѣ, и составитъ три тома, независимо отъ печатаемыхъ въ приложеніяхъ проповѣдей и библиографическихъ статей.

Журналъ „Руководство для сельскихъ пастырей“ рекомендованъ Святѣйшимъ Синодомъ духовенству и начальствующимъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ къ выпискѣ въ церковныя и семинарскія бібліотеки (Синодальное опредѣленіе отъ 4 февраля—14 марта 1885 года за № 280).

Подписная цѣна съ пересылкою во всѣ мѣста Россійской Имперіи **ШЕСТЬ РУБ. СЕРЕБР.** Плата за журналъ по официальнымъ требованіямъ, какъ-то: отъ консисторій, правленій духовныхъ семинарій в благочинныхъ, можетъ быть, по примѣру прежнихъ годовъ, разсрочена, до сентября 1890 года.

О Б Ъ И З Д А Н І И
„ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА“
ВЪ 1890 ГОДУ.

„Православный Собесѣдникъ“ будетъ издаваться по прежней программѣ, въ томъ же строго-православномъ духѣ и въ томъ же ученомъ направленіи, какъ издавался доселѣ, съ 1-го января, *ежемѣсячно*, книжками отъ 10 до 12 печатныхъ листовъ въ каждой.

Журналъ Православный Собесѣдникъ рекомендованъ Святѣйшимъ Синодомъ для выписыванія въ церковныя бібліотеки, „какъ изданіе полезное для пастырскаго служенія духовенства“. (Синод. опред. 8 сент. 1874 г. № 2792).

Цѣна за полное годовое изданіе, со всѣми приложеніями къ нему, останея прежняя: съ пересылкою во всѣ мѣста Имперіи — **семь рублей серебромъ.**

При журналѣ „Православный Собесѣдникъ“ издаются

ИЗВѢСТІЯ ПО КАЗАНСКОЙ ЕПАРХІИ,

выходящія два раза въ мѣсяцъ, нумерами, по 2 печатныхъ листа въ каждомъ убористаго шрифта.

Причты казанской епархіи, выписывающіе „Православный Собесѣдникъ“, получаютъ за ту же цѣну и „Извѣстія“, съ прилатомъ 1 руб. за пересылку по почтѣ.

Цѣна „Извѣстій“ для мѣстъ и лицъ другихъ епархій и другихъ вѣдомствъ, за оба изданія вмѣстѣ десять руб. с.—съ пересылкою.

Подписка принимается въ редакціи „Православнаго Собесѣдника“, при духовной академіи, въ Казани.

ВЪ 1890 ГОДУ

ПРИ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ

будутъ издаваться по прежде утвержденной программѣ:

„ТРУДЫ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ“,

журналъ научнаго содержанія и характера.

Въ немъ будутъ помѣщаться научныя статьи по всѣмъ отраслямъ наукъ, преподаваемыхъ въ духовной Академіи, по предметамъ общезанимательныя, по изложенію доступныя большинству читателей.

При журналѣ будутъ помѣщаться переводы твореній

блаженнаго Іеронима и блаж. Августина,

которые въ отдѣльныхъ оттискахъ будутъ служить продолженіемъ изданія подъ общимъ названіемъ:

„БИБЛИОТЕКА ТВОРЕНІЙ СВ. ОЦОВЪ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ ЗАПАДНЫХЪ“.

Указомъ Св. Синода отъ ²/₁₉ февраля 1884 года подписка какъ на журналъ „Труды Кіевской Духовной Академіи“, такъ и на „Библиотеку твореній св. отцовъ и учителей церкви западныхъ“ рекомендована для духовныхъ семинарій, штатныхъ мужскихъ монастырей, кафедральныхъ соборовъ и болѣе достаточныхъ приходскихъ церквей.

„Труды Кіевской Духовной Академіи“ будутъ выходить *ежемесячно* книжками *отъ 10 до 12* листовъ.

Цѣна за *годъ* съ пересылкою „Трудовъ Кіевской Духовной Академіи“—7 руб.

Адресъ: въ Редакцію Трудовъ, при Кіевской Духовной Академіи, въ Кіевѣ.

Можно также подписываться въ книжныхъ магазинахъ: 1) Н. Я. Оглоблина, въ Кіевѣ, на Крещатикѣ; 2) Игн. Л. Тузова—въ С.-Петербурѣ.

Въ редакціи можно получать „Воскресное Чтеніе“ за слѣдующіе годы существованія журнала при Академіи: I (1837—38), V (1841—42), XI (1847—48), XII (1848—49), XV (1851—52), XVII (1853—54), XVIII (1854—55), XIX (1855—56), XX (1856—57), XXI (1857—58), XXIV (1860—61), XXV (1861—62), XXVII (1863—64), XXVIII (1864—65), XXIX (1865—66), XXX (1866—67), XXXI (1867—68), XXXII (1868—69), XXXIII (1869—70), XXXIV (1870—71). Цѣна 3 р. за годъ съ пересылкою. Воскресное Чтеніе за 1879—1883 гг. по 4 р. за экземпляръ съ пересылкою.

Епархіальныя Вѣдомости за 1880, 1881 и 1882 гг. (въ сброшюрованномъ видѣ) по 3 руб. 50 коп., а за 1883, 1884, 1885 и 1886 г. по 4 руб. за экземпляръ съ пересылкою.

„Труды Киевской Духовной Академіи“ продаются *по уменьшенной цѣнѣ*: 1860—1866, 1868 г. по 3 руб.; за 1869—1873 г. по 4 руб.; за 1874—1878 г. по 5 р. съ пересылкою, за 1879—1882 г. по 6 р.; за 1883—1889 г. по 7 р. съ пересылкою. Экземпляры „Трудовъ“ за 1884 г. всѣ распроданы.

Мѣсячныя книжки „Трудовъ“ 1860—1873 г. отдѣльно продаются по 65 коп., съ пересылкою 80 коп.; 1874—1889 г. по 1 р.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛЪ

„СТРАННИКЪ“

на 1890 годъ.

(ДЕСЯТЫЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ ПОДЪ НОВОЮ РЕДАКЦІЕЙ).

Журналъ „Странникъ“ съ октября 1880 года издается новою редакціей по слѣдующей программѣ:

- 1) Богословскія статьи и изслѣдованія по разнымъ отраслямъ общей церковной исторіи и историко-литературнаго знанія,—преимущественно въ отдѣлахъ, имѣющихъ ближайшее отношеніе къ православной восточной и русской жизни.
- 2) Статьи, изслѣдованія и необнародованные матеріалы по всѣмъ отдѣламъ русской церковной исторіи.
- 3) Бесѣды, поученія, слова и рѣчи извѣстнѣйшихъ проповѣдниковъ.
- 4) Статьи философскаго содержанія по вопросамъ современной богословской мысли.
- 5) Статьи публицическаго содержанія по выдающимся явленіямъ церковной жизни.
- 6) Очерки, рассказы, описанія, знакомящія съ укладомъ и строемъ церковной жизни вообще христіанскихъ исповѣданій, особенно—съ жизнью пастырства и преимущественно у славянъ.
- 7) Бытовые очерки, рассказы и характеристика изъ области религіознаго строя и нравственныхъ отношеній нашего духовенства, общества и простаго народа.
- 8) Внутреннее церковное обозрѣніе и хроника епархіальной жизни.
- 9) Иностранное обозрѣніе: важнѣйшія явленія текущей церковно-религіозной жизни православнаго и неправославнаго міра на востокѣ и западѣ, особенно у славянъ.
- 10) Обзоръ русскихъ духовныхъ журналовъ и епархіальныхъ вѣдомостей.
- 11) Обзоръ свѣтскихъ журналовъ, газетъ и книгъ; отчеты и отзывы о помѣщаемыхъ тамъ статьяхъ, имѣющихъ отношеніе къ программѣ журнала.
- 12) Библиографическія и критическія статьи о новыхъ русскихъ книгахъ духовнаго содержанія, а также и о важнѣйшихъ произведеніяхъ иностранной богословской литературы.
- 13) Книжная лѣтопись: ежемѣсячный указатель всѣхъ вновь выходящихъ русскихъ книгъ духовнаго содержанія; краткіе отзывы о новыхъ книгахъ.
- 14) Хроника важнѣйшихъ церковно-административныхъ распоряженій и указовъ.
- 15) Разныя отрывочныя извѣстія и замѣтки; корреспонденціи; объявленія.

Въ первомъ отдѣлѣ журнала въ 1889 году были помѣщены: „О перстосложеніи для крестнаго знаменія и благословенія“. Бесѣда преосвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго. — „Развивается ли въ догматическомъ смыслѣ церковь“. Е. Л. — „Нравственное богословіе по сочиненіямъ Филарета, митрополита московскаго. Г. П. Вышеславцева. — „Единство законовъ бытія“ (новый опытъ соглашенія религіи и науки на почвѣ положительныхъ открытій). Проф. Г. Друммонда, въ перев. А. П. Додухина. — „Рабы Рима и Талмуда во второмъ вѣкѣ по Р. Хр. и раввинъ Меиръ“. Е. П. Аквилонова. — „Святый равноапостольный князь Владиміръ—просвѣтитель Руси“. И. П. Матченко. — „Римская пропаганда, ея исторія и современное развитіе“. Проф. арх. Никодима Милашъ. — „Къ вопросу о безбрачій римско-католическаго духовенства“. Сообщилъ Л. Н. Павлищевъ. — „Къ исторіи духовно-учебной реформы 1808—1814 г.“ Н. И. Полежаева. — „Въ дебряхъ современнаго раскола“. И. В. Преображенскаго. — „Суданскій Махди и возникшее въ 1881 г. возстаніе суданскихъ мусульманъ“. Н. П. Остроумова. „Романъ Кузьмина“. Прот. И. Гр. Наумовича. — „Начетчикъ пріѣхалъ“. Разсказъ изъ раскольничьяго быта. Епарх. миссіонера сляц. Конов. Попова. — „Священникъ Никита Васильевичъ Омофоровскій и его странствованія“. Н. Орлова.

Журналъ выходитъ ежемѣсячно, книгами отъ 10 до 12 и болѣе листовъ. Подписная плата: съ пересылкою въ Россіи и доставкою въ С.-Петербургъ **ШЕСТЬ РУБЛЕЙ**; съ пересылкою за границу в о с е м ь р у б л е й. Адресоваться: въ редакцію журнала „Странникъ“, въ С.-Петербургъ (Невскій просп., д. № 167).

Редакторы-издатели: *А. Васильковъ.—А. Пономаревъ.*

ГОДЪ ИЗДАНІЯ
55-й.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ.

1890.

НА ХУДОЖЕСТВЕННО-ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖУРНАЛЪ

„ЖИВОПИСНОЕ ОБОЗРѢНІЕ“

ВЪ ТЕЧЕНІЕ ГОДА ВЫДАЕТЪ ПОДПИСЧИКАМЪ:

Пятьдесятъ два нумера, выходящихъ еженедѣльно, отъ 2½ до 3 листовъ большаго формата, на веленовой бумагѣ, съ 7 — 10 рисунками альбомнаго размѣра.

Кромѣ того гг. годовые подписчики получаютъ восемьдесятъ семь бесплатныхъ приложеній:

I. Двѣнадцать книгъ „Романовъ, повѣстей и разсказовъ.“ (нѣкоторые съ иллюстраціями), выходящихъ ежемѣсячно, отъ 10 до 12 листовъ въ 8-ю долю.

II. Двадцать четыре нумера „Новѣйшихъ Парижскихъ модъ“, выходящихъ два раза въ мѣсяцъ, въ видѣ спеціальнаго моднаго журнала (съ образцами дамскихъ работъ).

III. Двадцать четыре листа образцовъ разныхъ изящныхъ дамскихъ и художественныхъ работъ: выкройки въ натуральную величину. Рисунки для разнаго рода вышивокъ: суташью, шерстями, шелкомъ, нитцами, шифры, вензеля, полиграммы, монограммы, образцы для вышивочныхъ работъ и проч.

IV. Десять отдѣльныхъ гравюръ съ картинъ русскихъ и иностран. художниковъ.

V. Большой стѣнной и справочный календарь съ роскошнымъ орнаментомъ.

НОВЫЯ БЕЗПЛАТНЫЯ ХУДОЖЕСТВЕННЫЯ ПРИЛОЖЕНІЯ:

I. Четыре акварельныя картины съ оригиналовъ извѣстныхъ художниковъ, отпечатанные въ 18 — 20 красокъ: а) „Гаданье боярышень“, художника С. Верещагина. б) „Тройка“, академика П. Н. Грузинскаго. в) „Хуторъ въ Малороссіи“, художника Н. Н. Каразина. г) „На морѣ“, художника С. Лучева.

II. Дѣвѣнадцать повѣщѣныхъ музыкальныхъ пьесъ извѣстнѣйшихъ русскихъ и иностранныхъ композиторовъ для пѣнія и фортепіано (романсы, танцы и салонныя пьесы).

Главная премія состоитъ изъ трехъ картинъ (нераздѣльно):

эта премія выдается немедленно при подпискѣ.

Первая картина, олеотипія въ 26 тоновъ, съ новой эффектной картины знаменитаго пейзажиста А. Ригера (автора картины „Босфоръ“ и „Предъ Константинополемъ“). Размѣръ картины: длина, 1 аршинъ, высота 13 вершковъ:

„СТРАНА ЧУДЕСЪ“.

Вторая картина (большая аквар.) „На берегу озера“ (пейзажъ), художника Н. Н. Каразина. Третья картина (большая акварель) „Перепутье“ (пейзажъ), художника В. Богданова.

Тѣ изъ гг. подписчиковъ, которые не пожелаютъ имѣть главную премію, состоящую изъ трехъ картинъ, могутъ взаменъ ея получить любое изъ двухъ художественныхъ приложений, предназначенныхъ къ другому нашему изданію:

1) ШЕСТВІЕ ИСУСА ХРИСТА НА ГОЛГОФУ.

Большая гравюра facsimile съ знаменитой картины Г. Дорэ (размѣръ 20×13 вершк.). Оттиски съ этой картины, снятые съ мѣдной доски, продавались до сихъ поръ въ эстампныхъ магазинахъ по 50 руб. за экземпляръ. Сто картинъ „Жанръ и Пейзажъ“ выдающихся русскихъ и иностранныхъ художниковъ.

Подписная годовая цѣна (безъ премій): въ С.-Петербургѣ (безъ доставки) 6 руб. 60 коп. Съ пересылкой и доставкой по Россіи 8 руб. Гг. подписчики, желающіе получить годовое роскошное изданіе, отпечатанное на слоновой бумагѣ, съ пересылкой безъ сгиба, уплачиваютъ 15 руб;

За пересылку одной выбранной премии гг. годовые подписчики съ доставкой, на разст. до 3000 верстъ отъ С.-Петербурга, высылають одинъ руб., а сверхъ 3000 верстъ отъ С.-Петербурга одинъ р. 50 к. Желающіе получить остальные два предлагаемыя изданія на выборъ (сверхъ первой выбранной главной премии), высылають за каждый экземпляръ съ пересылкою по два рубля.

Разсрочка допускается, но исключительно чрезъ главную контору: С.-Петербургъ, Невскій проспектъ, у Аничкина моста, д. № 68—40.

Подробное объявленіе съ образцами художественныхъ приложеній, высылается бесплатно.

ПОДПИСКА НА 1890 Г. НА ЖУРНАЛЪ

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ И ПСИХОЛОГІИ.

Принимается подписка 1) съ 1 ноября 1889 по 1 ноября 1890 г. и 2) съ января 1890 г. по январь 1891 (4 книги въ годъ) съ доставкой и пересылкою 6 р. 50 к., безъ доставки 6 руб., а при желаніи получить, при январскихъ срокахъ подписки, въ дополненіе I книгу нужно дослать 1 р. 50 к. Для воспитанниковъ учебныхъ заведеній и учителей уѣздныхъ и городскихъ училищъ съ доставкой и пересылкою 4 р. 50 коп., безъ доставки 4 р.,—за I книгу также 1 р. 50 к.

СО Д Е Р Ж А Н І Е:

Въ I книгу вошли между прочімъ статьи: Н. Я. Грота „О задачахъ журнала“, Вл. Соловьева „Красота въ природѣ“, А. А. Козлова „Размышленія“, кв. С. Н. Трубецкаго „О природѣ сознанія“. Н. Н. Ланге „О дѣйстви гашаща“, Н. И. Шишкина „Психофизическія явленія“, В. В. Лесевича „Религіозная свобода у буддистовъ“, „Отчеты о съездахъ въ Парижѣ“ Н. Грота и д-ра С. Корсакова, „Обзоры философскихъ и русскихъ духовныхъ журналовъ“, „Разборы книгъ по психології, этикѣ, исторіи философії“.

Во II книгу войдутъ, въ числѣ другихъ, статьи: „Отношеніе между философіей и наукой“ Н. А. Иванцова, „Что такое метафизика“ Н. Я. Грота, „Главная ошибка современной этики“ Л. М. Лопатина, „Отношенія Вольтера къ Руссо“ Э. Л. Радлова, „Очерки изъ исторіи мысли“ Д. Н. Куликовскаго и др.

Подписка принимается: въ конторѣ редакціи (Москва, Новинскій бульваръ, домъ Котлярева), въ редакціяхъ „Русской Мысли“ и „Газетъ Гатцука“, въ книжныхъ магазинахъ „Новаго Времени“, Карбасникова, Оглоблина и другихъ, а также въ конторѣ Печковской (Москва, Петровскія линіи).

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА
„ВѢРА И РАЗУМЪ“

въ 1890 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1890 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи,—и будетъ выходить два раза въ мѣсяцъ, по восьми и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе 10 руб. съ пересылкою. Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

Подписка принимается: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, въ свѣтлой лавкѣ при Покровскомъ монастырѣ, въ конторѣ типографіи Окружнаго Штаба, Нѣмецкая ул., домъ № 26 и въ книжныхъ магазинахъ В. и А. Барюковыхъ и Д. Н. Подухтова на Московской ул., въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, д. № 16.

Въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884, 1885, 1886, 1887, 1888 и 1889 годы, по уменьшенной цѣнѣ, т.-е. по 7 рублей за каждый годъ, и „Харьк. Епарх. Вѣдомости“ за 1883 годъ, по 5 (вмѣсто 7) рублей за экземпляръ съ пересылкою.

Б И Б Л И О Г Р А Ф Ъ

1890.

В ъ С Т Н И К њ

Г о д њ V I .

ЛИТЕРАТУРЫ, НАУКИ и ИСКУССТВА.

Журналъ библиографическій, критическій и историческій.

ВЫХОДИТЪ ЕЖЕМѢСЯЧНО.

Ученымъ комитетомъ министерства народнаго просвѣщенія рекомендованъ для основныхъ библиотекъ всѣхъ среднихъ учебныхъ заведеній мужскихъ и женскихъ.—Учебнымъ комитетомъ при Св. Синодѣ одобренъ для приобрѣтенія въ фундаментальныя библиотеки духовныхъ семинарій и училищъ.—По распоряженію военно-учебнаго комитета помѣщенъ въ основной каталогъ для офицерскихъ библиотекъ.

Отд. 1-й. Историческіе, историко-литературные и библиографическіе матеріалы, статьи и замѣтки; разборы новыхъ книгъ; издательское и книжно-торговое дѣло въ его прошедшемъ и настоящемъ; хроника.

Отд. 2-й (справочный). Полная библиографическая лѣтопись: 1) каталогъ новыхъ книгъ; 2) указатель статей въ періодическихъ изданіяхъ; 3) *Rossica*; 4) правительственныя распоряженія; 5) объявленія.

ВЪ ЖУРНАЛѢ ПРИНИМАЮТЪ УЧАСТІЕ:

И. О. Анненскій, А. И. Барбашевъ, Я. О. Березинъ-Ширлевъ, проф. К. Н. Бестужевъ-Рюминъ, П. В. Быковъ, Е. А. Бѣловъ, проф. П. В. Владиміровъ, Н. В. Губерти, И. В. Дмитровскій, В. Г. Дружининъ, М. А. Дьяконовъ, проф. Е. Е. Замысловскій, проф. В. С. Иконниковъ, проф. Н. И. Карѣевъ, Д. О. Кобеко, И. А. Козеко, А. С. Лаппо-Данилевскій, Н. П. Ляхчевъ, Л. Н. Майковъ, В. И. Межовъ, А. Е. Молчановъ, Н. Н. Оглоблинъ, С. О. Платоновъ, С. И. Пономаревъ, С. Д. Пташницкій, А. И. Савельевъ, А. А. Савичъ, С. М. Середонинъ, С. Л. Степановъ, Н. Д. Чечулинъ, И. А. Шляпкинъ, Е. Ф. Шурло, Д. Д. Языковъ и друг.

Подписная цѣна: за годъ: съ доставкой и пересылкой въ Россіи 5 р., за границу 6 руб., отдѣльно номеръ 50 коп., съ пересылкой 60 коп.

Плата за объявленія: страница—8 руб.; $\frac{3}{4}$ страницы—6 руб. 50 к.; $\frac{1}{2}$ страницы—4 р. 50 к.; $\frac{1}{4}$ страницы—2 р. 50 коп.; $\frac{1}{8}$ страницы—1 р. 50 коп.

О новыхъ книгахъ, присылаемыхъ въ редакцію, печатаются бесплатныя объявленія или помѣщаются рецензіи.

Подписка и объявленія принимаются въ книжномъ магазинѣ „Новога Времени“—А. Суворина (Спб., Невскій просп., домъ № 38), и въ редакціи. Кромѣ того подписка принимается во всѣхъ болѣе извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.—Гг. иногородные подписчики и заказчики объявленій благоволятъ обращаться непосредственно въ редакцію.

Адресъ редакціи: С.-Петербургъ, Забалканскій (Обуховскій) просп., домъ № 7, кв. № 13.

Оставшіеся въ ограниченномъ числѣ полныя комплекты „Библиографа“ за 1885, 1886, 1887, 1888 и 1889 гг. продаются по 5 р. (съ дост. и перес.) за годовой экземпляръ. Также имѣются въ продажѣ изданныя редакціею брошюры: 1) Сборникъ рецензій и отзывовъ о книгахъ по русской исторіи, № 1, 2 и 3, Ц. по 60 коп. 2) Библиографич. указатель книгъ и статей о св. Кириллѣ и Меѳодіи. Ц. 40 к. 3) Александръ Николаевичъ Сѣровъ. I. Библиографич. указатель произведеній А. Н. Сѣрова. II. Библиографич. указатель литературы о А. Н. Сѣровѣ и его произведеніяхъ. Вып. I и II. Сост. А. Е. Молчановъ. Ц. по 1 руб. за вып. 4) Библиографич. списокъ литеркт. трудовъ К. П. Бестужева-Рюмина. Сост. И. А. Кобеко. Ц. 75 коп. — Книгопродавцамъ обычная уступка.

Редакторъ *Н. М. Лисовскій.*

О Б Ъ И З Д А Н І И
КІЕВСКИХЪ УНИВЕРСИТЕТСКИХЪ ИЗВѢСТІЙ
в ъ 1890 г о д у .

Цѣль настоящаго изданія остается прежнею: доставлять членамъ университетскаго сословія свѣдѣнія, необходимыя имъ по отношеніямъ ихъ къ Университету и знакомить публику съ состояніемъ и дѣятельностію Университета и различныхъ его частей.

Согласно съ этою цѣлью, въ Университетскихъ Извѣстіяхъ печатаются:

1. Протоколы засѣданій университетскаго Совѣта.

2. Новые постановления и распоряжения по Университету.
3. Свѣдѣнія о преподавателяхъ и учащихся, списки студентовъ и постороннихъ слушателей.
4. Обзорнія преподаванія по полугодіямъ.
5. Программы, конспекты и библиографическіе указатели для учащихся.
6. Библиографическіе указатели книгъ, поступающихъ въ университетскую бібліотеку и въ студенческой ея отдѣлъ.
7. Свѣдѣнія и изслѣдованія, относящіяся къ устройству и состоянію ученой, учебной, административной и хозяйственной части Университета.
8. Свѣдѣнія о состояніи коллекцій, кабинетовъ, музеевъ и другихъ учебно-вспомогательныхъ заведеній Университета.
9. Годичные отчеты по Университету.
10. Отчеты о путешествіяхъ преподавателей съ учеными цѣлями.
11. Разборы диссертаций, представляемыхъ для полученія ученыхъ степеней, сонская награда, pro venia legendi и т. п., а также в самыя диссертации.
12. Рѣчи, произносимыя на годичномъ актѣ и въ другихъ торжественныхъ собраніяхъ.
13. Вступительныя, пробныя, публичныя лекціи и полные курсы преподавателей.
14. Ученые труды преподавателей и учащихся.
15. Матеріалы и переводы научныхъ сочиненій.

Указанныя статьи распредѣляются въ слѣдующемъ порядкѣ: часть I—официальная (протоколы, отчеты и т. п.); Часть II—неофициальная: отдѣлъ I—историко-филологическій; отдѣлъ II—юридическій; отдѣлъ III—физико-математическій; отдѣлъ IV—медицинскій, отдѣлъ V—критико-библиографическій — посвящается критическому обзорнію выдающихся явленій ученой литературы (русской и иностранной); отдѣлъ VI — научная хроника заключаетъ въ себѣ извѣстія о дѣятельности ученыхъ обществъ, состоящихъ при Университетѣ и т. п. свѣдѣнія. Въ прибавленіяхъ печатаются матеріалы и переводы сочиненій, а также указатели бібліотеки, списки, таблицы метеорологическихъ наблюденій и т. п.

„Университетскія Извѣстія“ въ 1890 году будутъ выходить въ концѣ каждаго мѣсяца книжками, содержащими въ себѣ отъ 15 до 20 печатныхъ листовъ. Цѣна за 12 книжекъ Извѣстій безъ пересылки шесть рублей пятьдесятъ коп., а съ пересылкою семь рублей. Въ случаѣ выхода приложений (большихъ сочиненій), о нихъ будетъ объявлено особо. Подписчики Извѣстій, при выпискѣ приложений, пользуются устужкою 20⁰/₀.

Подписка и заявленія объ обѣдѣ изданиями принимаются въ канцеляріи правленія Университета.

Студенты Университета Св. Владиміра платятъ за годовое изданіе Университетскихъ Извѣстій 3 руб. сер., а студенты прочихъ Университетовъ 4 руб.; продажа отдѣльныхъ книжекъ не допускается.

Гг. иногородные могутъ обращаться съ требованіями своими къ коммиссіонеру Университета Н. Я. Оглоблину въ С.-Петербургъ, на Малую Садовую, № 4, и въ Кіевъ, на Крещатику, въ книжный магазинъ его же, или непосредственно въ Правленіе Университета Св. Владиміра.

Главный редакторъ В. ИКОННИКОВЪ.

16 годъ
изданія

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1890 ГОДЪ

16 годъ
изданія

НА ПОЛИТИКО-ЛИТЕРАТУРНУЮ и ХУДОЖЕСТВЕННУЮ

ГАЗЕТУ А. ГАТЦУКА.

„Газета“ иллюстрируется изящными рисунками и выходитъ въ объемѣ 2—3 листовъ въ недѣлю; въ важныхъ случаяхъ—два раза въ недѣлю.

Въ 1890 г. „Газета“ будетъ преобразована расширена и увеличена.

Постоянное и близкое участіе въ „Газетѣ“ будутъ принимать слѣдующія лица: Н. Ф. Анненскій, проф. В. Б. Антоновичъ, Н. М. Астыревъ, проф. Ф. И. Буслаевъ, Д. П. Бѣльскій, А. Н. Веселовскій, В. А. Гольцевъ, проф. Н. Я Гротъ, Д. Н. Доброхотовъ, Н. Н. Златовратскій, И. И. Иванюковъ, М. К. Иогель, В. Г. Короленко, проф. Ф. Е. Коршъ, В. В. Лесевичъ, И. А. Линченко, И. А. Линниченко, Н. С. Лѣсковъ, Г. А. Мачтетъ, Д. Л. Морозовцевъ, И. И. Родзевичъ, Н. И. Стороженко, Г. И. Успенскій, А. И. Эртель и друг.

Приведенныя имена ближайшихъ сотрудниковъ „Газеты“ могутъ дать русской читающей публикѣ вполне ясное и убѣдительное представленіе о составѣ „Газеты“ и объ ея назначеніи. „Газета“ не будетъ служить какъ всѣ наши безъидейныя иллюстрированныя изданія, для празднаго легкаго чтенія: она постарается, насколько позволятъ ей силы средства и обстоятельства, ставить и освѣщать тѣ жизненные вопросы, общественныя и индивидуальныя, которые съ каждымъ годомъ все болѣе и болѣе назрѣваютъ въ русскомъ обществѣ и не находятъ не только разрѣшенія, но даже и возможности быть поставленными ясно и опредѣленно.

ВЪ ТЕЧЕНІЕ ГОДА „ГАЗЕТА“ ДАСТЪ СЛѢДУЮЩІЯ

БЕЗПЛАТНЫЯ ПРИЛОЖЕНІЯ и ПРЕМИИ:

1) Шестъ книгъ беллетристическаго содержанія, отъ 6 до 10 печатн. лист. въ каждой.

2) Иллюстрированныя драмы Шекспира. Выпускъ VII, съ англійскими иллюстраціями.

3) Моды и домашнее хозяйство. Шестъ выпусковъ со множествомъ рисунковъ и политипажей, съ образцами работъ, выкройками и проч.

4) Крестный календарь на 1890 годъ (при № 1 „Газеты“).

5) Художественную премію—большую, прекрасно исполненную олеографическую картину.

Въ ближайшихъ №№ „ГАЗЕТЫ“ и приложеній будутъ напечатаны:

1) Очеркъ литературной дѣятельности Н. К. Михайловскаго—В. А. Гольцева.

2) Исторія стараго тисса. Разсказъ Г. А. Мачтета.

3) Новые разсказы Г. И. Успенскаго, В. Г. Короленко и Н. Н. Златовратскаго.

4) Это тоже человѣкъ! Разск. Н. М. Астырева.

5) Въ старомъ домѣ. Повѣсть М. К. Иогеля.

6) Дневникъ обыкновеннаго человѣка. И. Н. Родзевича.

7) Борьба за существованіе. Драма А. Додэ, переводъ Н. Александровича.

Будут помѣщены портреты Н. К. Михайловскаго, Г. И. Успенскаго, В. Г. Короленко, Н. В. Лесевича, Г. А. Мачета, В. А. Гольцева и другихъ современныхъ русскихъ писателей.

Подписная цѣна на „Газету“ со всеми приложениями, преміями, съ пересылкой и доставкой:

На годъ—5 р. На полгода—3 р. На $\frac{1}{4}$ года 1 р. 75 к.

Художественная премія выдается только годовымъ подписчикамъ. Подписчики, желающіе получить эту премію, прилагаютъ за пересылку и доставку ея 1 рубль. Разсылка премій начнется немедленно, по порядку полученія подписныхъ денегъ.

Требованія адресуются: въ Редакцію „Газеты А. Гатцука“. Москва, Никитскій бульваръ, домъ Гатцука.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1890 ГОДЪ.

Десятый годъ изданія.

„ЮЖНЫЙ КРАЙ“

ГАЗЕТА ОБЩЕСТВЕННАЯ, ПОЛИТИЧЕСКАЯ и ЛИТЕРАТУРНАЯ.

ВЫХОДИТЪ ЕЖЕДНЕВНО.

Программа газеты: I. Правительствоныя распоряженія. II. Руководящія статьи по вопросамъ внутренней и внѣшней политики и общественной жизни. III. Обзорѣніе газетъ и журналовъ. IV. Телеграммы специальныхъ корреспондентовъ „Южнаго Края“ и „Сѣвернаго телеграфнаго агентства“. V. Последнія извѣстія. VI. Городская и земская хроника. VII. Вѣсти съ Юга: корреспонденціи „Южнаго Края“. VIII. Со всѣхъ концовъ Россіи (корреспонденціи „Южнаго Края“ и извѣстія другихъ газетъ). IX. Внѣшнія извѣстія: заграничная жизнь, послѣдняя почта. X. Наука и искусство. XI. Фельетонъ: научный, литературный и художественный. Беллетристика. Театръ. Музыка. XII. Судебная хроника. XIII. Критика и библиографія. XIV. Смѣсь. XV. Биржевая хроника и торговый отдѣлъ. XVI. Календарь. XVII. Справочныя свѣдѣнія. Дѣла, назначенныя къ слушанію и резолюціи по нимъ округа харьковской судебной палаты и харьковскаго военно-окружнаго суда. XVIII. Стороннія сообщенія. XIX. Объявленія.

Редакція имѣетъ собственныхъ корреспондентовъ во многихъ городахъ и торговыхъ пунктахъ южной Россіи. Кромѣ того, газета получаетъ постоянныя извѣстія изъ Петербурга и Москвы.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

	на годъ.	на 6 м.	на 3 м.	на 1 м.
Безъ доставки.....	10 р. 50 к.	6 р. — к.	3 р. 50 к.	1 р. 20 к.
Съ доставкою.....	12 „ — „	7 „ — „	4 „ — „	1 „ 40 „
Съ перес. иногородн..	12 „ 50 „	7 „ 50 „	4 „ 50 „	1 „ 60 „

Допускается разсрочка платежа за годовую экземпляръ по соглашенію съ редакціей.

Подписка и объявленія принимаются въ Харьковѣ—въ главной конторѣ газеты „Южный Край“, на Николаевской площади, въ домѣ Пятры.

Редакторъ-издатель А. А. Иосифовичъ.

ПОДПИСКА НА 1890 ГОДЪ

НА

„ПЕТЕРБУРГСКІЙ ЛИСТОКЪ“,

ГАЗЕТУ ПОЛИТИЧЕСКОЙ и ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ и ЛИТЕРАТУРНУЮ.

Выходятъ ежедневно листами большого формата, но исключая понедельниковъ и послѣдипраздничныхъ дней.

Сочувствіе нашихъ читателей, выражающееся въ постоянномъ увеличеніи спроса на нашу газету, лучшая оцѣнка изданія. Поэтому, вступающая въ двадцать седьмой годъ изданія, газета „Петербургскій Листокъ“ будетъ строго держаться прежней программы и прежняго направленія, говоря обо всемъ въ общеступной формѣ.

Рядомъ со статьями по внѣшней политикѣ и заграничными корреспонденціями, читатели найдутъ на страницахъ „Петербургскаго Листка“ обстоятельныя статьи по всѣмъ главнымъ вопросамъ нашей внутренней жизни, а равно и сообщенія собственныхъ корреспондентовъ изъ разныхъ городовъ и мѣстечекъ Россіи.

Кромѣ этого, по прежнему будутъ печататься ежедневно заграничныя и внутреннія телеграммы, какъ собственныхъ агентовъ, такъ и „Сѣвернаго телеграфнаго агентства“.

Но главная задача газеты „Петербургскій Листокъ“, какъ органа Петербурга, это обстоятельное и точное изображеніе петербургской столичной жизни во всѣхъ ея видахъ и проявленіяхъ, начиная съ общественныхъ собраній, судовъ, театровъ, биржи, думы, банковъ и кончая личной жизнью.

Въ этомъ случаѣ цѣль редакціи заключается въ томъ, чтобы не только обыватель столицы, но и житель отдаленной провинціи могъ имѣть полное представленіе объ ежедневной петербургской жизни.

Литературная часть газеты, какъ и всегда, будетъ состоять изъ двухъ отдѣловъ: ежедневнаго „Альбома Свистуновъ“ и фельетона: въ первомъ — будутъ печататься на злобы дня стихотворенія, сценки, наброски, этюды, юмористическія мелочи, энграммы и т. п.; во второмъ — оригинальные и переводные романы.

Изъ первыхъ оригинальныхъ романовъ на страницахъ „Петербургскаго Листка“ въ 1890 году будутъ напечатаны: романъ И. Н. Пономарева — „Петербургскіе тузы“ (исторія купеческихъ милліоновъ); историческій романъ А. Эвальда (Арлекинъ); романы Синяго Домино (автора напечатаннаго въ началѣ нынѣшняго года романа „Примадонна“) — „Безъ воли“ и „Безпросвѣтная тьма“.

„Петербургскій Листокъ“ — одна изъ старѣйшихъ частныхъ ежедневныхъ газетъ Петербурга и Москвы. Въ виду этого редакціи ея нѣтъ нужды прибѣгать къ рекламамъ и разнымъ общаніямъ. Заботы редакціи объ улучшеніи содержанія газеты слишкомъ очевидны для постоянныхъ ея читателей, а съ первыхъ чиселъ декабря послѣдуетъ и „увеличеніе формата ея“, такъ что въ будущемъ году читатели „Петербургскаго Листка“ будутъ имѣть за ту же цѣну газету въ увеличенномъ размѣрѣ.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА НА ГАЗЕТУ „ПЕТЕРБУРГСКІЙ ЛИСТОКЪ“:

Съ доставкой въ С.-Петербургъ: на 1 м.—1 р.; 2 м.—1 р. 90 коп.; 3 м.—2 р. 80 к.; 4 м.—3 р. 70 к.; 5 м.—4 р. 60 к.; 6 м.—5 р. 50 к.; 7 м.—6 р. 40 к.; 8 м.—7 р.; 9 м.—7 р. 50 к.; 10 м.—8 р.; 11 м.—8 р. 50 к.; 12 м.—9 р.

Съ пересылкой въ другіе города: на 1 м.—1 р. 20 к.; 2 м.—2 р. 20 к.; 3 м.—3 р. 30 к.; 4 м.—4 р.; 5 м.—5 р.; 6 м.—6 р.; 7 м.—7 р.; 8 м.—8 р.; 9 м.—8 р. 50 к.; 10 м.—9 р.; 11 м.—9 р. 50 к.; 12 м.—10 р.

Съ пересылкой за-границу: на 1 м.—2 р. 60 к.; 2 м.—3 р. 80 к.; 3 м.—5 р. 10 к.; 4 м.—6 р. 40 к.; 5 м.—7 р. 20 к.; 6 м.—8 р. 70 к.; 7 м.—9 р. 90 к.; 8 м.—11 р.; 9 м.—12 р.; 10 м.—13 р.; 11 м.—14 р.; 12 м.—15 р.

Для гг. служащихъ допускается разсрочка платежа подписныхъ денегъ чрезъ ихъ назначеель.

Подписка принимается: въ С.-Петербургѣ, въ конторѣ редакціи, на углу Казанской площади и Казанской улицы, домъ Бохендерфера, № 2—6.

Издатель А. В. Владимірійскій. Редакторъ Н. А. Скроботовъ.

О Т К Р Ы Т А П О Д П И С К А

НА

ВАРШАВСКІЙ ДНЕВНИКЪ

въ 1890 году.

Въ наступающемъ „Варшавскій Дневникъ“ будетъ выходить по УТРАМЪ ежедневно кромѣ дней послѣпраздничныхъ.

ПО Д П И С Н А Я Ц Ъ Н А .

Въ Варшавѣ:

На годъ	9 р. 60 к.
„ полгода	4 „ 80 „
„ три мѣсяца	2 „ 40 „
„ мѣсяць	— „ 80 „

Съ пересылкою:

На годъ.....	12 р. — к.
„ полгода.....	6 „ — „
„ три мѣсяца	3 „ — „
„ мѣсяць	1 „ — „

За границу (подъ бандеролью) на годъ—15 руб. (20 гульденовъ или 40 франковъ), полгода—7 руб. 50 к. (10 гульд., 20 франковъ), три мѣсяца—3 руб. 75 коп. (5 гульденовъ, 10 франковъ), мѣсяць 1 р. 25 к.

Для уѣздныхъ и гминныхъ управленій, магистратовъ и гминныхъ судей по 10 р.

Подписка принимается въ конторѣ редакціи (Варшава, Медовая, № 20), а также въ книжныхъ магазинахъ Н. П. Карбасникова, въ С.-Петербургѣ, Литейный пр., № 48; въ Москвѣ, Моховая, домъ Бояк, и въ Варшавѣ, Новый Свѣтъ, № 65.

Задача „Варшавскаго Дневника“ быть выразителемъ интересовъ населенія этой окраины Русскаго Государства и слѣдить за вопросами, имѣющими общерусское значеніе. Газета ставитъ себѣ цѣлью наблюдать за развитіемъ политической, общественной и литературной жизни всего славянства и имѣть корреспондентовъ въ различныхъ славянскихъ земляхъ.

Редакторъ-издатель П. А. Кулаковскій.

Москва. Университетская типографія, на Страстн. бульв. 1889.

Въ редакціи „Православнаго Обозрѣнія“

ПРОДАЮТСЯ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ.

I. Размышленія о сущности христіанской вѣры. Соч. Глзо. Переводъ *свящ. Н. Сергіевскаго*. М. 1865 г. Ц. 1 р., съ пер. 1 р. 20 к.

II. Вѣчная жизнь. Публичныя чтенія Э. Навиля. Перев. *свящ. Н. Сергіевскаго*. М. 1865 г. Ц. 75 к., съ пер. 1 р.

III. Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ: Татіана, Апполонія, Теофила Антиохійскаго, Ермія философа, Мелитона Сардійскаго и Минуція Феликса. Изданы въ русскомъ переводѣ съ введеніями и примѣчаніями *свящ. П. Преображенскаго*. М. 1867 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.

VI. Сочиненія св. Ирины Лионскаго. I. Пять книгъ противъ ересей. II. Отрывки изъ утраченныхъ сочиненій. Изданы *свящ. П. Преображенскимъ*. М. 1871. Цѣна 3 руб. съ пересылкою.

V. Вопросъ о злѣ. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Перев. *свящ. Н. Протопопова*. М. 1872 г. Ц. 75 к., съ перес. 1 р. сер.

VI. Чудеса Господа нашего Іисуса Христа. Объяснительныя примѣчанія къ евангельскимъ повѣствованіямъ о чудесахъ Христовыхъ. Сочиненіе Дублинскаго архіепископа Тренча, переведенное *А. З. Зиновьевымъ*. Москва. 1883 г. Цѣна 1 руб. 30 коп. съ пересылкою.

VII. Изъ лекцій по церковному праву. О. проф. моск. университета Н. К. Соколова. Вып. I. Введеніе въ церковное право. М. 1874. Ц. 1 р., съ перес. 1 р. 20 к.

Выпускъ II. Система каноническаго права: о составѣ церковнаго общества. Ц. 80 к., съ перес. 1 р., а обоихъ выпусковъ—ц. съ перес. 2 р.

VIII. Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Ч. I. Обзорніе источниковъ для исторіи древнѣйшихъ сектъ. *Прот. А. М. Иванцова-Платонова*. Ц. 2 р. съ перес. 2 р. 50 к.

IX. За двадцать лѣтъ священства (1863 — 1883 г.) Слова и рѣчи *прот. А. М. Иванцова-Платонова*, законоучителя Александровскаго военнаго училища и профессора Московскаго Университета. Москва. 1884 г. Цѣна 3 р. съ пересылкою 3 р. 50 к.

X. Христосъ. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Москва, 1881 г. Цѣна 75 к., съ пересылкою.

XI. Теорія древле-русскаго церковнаго и народнаго пѣнія на основаніи автентическихъ трактатовъ и акустическаго анализа. Сочиненіе Юрія Арнольда. Москва, 1880 г. Цѣна 2 руб. съ пересылкою.

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

ВЪ 1890 ГОДУ БУДЕТЪ ИЗДАВАТЬСЯ НА ПРЕЖНИХЪ
ОСНОВАНІЯХЪ.

Подписная цѣна на годовое изданіе съ пересылкою — въ
Россіи 7 руб., за границую 8 руб.

Подписка принимается: въ *Москвѣ*, у редактора журнала
протоіеря при церкви Θεодора Студита, у Никитскихъ во-
ротъ, П. А. Преображенскаго и у извѣстныхъ книгопродавцевъ;
въ *Петербургѣ* — въ книжномъ магазинѣ *Тузова*. Иногород-
ные благоволятъ адресоваться *исключительно* такъ: въ
редакцію «Православнаго Обозрѣнія» въ *Москвѣ*.

Просимъ обратить **особенное вниманіе**: желая облегчить
пополненіе церковныхъ библиотекъ и библиотекъ учебныхъ
заведеній духовнаго вѣдомства и министерства народнаго
просвѣщенія, для коихъ «Православное Обозрѣніе» реко-
мендовано учебнымъ начальствомъ, редакція «Православна-
го Обозрѣнія» находитъ возможнымъ доставить подписчи-
камъ это изданіе за 1878, 1881, 1882, 1883, 1884 и 1885 гг.,
по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: для выписывающихъ его
за одинъ какой-либо годъ — *пять* руб., за два года —
семь руб.; за три — *десять* руб., за четыре — *тринадцать*
руб., за пять лѣтъ — *семнадцать* руб. за шесть лѣтъ —
двадцать одинъ руб. съ пересылкою.

Экземпляры «Правосл. Обозр.» за 1886 и 1887 гг. *всѣ*
разошлись; за 1888 и 1889 года остается прежняя — *семь* руб.

ВЪ РЕДАКЦИИ МОЖНО ПОЛУЧАТЬ:

Оставшіяся въ небольшомъ количествѣ экземпляровъ *Писанія*
мужей апостольскихъ, изданныя въ русскомъ переводѣ со введеніями
и примѣчаніями къ нимъ свящ. П. А. Преображенскимъ. Цѣна
съ пересылкою 2 р. — Кромѣ того:

1) Указатель къ «Православному Обозрѣнію» за одиннадцать
лѣтъ 1860—1870 гг., составленный П. А. Ефремовымъ. Цѣна
Указателя 75 к., съ пересылкою 1 р.

2) Псалтирь въ новомъ славянскомъ переводѣ Амвросія (Зер-
тисъ-Каменскаго) архіепископа Московскаго. Москва 1878 г.
Цѣна 50 коп.

Редакторъ-издатель *прот. П. Преображенскій*.

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго комитета печатанъ дозволяется. Москва,
Декабря 12-го дня 1889 года.

Цевзоръ свящ. *Іоаннъ Петропавловскій*.

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.

Widener Library



3 2044 100 070 846

HD