

Harvard College
Library



THE GIFT OF

Archibald Cary Coolidge, Ph.D.

Class of 1887

RUSSIAN COLLECTION OF 1922

Чел

С. Кр. м

ПРАВОСЛАВНОЕ
ОБЗРѢНІЕ.

1887.

ТОМЪ III



МОСКВА.

Въ Университетской типографіи (М. Катковъ),
на Страстномъ бульварѣ.

1887.

CP 378.5

ARCHIBALD CARY COOLIDGE
JULY 1, 1922

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго комитета печатать дозволяется. Москва.
Августа 26-го 1887 года.

Цензоръ *свщ.* *Иоаннъ Петропавловскій.*

ВЛІЯНІЕ ЛЮТЕРА

НА ПРАВЫ И РЕЛИГИОЗНУЮ ЖИЗНЬ НѢМЕЦКАГО ОБЩЕСТВА.

Въ ноябрѣ 1883 года исполнилось 400 лѣтъ со дня рожденія **Мартина Лютера**. Германія на славу отпраздновала юбилейное торжество своего мастягаго реформатора. Нѣмцы не поскупились на шумные восторги и оваціи и истощали всю изобрѣтательность своего гибкаго ума, чтобы рельефнѣе выразить полноту своихъ чувствъ по поводу чествуемаго событія. Весь ученый нѣмецкій міръ заволновался. Каждый спѣшилъ съ посылкой лептой, чтобы возложить свою дань на пьедесталъ юбиляра. На всѣхъ концахъ, какъ лава изъ кратеровъ, лились жаркія рѣчи, типографскіе станки не знали отдыха, работая надъ оттносомъ юбилейныхъ брошюръ и разныхъ специальныхъ изданій. Всѣ корпораціи, ученые общества и учебныя заведенія одно предъ другимъ состязались въ горлчей, восторженной логомакіи и наперерывъ спѣшили заявить свою признательность генію реформатора. Всевозможныя воспоминанія, остроумныя сближенія, выводы и обобщенія сливались въ одинъ сплошной панегирикъ и сплестались въ видѣ исполнискаго лавроваго вѣнка надъ челомя безсмертнаго духа нѣмецкаго учителя. Творческій геній и національныя заслуги реформатора возносились до послѣднихъ границъ челомяческой славы, благодѣтельное вѣяніе его духа отыскивали въ самыхъ микроскопическихъ явленіяхъ и отношеніяхъ

жизни; возникъ даже споръ, какое мѣсто подостойнѣе отвести Лютеру въ нѣмецкихъ святцахъ, причемъ не шутя намекали на его вселенское значеніе и на возможность удѣлить для него мѣсто въ циклѣ древнихъ апостоловъ.

Весь этотъ шумный и блестящій триумфъ, конечно, дѣлаетъ честь патриотизму, національной гордости и, пожалуй, остроумію нѣмцевъ, но мы должны сознаться, что ожидали большаго безпристрастія и исторической правдивости, нежели оказалось въ дѣйствительности. Племенное самолюбіе и юбилейная экзальтація увлекли нѣмецкихъ ученыхъ слишкомъ далеко за предѣлы дозволенныхъ вольностей панегирика. Правда, *de mortuis aut bene, aut nihil*, говоритъ классическая поговорка, но въ данномъ случаѣ мы въ правѣ считать ее неумѣстной, если не сказать, преступной. Мы не думаемъ, чтобы простая лицемѣрная деликатность могла имѣть свой смыслъ и оправданіе при оцѣнкѣ такихъ историческихъ лицъ и событій, какъ Лютеръ и реформація. Эта послѣдняя представляетъ, безспорно, самое крупное и характерное явленіе XVI вѣка. Она обозначаетъ новую эпоху въ исторіи западной церкви и полагаетъ рѣзкую грань, о которую преломляется вся духовная жизнь запада. Мировое значеніе и историческая важность событія *eo ipso* требуютъ строгаго, критическаго къ нему отношенія, тщательнаго анализа и проверки фактовъ, и не допускаютъ той игривой легкости и поверхностности сужденій, которые характеризуютъ литературу и ораторовъ юбилейнаго праздника. Еслибы почтенные панегиристы серьезно оглянулись назадъ и взяли на себя трудъ строгаго и добросовѣстно прослѣдить всѣ явленія и метаморфозы, сопровождавшія реформацію въ нѣмецкомъ обществѣ, то мы увѣрены, что ихъ восторги и патетическія изліянія сохранились бы наполовину. Вообще слѣдуетъ замѣтить, что реформація Лютера для многихъ еще представляется какимъ-то загадочнымъ сонникомъ; надъ ней постоянно тяготеютъ недоразумѣнія, которые не всегда разрѣшаются въ одинаковую сторону. Во всей исторіи немного найдется такихъ событій, которые бы вызывали столь разнорѣчивыя и спорныя сужденія о качествахъ и направленіи своихъ послѣдствій, какъ эта именитая реформація. Здѣсь открывается полный просторъ и обширная арена для религіознаго и національнаго пристрастія, которое, искажая и перетол-

должна налицыя данныя, естественно, затаннасть истинное понятіе о дѣлѣ. Для того, чтобы крѣпче оудить о действительныхъ плодахъ реформациі, необходимо оурацихся отъ всякаго предубѣжденія и притязательности и стать въ безусловно объективное отношеніе къ фактамъ и свидѣтельствамъ исторіи.

Какъ переверотъ собственно религіозно-церковный, реформациа, естественно, ближайшимъ образомъ должна была отразиться на религіозномъ и нравственномъ состояніи омолохъ послѣдователей. Она внесла въ общественное сознаніе совершенно новыя идеи и принципы, и проявила радикальный переломъ во всемъ мировоззрѣніи общества, который долженъ былъ перевернуть все направленіе и самыя идеалы и отношенія жизни. Въ предлагаемомъ изслѣдованіи мы именно и имѣемъ въ виду эту сторону вліянія реформациі и поставляемъ своей задачей выслить сущность и качество этого вліянія, путемъ сооточенія извѣстныхъ фактовъ и показаній съ основами самой лютеранской доктрины. Въ интересахъ болѣе нагляднаго и правдиваго освѣщенія дѣла, мы намѣрены руководиться по преимуществу подлинными свидѣтельствами самихъ современниковъ реформациі и, на основаніи ихъ показаній, вести анализъ и характеристику даннаго времени.

Впрочемъ, мы должны предварительно испросить извиненіе у великодушнаго читателя, что не имѣемъ возможности непосредственно приступить къ разработкѣ фактической стороны поставленнаго нами вопроса и вынуждены сдѣлать необходимое отступление. Соответственно предположенной задачѣ, мы считаемъ необходимымъ прежде всего изложить главѣйшія и основныя положенія Лютера, развитыя нѣкоторыми частными его разъясненіями, затѣмъ опредѣлить логическій процессъ воздѣйствія этой доктрины на его послѣдователей и, наконецъ, представить дѣйствительную картину того нравственно-религіознаго перелома, который совершался въ обществѣ подъ вліяніемъ идей реформациі.

I.

Личность Лютера представляетъ собою очень сложный и интересный психологическій феноменъ. Это былъ одинъ изъ тѣхъ людей, которые, будучи воспитаны на идеяхъ своего времени,

силою индивидуальнаго генія восходятъ далеко надъ его общимъ уровнемъ и даютъ имя своему вѣку. Внутренній, интеллектуальный миръ Лютера образовался путемъ разнородныхъ и постепенныхъ наслоеній, которыя, исходя изъ наличныхъ, окружающихъ условий жизни и перерабатываясь природными силами духа, опредѣлили его окончательную формацію. Въ процессъ его духовнаго развитія ясно обозначаются двѣ эпохи, разграниченныя между собою переходнымъ періодомъ, отмѣчающимъ время наибольшаго психическаго броженія. Какой рѣзкій контрастъ представляетъ одинъ и тотъ же Лютеръ въ обихѣ стадій своего міросоверпанія! Въ первую эпоху своей жизни онъ является едва-ли не самымъ ревностнымъ и всецѣло преданнымъ сыномъ римской церкви. Семейная среда, окружавшая Лютера и хранившая наследственную вѣрность своей церкви и традиціонный духъ религіозности, съ раннихъ гдѣ воспитывала въ немъ достойнаго и усерднаго католина. За предѣлами домашняго очага его ожидали подобныя же условія. Религіозныя основы, вложенныя въ него семьей, нашли за ея кровомъ какъ нельзя болѣе благопріятныя данныя для полнаго и широкаго своего развитія. Вся дальнѣйшая обстановка жизни Лютера и его послѣдующіе шаги на поприщѣ образованія все болѣе укрѣпляли его духовную связь съ римскою церковью. Въ 1505 году мы видимъ его уже монахомъ Августинскаго ордена. Нужно было видѣть этого монаха въ стѣнахъ его келліи, чтобы достойно оцѣнить всю силу и живость его католическихъ убѣжденій. Это былъ истинный рыцарь аскетизма, въ самомъ строгомъ его значеніи. Несомнѣнно, что западная церковь рѣдко имѣла въ своихъ монастыряхъ такого самоотверженнаго подвижника, какимъ явился Мартинъ Лютеръ. Ревнивое исполненіе орденаскихъ обѣтовъ и суровые подвиги самаго строгаго воздержанія были его повседневнымъ упражненіемъ и оцутительно дѣйствовали даже на здоровье молодаго аскета. По свидѣтельству Меланхтона, онъ „по нѣскольку сутокъ не ѣлъ хлѣба и не пилъ воды“¹⁾. Насколько глубоко въ послѣдствіи раскаявался Лютеръ и жалѣлъ объ этомъ непроизводительно потраченномъ времени, мы увидимъ ниже; но въ данное время это былъ ревностный, полу-

¹⁾ У Новикова «Гусъ и Лютеръ». Т. I, стр. 198.

слѣпой, полу-сознательный корней католицизма, повидимому неразрывно связаный со всѣмъ узкимъ и грубо-материалистическимъ его мировоззрѣемъ. Его отношенія къ папѣ были проникнуты чувствомъ глубокаго и беззавѣтнаго уваженія; онъ благоговѣлъ предъ его трономъ и въ своихъ представленіяхъ окружалъ его ореоломъ какого то неземнаго величія, нравственной чистоты и могущества. Онъ успѣлъ вполне освоиться съ идеей папскаго абсолютизма, твердо вѣровалъ въ непреложный авторитетъ римскаго первосвященника и всякое посягательство на его неприкосновенность готовъ былъ считать дерзкимъ кощунствомъ, „Я такъ высоко уважалъ папу, сознается Лютеръ, что былъ увѣренъ, что кто отступаетъ отъ него въ малѣйшей чертѣ закона, тотъ осужденъ на вѣки и становится добычею діавола“³⁾. Пребывая въ монастырѣ, среди своихъ непосильныхъ аскетическихъ подвиговъ, Лютеръ удѣлялъ время и для продолженія своего богословскаго самообразованія. Библия была его неразлучной настольной книгой. Но по мѣрѣ того, какъ расширился кругозоръ его богословскихъ понятій и на опытахъ самостоятельнаго изслѣдованія все болѣе крѣпли и упражнялись критическія силы его мышленія, замѣтно колебалась его прежняя спокойная самоувѣренность. Элементы религіознаго скептицизма, сначала робкаго и нерѣшительнаго, въ то время носившіяся какъ-бы въ самомъ воздухѣ, медленно, но упорно пробивали роковую брешь въ привычномъ, рутинномъ мировоззрѣніи Лютера. Исходнымъ пунктомъ тоскливыхъ сомнѣній и разочарованія Лютера и вмѣстѣ первымъ симптомомъ его духовнаго отчужденія отъ католической церкви было чувство неудовлетворенности ея практическими принципами, чувство, которое онъ съ сердечной болью испытывалъ на личномъ опытѣ. Католичество, какъ извѣстно, крайне грубо и односторонне трактовало сущность и условія человѣческаго оправданія. Согласно своему общему характеру, оно и здѣсь внесло свое материалистическое, мертвящее начало; игнорируя качественное значеніе сердца и вѣры, оно предлагало человѣку какіе то полу-механическіе вѣсы, для количественнаго измѣренія его внѣшнихъ поступковъ и для соответственной оцѣнки его достоинства. Естественно, что при

³⁾ Ibid.

такомъ чисто пеллаганскомъ воззрѣніи на дѣло, человѣку не на что было надѣяться, какъ только на свои слабыя, разбитыя силы, и его совѣсть, если только она не совѣмъ еще утратила свою чувствительность, должна была испытывать постоянныя безпокойства и тревоги. Человѣкъ чувствовалъ себя какъ-бы одинокимъ, покинутымъ и безпомощнымъ среди всѣхъ соблазновъ и опасностей окружающаго міра и собственныхъ инстинктовъ и, не видя нигдѣ утѣшенія, нерѣдко доходилъ до отчаянія. Лютеръ, при своихъ недюжинныхъ способностяхъ, при выдающемся интеллектуальномъ развитіи и по самымъ свойствамъ своей впечатлительной и глубоко-религіозной натуры, тѣмъ яснѣе и живѣе чувствовалъ гнетущую ненормальность такого порядка вещей, а его чуткая непокладистая совѣсть рѣшительно не давала ему покоя.

Вступая въ монастырь, Лютеръ серьезно понималъ свое новое положеніе и тѣ нравственныя обязанности, которыя онъ принималъ вмѣстѣ съ спеціальными обѣтами ордена; какъ истый католикъ, онъ горячо и съ энергіей взялся устроить свое спасеніе и суровыми подвигами воздержанія надѣялся обезпечить себѣ душевный миръ и необходимый запасъ заслугъ для будущаго зачета. Но ему было всего 22 года, когда онъ впервые заключился въ келью; его пылкій темпераментъ и молодая, горячая кровь рѣзко протестовали противъ такого крутаго насилія и настойчиво требовали своихъ законныхъ правъ: трудно ломать свою природу и имѣть дѣло съ такой упорной оппозиціей, особенно въ раннюю юношескую пору, при полномъ разцвѣтѣ молодыхъ силъ. Лютеръ геройски боролся противъ всѣхъ соблазновъ и искушеній плоти и усиливалъ свои суровыя лишенія, нерѣдко до полного обезсилія. Но все это оказывалось безплоднымъ: ни строгое подвижничество, ни частая исповѣдь, ни самая молитва не доставляли желаемаго облегченія и не могли успокоить терзающуюся совѣсть. По его увѣреніямъ, „всѣми трудами раскаянія и исповѣди онъ только все болѣе дѣлалъ сомнѣвающуюся, слабую и опечаленную свою совѣсть, такъ что онъ всегда былъ огорченъ и озабоченъ, потому что представлялъ, что Богъ не милостивъ къ нему; онъ никогда не могъ увѣриться въ божественной благодати и такимъ образомъ постоянно все глубже и глубже впадалъ въ ужасъ и наконецъ

почти дошелъ до отчаянія“²⁾). Думаясь полнаго, идеальнаго безстрастія и чувствую свое безсиліе, онъ испытывалъ неотступныя болѣзненныя терзанія совѣсти, которая и днемъ и ночью мучила его разстроенное воображеніе картинами божественнаго гнѣва и страшнаго суда, въ строго католическомъ стилѣ. Механическое благочестіе, въ которомъ онъ неуслышнне подвизался съ такимъ упорнымъ самоотверженіемъ, далеко не исключало самыхъ дурныхъ влеченій и наклонностей, развитіе которыхъ онъ съ ужасомъ ощущалъ въ своемъ сердцѣ. По его собственному признанію, особенно мучили его возбужденія гнѣва, ненависти и зависти, съ которыми напрасно старался онъ бороться³⁾). Постоянная борьба съ плотью и совѣстью и мучительныя приступы сомнѣнія усиливали мрачныя стороны его характера, на счетъ положительныхъ чувствъ любви и надежды. Въ данномъ состояніи онъ способенъ былъ возненавидѣть даже Самого Христа: „когда я въ монастырѣ надѣвалъ клобукъ, рассказываетъ самъ Лютеръ, то я былъ такъ враждебенъ Христу, что когда видѣлъ картину или изображеніе распятія, то пугался этого, опускалъ глаза внизъ и желалъ лучше видѣть діавола, потому что мое сердце было заражено католическимъ ученіемъ о томъ, что я осквернилъ мою крестильную сорочку, потерялъ Христа и крещеніе и долженъ помогать себѣ самому“⁴⁾). Аскетическія лишенія и самоотязанія, безсильныя предъ гнѣющимъ чувствомъ грѣховности, уже не внушали никакой спасительной надежды и утѣшенія; по его словамъ, онъ „непрерывно питалъ внутри себя недѣвріе, сомнѣніе, уныніе, ненависть и богохульство“⁵⁾). Нуженъ былъ какой-нибудь прямой и рѣшительный выходъ изъ того заколдованнаго круга, въ которомъ онъ оказался. Среди непрерывной, мучительной борьбы и хаотической путаницы представленій, онъ ясно различалъ внутри себя какой-то затаянный, но настойчивый голосъ: „кто знаетъ, угодны ли Господу твои подвиги?“⁶⁾). Къ этому времени пренія, чисто

²⁾ Luther's Werke. Walch. Ausg. VI. 217. VIII. 1183. 2607.

³⁾ Opp. Lat. Ien. IV. 169. b.

⁴⁾ Luther's angedruckte Predigten, herausg. von Bruns. S. 85. ff.

⁵⁾ Comment. in Galat. Francof. 1543.

⁶⁾ Новиковъ. I. 199.

теоретическія и слѣпо унаслѣдованныя симпатіи къ католицизму, естественно, должны были ослабнуть среди такихъ волненій психической бури; даже болѣе того, „онъ возненавидѣлъ религіозныя представленія латинства, отнимавшаго у человѣка послѣднее утѣшеніе вѣры“ ¹⁾). Его возбужденная мысль начала дѣятельно работать въ подсказанномъ направленіи и все болѣе утверждалась въ сомнѣніи на счетъ непогрѣшимости католическихъ понятій объ оправданіи. „Стѣны монастыря, говоритъ архимандритъ Хрисанозъ, жизнь по уставу, разобщенность съ жизнью — вотъ съ чего начинаются думы реформатора. Думы эти все болѣе и болѣе волнуютъ его, подъ вліяніемъ ихъ начинаетъ онъ читать Св. Писаніе и искать въ немъ себѣ мира и покоя и останавливается по преимуществу на тѣхъ мѣстахъ его, гдѣ раскрывается мысль о благѣ оправданія, о радостяхъ оправданнаго сердца, опускаая изъ виду другія мѣста объ условіяхъ спасенія со стороны самого человѣка, о необходимости дѣятельнаго участія его въ дѣлѣ спасенія, о необходимости подвига самоотверженія и т. п.“ ²⁾).

Это было еще переходное, нерѣшительное состояніе; Лютеръ былъ еще незаконечно далекъ отъ мысли стать въ прямую оппозицію съ Римомъ. Въ 1510 году ему привелось впервые побывать въ самомъ священномъ городѣ, какъ кажется, по дѣламъ своего ордена. Впечатлѣнія, вынесенныя изъ этого путешествія, глубоко запали въ сердце Лютера и были далеко не въ пользу Рима. Правственная грязь, крайній религіозный индифферентизмъ и кощунственныя выходки представителей клерикальнаго города въ значительной мѣрѣ разсвѣди его прежнія иллюзіи на счетъ духовной высоты и авторитета Рима. Но если было оскорблено религіозное чувство Лютера, то еще болѣе было задѣто его національное самолюбіе. Здѣсь пришлось не разъ выслушивать, какъ грубо и высокоумно третировали его дорогую Германію и какъ унижительно отзывались объ его соплеменникахъ. Въ Лютерѣ заговорилъ нѣмецъ. Его ревнивое національное чувство получило слишкомъ тяжелый ударъ, который не могъ не отразиться крутымъ поворотомъ въ его отношеніяхъ къ Риму, разу-

¹⁾ Ib.

²⁾ Характеръ протестанства. Вып. I. 103—104.

мѣется въ самую невыгодную сторону. „Въ Италіи, говоритъ Новиковъ, онъ выучился ненавидѣть Италію“ ¹⁰⁾.

Такимъ образомъ, нравственныя связи, заставлявшія его слѣпо тяготѣть къ Риму и его догмѣ, замѣтно ослабѣвали, открывая болѣе широкій просторъ для свободнаго и самобытнаго мышленія. Съ полученіемъ докторскаго барета, этотъ подъемъ личнаго духа сталъ еще замѣтнѣе. Принимая докторство, онъ соединялъ съ нимъ понятіе высокой нравственной отвѣтственности и обязанности истиннаго знанія и учительства. Съ этого времени Лютеръ, сознавая свой долгъ и право, уже перестаетъ стѣсняться схоластической рутиной и, поощряемый друзьями, усиливаетъ свои кабинетныя изысканія, для того, чтобы открыто дѣлиться ими съ обществомъ. Въ этихъ занятіяхъ, посвященныхъ главнымъ образомъ изслѣдованію Библии, и подъ вліяніемъ творческой Августина созрѣли и окрѣпли его завѣтные взгляды, начатые, какъ мы видѣли, сомнѣніемъ. Сочувствіе окружающаго общества, возраставшее по мѣрѣ ознакомленія съ его идеями, еще болѣе укрѣпляло его самоувѣренность и позволило во всеоружіи начать неизбежную полемику съ присяжными представителями церкви. Но и при всей исключительности своихъ воззрѣній, рѣшительно не прिवѣсившихся съ основами вѣковаго міросозерцанія церкви, Лютеръ видимо не желалъ быть отступникомъ и продолжалъ бы считать себя вѣрнымъ и благонамѣреннымъ сыномъ, еслибы дальнѣйшій ходъ событій самъ собою не поставилъ его въ роковую дилемму, разрѣшившуюся полнымъ и безповоротнымъ отпаденіемъ. Торжественное сожженіе папской буллы, подвергавшей проклятію самого реформатора и его произведенія, было сигналомъ и формальнымъ актомъ окончательнаго разрыва, послѣ чего Лютеръ уже перестаетъ считать себя связаннымъ съ Римомъ такими или иными обязательными отношеніями.

Такимъ образомъ, своеобразное ученіе Лютера, рѣзко обособившееся отъ неподвижныхъ формъ католическаго міросозерцанія, представляетъ ближайшимъ образомъ продуктъ лично пережитыхъ впечатлѣній и тѣхъ тревожныхъ сомнѣній, которыя волновали его въ монастырской кельѣ. Начавши съ неясныхъ и робкихъ движеній, его запуганная мысль должна была пройти

¹⁰⁾ I. 227.

длинный путь саморазвѣтія и мучительныхъ колебаній, пока благопріятныя условія и отчаянное состояніе переживаемаго кризиса не сообщили необходимую силу и рѣшимость для радикальной ломки прежнихъ строго католическихъ понятій. Изъ случайныхъ, разрозненныхъ и какъ бы вымученныхъ мыслей, путемъ долгаго логическаго процесса и тщательной критической провѣрки, выродилась довольно стройная и цѣльная вѣроисповѣдная система, явившаяся грознымъ призракомъ предъ изумленными взорами папства, съ надменнымъ требованіемъ легальнаго юридическаго гражданства, наравнѣ съ вѣковыми доктринами католицизма.

Обратимся теперъ къ самой системѣ и попытаемся раскрыть ея важнѣйшія положенія, въ связи съ нѣкоторыми детальными разъясненіями, поскольку они могутъ служить къ ея характеристикѣ.

Центральное мѣсто въ системѣ Лютера занимаетъ ученіе объ оправданіи вѣрою. Краеугольное положеніе этого догмата замѣтно обозначилось еще въ самомъ началѣ идейнаго броженія, поднявшагося въ Лютерѣ, и съ теченіемъ времени выяснилось со всею возможною рельефностію. Лютеръ всегда считалъ это ученіе главной опорой и основнымъ принципомъ истиннаго христіанства, обуславливающимъ всѣ религіозныя отношенія и существованіе самой церкви. „Если, говорилъ онъ,—погибнетъ этотъ членъ, то погибнетъ и церковь и невозможно будетъ противостоятъ никакому заблужденію, ибо безъ этого члена Духъ Святой не хочетъ и не можетъ оставаться при насъ“¹¹⁾. Только это ученіе сообщаетъ дѣйствительный смыслъ и чистоту христіанству и обезпечиваетъ его мирное и спокойное развитіе. „Гдѣ остается чистою и ясною одна эта часть, утверждаетъ онъ,—тамъ и христіанство остается чистымъ и согласнымъ; но гдѣ это не сохраняется, тамъ невозможно уберечься отъ заблужденія и мятежнаго духа“¹²⁾. Въ виду такой мировой важности вопроса, Лютеръ видимо гордился своимъ открытіемъ; онъ былъ искренно убѣжденъ, что ему первому удалось возстановить истину скрытую въ апостольскихъ посланіяхъ и непонятую въ католичествѣ.

¹¹⁾ Luther's Werke. Jen. Ausg. V. 228. b.

¹²⁾ L. W. Walch. Ansg. VIII. 1538.

„Этот соблазнъ (смѣшеніе дѣлъ съ вѣрою), пишетъ Лютеръ, — отъ начала и до настоящаго дня препятствовалъ чистому вѣроученію. Я не знаю никого, кто бы могъ имѣть относительно этого правильное сужденіе, никого, кромѣ апостоловъ, которые избраны были для того, чтобы проповѣдывать только это и положили основаніе ученію“¹²⁾.

Главная цѣль, которую преслѣдовалъ Лютеръ и которая легла въ основаніе его ученія, выражалась въ стремленіи доставить утѣшеніе и спокойствіе человѣку, угнетаемому собственною совѣстью. При томъ условіи, которое предлагала грѣшнику католическая церковь, чтобы обезпечить его загробную будущность и которое сводилось къ чисто математической пропорціи добрыхъ дѣлъ, трудно было надѣяться на спасеніе. Лютеръ по собственному опыту зналъ о томъ отчаяніи, которое овладѣваетъ человѣкомъ въ сознаніи его безсилія и безпомощности. Онъ искренно сокрушался за все человѣчество, которое подъ непосильнымъ гнетомъ закона, при постоянныхъ угрозахъ Божественной кары и безъ всякой утѣшительной перспективы, должно было испытывать самое бѣготное состояніе. Эта настоятельная, опытно сознанная, потребность противопоставить страху угнетенной совѣсти чувство полной безопасности и надежды, послужила главнымъ нравственнымъ принципомъ, на которомъ построена вся система. Этой основной цѣлью опредѣляется какъ общая постановка, такъ и детальное раскрытіе отдѣльныхъ частей доктрины; отъѣченной однимъ общимъ колоритомъ, рѣзко выдѣляющимся на мрачномъ фонѣ католическаго ригоризма. Но реакція, какъ извѣстно, рѣдко удерживается въ границахъ должной умѣренности. Въ этомъ отношеніи законы физической инерціи едва ли не въ равной мѣрѣ могутъ быть приложимы и къ сферѣ мышленія.

Въ своемъ предубѣжденномъ отрицаніи Лютеръ невольно увлекся въ обратную крайность. Добрыя дѣла въ католическомъ смыслѣ, какъ заслуга человѣка, доставляющая оправданіе, вызывали въ немъ чувство рѣшительнаго отвращенія, — чувство, воспитавшееся на опытахъ собственнаго подвижничества. Подъ вліяніемъ такихъ чисто субъективныхъ впечатлѣній, Лютеръ не

¹²⁾ Walch. Ausg. IX. 492. ff.

затруднился объявить всѣ добрыя дѣла и самое стремленіе къ благочестивой жизни наглымъ лицемѣрїемъ и коварнымъ соблазномъ, отуманивающимъ релігіозное сознаніе человѣка. „Нѣтъ ни одного болѣе опаснаго и злобшаго соблазна, говоритъ онъ, чѣмъ внѣшняя добрая жизнь среди добрыхъ дѣлъ и духовной жизни. Это, поистинѣ—врата и широкая столбовая дорога къ погибели. О, какая ужасная мерзость невѣрія и нечестія скрывается подъ доброю жизнію, какой волкъ подъ овечьей шкурою, какая блудница подъ вѣнцомъ!“¹⁴⁾. Самое естественное природное стремленіе къ добродѣтели для его разстроенной, болѣзненно возбужденной мысли представлялось непремѣнно съ корыстной подкладкой и казалось безумной попыткой считаться и мѣряться съ Богомъ. „Въ сердцѣ каждаго изъ насъ, утверждаетъ онъ,—находится великій монахъ, т.-е. мы всѣ охотно желали бы имѣть такія прекрасныя дѣла, которыми могли бы хвалиться и говорить такъ: вотъ, что я сдѣлалъ, я удовлетворилъ моего Бога молитвою и добрыми дѣлами, вслѣдствіе чего я желаю имѣть тѣмъ большій покой совѣсти, потому что со мною случается, что я бываю гораздо радостнѣе тогда, когда я отправилъ свою обязанность и выполнилъ то, въ чемъ состоитъ мое призваніе, нежели тогда, когда не исполнилъ этого. Конечно, сама по себѣ эта радость не имѣетъ ничего злаго, но она безъ вѣры и нечиста, притомъ такая радость, которая уловляетъ и сбиваетъ съ толку совѣсть“¹⁵⁾.

Но, возставая противъ такой исключительности добрыхъ дѣлъ въ католицизмѣ, Лютеръ всецѣло перенесъ ее на значеніе вѣры, которая въ его системѣ получила всѣ права монополіи. Вѣра—вотъ единственное условіе, которое требуется отъ человѣка для его спасенія; только она опредѣляетъ его дѣйствительное достоинство и даетъ ему право на оправданіе. Блаженство, по Лютеру, несомнѣнно для христіанина, потому что оно основывается единственно на его вѣрѣ; посредствомъ вѣры онъ имѣетъ все, чрезъ что онъ спасается, и болѣе ни въ чемъ не нуждается для этого. Но вѣра, вообще говоря,—понятіе очень обширное и эластичное, не исключющее недоразумѣній. Поэтому Лютеръ на-

¹⁴⁾ Walch. Ausg. XI. 349. ff.

¹⁵⁾ Ibid. V. 620.

прягаетъ всё усилія, чтобы точнѣе и нагляднѣе разъяснить ея истинную сущность въ отношеніи къ самому акту оправданія. Общій смыслъ всѣхъ такихъ опредѣленій сводится къ слѣдующему положенію, выставленному самимъ же Лютеромъ: „вѣра есть такая увѣренность и упованіе, что полагается не на свою собственную заслугу и достоинство, а на Христа, Сына Божія, и на Его могущество и силу“¹⁶⁾. Здѣсь кроется все основаніе той надежды, которую Лютеръ противопоставилъ подзаконному страху; здѣсь же основной механизмъ и секретъ самой реформации. Этими положеніемъ отиѣняются всѣ прежнія чисто формальныя и контрактныя отношенія къ Богу, связывавшія человѣка непосильными обязанностями; на ихъ мѣсто ставится простая вѣра въ крестныя заслуги Христа и въ Его безграничное милосердіе, распространяющее эти заслуги на каждаго человѣка, независимо отъ нравственного достоинства его жизни. Такая вѣра отрываетъ живое и свободное общеніе съ Богомъ, чуждое всякаго рабскаго страха и полное отраднѣйшей надежды на помощь и снисхожденіе свыше. „Вѣра состоитъ въ томъ, разъясняетъ Лютеръ,—что я въ своемъ сердцѣ съ полною увѣренностью дерзаю ко Христу, твердо вѣрую въ Него, прошу Его, если Ему угодно, помочь мнѣ, вѣрую также, что Онъ сдѣлаетъ это, несмотря на всѣ дѣла, достойны или нѣтъ“¹⁷⁾. Она всю будущность человѣка ввѣряетъ исключительно милосердію Божію, не обольщаясь держимъ, горделивымъ самомиѣніемъ и отрекаясь отъ всякихъ безумныхъ посягательствъ состязаться и вести расчетъ съ Богомъ. Истинная вѣра открывается въ сознаніи и обнаруживаетъ свои дѣйствительныя признаки именно тѣмъ, что я, по словамъ Лютера, „несмотря на свои дѣла будутъ ли они добрыми или злыми, полагаюсь только на милосердіе Божіе и благодать“¹⁸⁾. Человѣкъ искренно вѣрующій стоитъ выше всякихъ меркантильныхъ соображеній и не смущается назойливымъ протестомъ совѣсти; грѣхи и заслуги для него не существуютъ, потому что вѣра сама по себѣ—высшая заслуга, которая ничего не теряетъ отъ большей или меньшей грѣховности воли. Разъясняя исклю-

¹⁶⁾ Walch. Ausg. XII. 716.

¹⁷⁾ Luthers ungedruckte Predigten herausg. von Hoeck. S. 48. 52. 72. ff.

¹⁸⁾ Eisleb. Ausg. I. 120. ff.

чительное и самобытное значеніе вѣры, Лютеръ особенно старался выдѣлить изъ ея области всякое внимательство добрыхъ дѣлъ, даже самой любви—этой общей схемы и основнаго начала нравственности. Вѣра оправдываетъ сама собою, прежде и независимо отъ всякихъ добрыхъ дѣлъ. Въ этомъ отношеніи Лютеръ настойчиво и ревниво оберегаетъ самостоятельность и автономію вѣры. „Вѣра, учить онъ,—оправдываетъ безъ любви и прежде нея; если вѣра оправдываетъ не безъ дѣлъ, хотя бы сама малѣйшихъ, то она не оправдываетъ, она—не вѣра“¹⁹⁾.

Идея Лютера объ оправдывающей вѣрѣ находится въ тѣсной генетической связи съ его ученіемъ о первородномъ грѣхѣ и его послѣдствіяхъ. Съ паденіемъ первыхъ людей, по мнѣнію Лютера, совершенно разрушены всѣ нравственные силы человѣка. Въ немъ не осталось никакихъ добрыхъ началъ. Насколько совершенна и гармонически прекрасна была природа невиннаго человѣка, столь же глубоко и абсолютно была повреждена она въ актѣ грѣхопаденія. Эта испорченность одѣлалась всеобщей, распространяясь путемъ физической передачи въ рожденіи. „Всѣ дѣти въ материнской утробѣ, говоритъ Лютеръ,—во грѣхахъ зачинаются, носятя и рождаются, ибо мы рождаемся изъ грѣховнаго сѣмени. Такъ накаплиются грѣхъ за грѣкомъ, которые мы наследуемъ при рожденіи“²⁰⁾. Такимъ образомъ, грѣхъ, по Лютеру,—проникъ все существо человѣка и вошелъ въ самую его природу, какъ ея неотъемлемое свойство; „нашъ грѣхъ въ насъ—не дѣло или дѣйствіе, утверждаетъ онъ,—а природа и все существо“²¹⁾. вмѣстѣ съ тѣмъ, конечно, утратилась всякая способность къ добру, для которой не осталось никакого мѣста въ поврежденной и всецѣло испорченной природѣ; „личность, природа и все существо наше повреждены паденіемъ Адама; поэтому ни одно дѣло въ насъ не можетъ быть добрымъ, пока природа и личное существо не будутъ измѣнены и обновлены“²²⁾. Искушение Христа не возвратило этой утраченной способности. Человѣкъ, хотя бы и оправданный, продолжаетъ оставаться все въ

¹⁹⁾ Opp. lat. Jen. I. 522. Comm. in Galat. Frencof. 1543. f. 122. a.

²⁰⁾ L. W. Walch. Ausg. X. 1342. VII. 1603.

²¹⁾ Ib. XI. 2798.

²²⁾ Ib. 395.

той же зараненной атмосферѣ, съ прежней роковой и неизбежной наклонностью къ одному только грѣху. Онъ такъ крѣпко запертъ въ этомъ заколованномъ кругѣ, что съ необходимостью грѣшитъ въ каждомъ поступкѣ, въ каждомъ актѣ своей воли и въ каждый моментъ своей жизни. Если послѣ оправданія и возможны нѣкоторыя добрыя движенія, то они совершаются единственно при помощи благодати, притомъ съ неизбежною примѣсью грѣха.

Такимъ образомъ, собственная воля человѣка нисколько не можетъ содѣйствовать оправданію, которое совершается исключительно Богомъ. Она является здѣсь въ совершенно пассивной роли и, если проявляетъ когда нѣкоторую самодѣятельность, то— всегда отрицательную, въ смыслѣ противодѣйствія руководящей ею благодати; только въ этомъ отношеніи ее можно назвать свободною. Человѣкъ, лишennyй всякаго активнаго участія въ дѣлѣ собственнаго спасенія, служитъ чисто страдательнымъ орудіемъ въ рунахъ Божіихъ и совершенно произвольно, автоматически направляется въ ту или другую сторону; въ этомъ случаѣ онъ является, по метафорическому сравненію Лютера, „солянымъ столбомъ, женою Лота, чурбаномъ и камнемъ, мертвою картиной, которая не употребляетъ въ дѣло ни рта, ни глазъ, ни ума, ни сердца“²³⁾. Поэтому совершенно напрасны и непроизводительны всѣ усилія человѣка заслужить оправданіе собственными дѣлами и жизнью; онъ никогда не въ силахъ измѣнить грѣховнаго склада своей испорченной природы, отравляющей ядомъ грѣха всякое его дѣло или желаніе, хотя бы оно и казалось безунизненнымъ. Лютеръ жестоко порицаетъ такую самодѣятельность, объявляетъ ее проклятымъ лицемѣриемъ и жалѣетъ только, что она прирождена всѣмъ людямъ. „Столь великіе и невыразимые ужасы, говоритъ онъ,—всѣ происходятъ отъ того, что проклятое лицемѣріе, которое врождено всѣмъ людямъ, не желаетъ быть оправданнымъ при помощи Божественной благодати, не желаетъ допустить, что человѣкъ сотворенъ Богомъ, хотя однакожь только Онъ—потинимый Творецъ, не хочетъ быть глиной и клеємъ, чтобы надъ нимъ работали и приготавлиали, но хочетъ само быть мастеромъ, работать и дѣйствовать“²⁴⁾.

²³⁾ L. W. Wittenb. Ausg. III. 162.

²⁴⁾ Ibid. I. 2.

При полномъ безсудіи и неспособности къ личнымъ заслугамъ человекъ всецѣло поручаетъ себя милосердію Божію и за слова вѣру даромъ получаетъ оправданіе, совершаемое за него Христомъ. Крестныя страданія Сына Божія съ избыткомъ окупилъ грѣхи всего человѣчества. Въ искупленіи Христосъ и человекъ какъ бы помѣнялись ролями. Христосъ совершилъ все то, что долженъ былъ исполнить грѣшный человекъ, и принявъ на Себя вмѣстѣ съ грѣхомъ наказаніе и гнѣвъ Божій, предназначенныя человеку. Лютеръ не стѣсняется въ этомъ случаѣ прямо и открыто называть Христа грѣшникомъ, превосходящимъ самыхъ отъявленныхъ чудовищъ порока. „Христосъ долженъ былъ сдѣлаться убійцей, проповѣдуетъ онъ;—въ цѣломъ мірѣ не было ни одного большаго убійцы, прелюбодѣя, вора, святотатца, богохульника, и если Онъ сдѣлался жертвою за грѣхи, то Онъ болѣе не невиненъ и не безгрѣшенъ, болѣе не Сынъ Божій, рожденный отъ Дѣвы Маріи, но величайшій грѣшникъ не потому, что Онъ Самъ совершилъ грѣхи, но потому, что Онъ имѣлъ и понесъ ихъ на Своемъ тѣлѣ“²⁵⁾. Такое грубое и цинически-богохульное представленіе могло сложиться лишь на томъ общемъ принципѣ, которымъ опредѣлялся характеръ всѣхъ вообще религіозныхъ воззрѣній Лютера. Онъ смотрѣлъ на христіанство и пожималъ его только съ одной стороны, въ контрастѣ съ воззрѣніями католицизма, именно какъ религію всепрощающаго и милостиваго Бога. Та же цѣль умиротворить и утѣшить запуганную совѣсть ясно видна и въ его христологіи. Ему хотѣлось какъ можно полнѣе и конкретнѣе раскрыть идею Христа-Примирителя, чтобы имѣть хотя софистическое основаніе для принципа нравственной невмѣняемости вѣрующаго; ради болѣе логической осязательности онъ предпочелъ поступиться даже нравственнымъ достоинствомъ и идеальной святостію Христа. Ему нужно было такъ или иначе очистить человека отъ всякой ответственности за его грѣхи, успокоить его робкую совѣсть и вынести юридическія гарантіи его спасенія. Естественно, что мысль невольно останавливалась на Христѣ и видѣла въ Немъ единственную свою опору. Одинъ только Христосъ могъ вынести на Своихъ Божественныхъ раменахъ всю неимѣримую тучу грѣховъ человѣче-

²⁵⁾ Opp. lat. Jen. IV. 89.

ства и вывести его изъ-подъ роковой ошачи. Въ интересахъ большаго самоуспокоенія слѣдовало какъ можно тѣснѣе сроднить Его съ грѣшнымъ человѣкомъ и живѣе сплотить грѣхъ съ Его святѣйшей природой. Этотъ своеобразный, предусмотрительный расчетъ ясно замѣтенъ въ ученіи Лютера; всюду проглядываетъ нескрываемое желаніе выгородить человѣка и обезпечить его будущность насчетъ нравственнаго идеальнаго величія Христа. „Грѣхъ, который сдѣлали я, ты, всѣ мы, утѣшаетъ Лютера, — настолько бываетъ собственнымъ грѣхомъ Христа, какъ будто Онъ Самъ совершилъ его“²⁶). Естественно, что дѣло не могло обойтись безъ натяжекъ и противорѣчій. Съ одной стороны, Лютеръ не имѣлъ духу признать Христа дѣйствительнымъ грѣшникомъ, субстанціонально причастнымъ грѣху, и видимо склонялся видѣть наши грѣхи присущими Ему только формально (formaliter). Съ этой точки зрѣнія онъ находилъ возможнымъ совмѣщать и примирять въ одной и той же личности Христа самыя противоположныя состоянія. Онъ по его воззрѣнію въ высшей степени праведенъ и такъ же грѣшенъ, въ высшей степени лжець и столь же правдивъ, въ высшей степени святъ и такъ же преступенъ²⁷). Но эта натянутая метафизика такъ же легко и свободно смѣняется въ представленіи Лютера другою, болѣе конкретною картиною. Онъ такъ близко освоился и сжился съ излюбленной идеей, что совершенно живо и реально представлялъ себѣ самое психическое состояніе Христа, мало чѣмъ отличающееся отъ состоянія дѣйствительнаго грѣшника и напоминающее келейную борьбу самого Лютера. Это картина внутренняго, психическаго міра страждущаго Христа поражаетъ своими рѣзкими штрихами. Основная фабула можетъ быть выражена въ слѣдующихъ чертахъ: „Христосъ находился въ положеніи, въ которомъ Онъ былъ оставленъ Богомъ, всякой Божественной благодатью, милосердіемъ, праведностью, всѣмъ Божественнымъ. Онъ избѣгалъ Бога и отвращался отъ Него, не надвѣялся ни на како спасеніе и утѣшеніе отъ Бога, предавался отчаянію, считалъ Бога непримиримымъ, видѣлъ только Божественный гнѣвъ и ни чего другаго; въ немъ возникло стремленіе къ богохульству, Онъ

²⁶) Comm. in Sel. Prancof. 1543. f. 238.

²⁷) Döllinger. «Die Reformation». Regensburg. 1848. В. III. 83.

говорялъ съ завистью и негодованіемъ на Бога, колебался между хвалою и хулою, страшился отпаденія отъ Бога, видѣлъ Себя похожимъ на преступника, былъ проклятъ и оставленъ Богомъ, чувствовалъ вѣчный гнѣвъ Божій, признавалъ себя на вѣки отвергнутымъ отъ Бога и переносилъ то, что переносятъ теперь осужденные²⁸⁾. Онъ сознавалъ, что Онъ проклятъ Богомъ, и испытывалъ всѣ ужасы встревоженной совѣсти, которая ощущала гнѣвъ Божественнаго гнѣва и вымышляла для себя всякія бѣдствія²⁹⁾. Словомъ, Христось по Лютеру долженъ былъ переживать всѣ фазисы того мучительнаго состоянія, которое свойственно тяжкому грѣшнику, и испытывать тотъ же страхъ и тревогу, которые Лютеръ перечувствовалъ на собственной совѣсти.

Между тѣмъ человѣкъ, передавши Христу свои грѣхи, получаетъ взаменъ Его святость и праведность, которыя вмѣняются ему чисто внѣшнимъ образомъ. Путемъ вѣры онъ усваиваетъ себѣ праведность Христа какъ-бы свою собственную, и вмѣстѣ съ тѣмъ тотчасъ оправдывается и становится участникомъ блаженству. „Наши противники, утверждаетъ Лютеръ, указываютъ другой путь къ праведности; да, они выдумываютъ совершенно другую праведность, если заключаютъ, что праведность—наше качество, а не вмѣненіе“³⁰⁾. Святость человѣка представляетъ нѣчто совершенно формальное; онъ такъ же грѣшенъ, какъ и прежде, его природа такъ же безсильна и разстроена, какъ и всегда; вся переменна его оправданнаго состоянія опредѣляется только внѣшнимъ, чисто юридическимъ участіемъ въ праведности Христа, которая распространяется на него совершенно наружнымъ образомъ, не касаясь и не улучшая самаго существа его нравственный природы. „Ради Христа, говоритъ Лютеръ, христіане справедливо называются бѣлыми, какъ снѣгъ, болѣе чистыми, чѣмъ солнце, луна и звѣзды. Но здѣсь должно тщательно замѣтить, что эта чистота не наша, но чужая чистота, потому что Господь Христось облечаетъ и украшаетъ насъ Своею чистотою и праведностію. Если-же ты желаешь посмотрѣть на христіанна внѣ чистоты

²⁸⁾ Dölling. III. 87.

²⁹⁾ Ib. 83.

³⁰⁾ Walch. Ausg. VI. 1900.

и праведности Господа Христа, каковъ онъ самъ по себѣ, то ты не только не найдешь въ немъ никакой чистоты, пусть онъ будетъ святъ, какъ ему угодно, но увидишь, что онъ черенъ и гадокъ почти такъ же, какъ самъ діаволь... не слѣдуетъ смотрѣть на человѣка, каковъ онъ самъ въ себѣ, но каковъ онъ въ Господѣ Христѣ. Но эта чистота, которую не мы сами надѣваемъ на себя, не наша, а чистота чужая, именно Господа Христа и Его святой крови, которою Онъ насъ очистилъ, облекъ и украсилъ“ ²¹⁾.

Человѣкъ оправданный отнюдь не долженъ смущаться сознаниемъ своего нравственнаго недостойнства; онъ долженъ довольствоваться однимъ формальнымъ правомъ на святость Христа и успокаивать волненія совѣсти очень простой и общедоступной логикой: „если я самъ по себѣ не благочестивъ, то благочестивъ Христосъ, если я не святъ, то Онъ святъ, если я не Божій слуга, то Онъ слуга Божій, если я не безъ заботъ и опасеній, то Онъ не заботится и не боится“ ²²⁾.

Этотъ чисто юридическій зачетъ человѣку Христовой праведности совершается Богомъ подъ исключительнымъ условіемъ вѣры. Эта послѣдняя служитъ единственнымъ фактомъ его оправданія и сама въ себѣ совершенно достаточна для того, чтобы обезпечить человѣку его участіе въ крестныхъ заслугахъ Христа. „Кто вѣруетъ и крестится, учить Лютеръ, тотъ долженъ быть спасенъ. Это, конечно, пріятная, радостная, утѣшительная вѣсть и по справедливости называется Евангеліемъ; ибо теперь ты слышишь, что словами *salvus erit*—отверзается небо, заключается адъ, отмѣняется законъ и божественный судъ, грѣхъ и смерть погребены, и весь міръ переносится на лоно жизни и спасенія, если только онъ желаетъ вѣровать этому. Кто теперь можетъ постичь эти два слова: вѣровать и быть спасеннымъ“ ²³⁾! „Ничто не спасаетъ, кромѣ вѣры, утверждаетъ онъ, ничто не осуждаетъ, кромѣ невѣрія“ ²⁴⁾.

Что касается добрыхъ дѣлъ, то для нихъ не оставлено ника-

²¹⁾ Walch. Ausg. V. 822. ff.

²²⁾ Ib. XI. 3051.

²³⁾ Walch. Ausg. XII. 193. XI. 1310.

²⁴⁾ Ib. XI. 1897.

кой роли и участія въ актѣ оправданія. Жизнь человѣка представлялась Лютеру чѣмъ-то совершенно безразличнымъ и стоящимъ внѣ всякаго живаго отношенія къ загробной судьбѣ его души. Въ его сочиненіяхъ можно встрѣчать очень энергичные воззванія, совѣты и даже угрозы, направленные противъ добрыхъ дѣлъ и очевидно рассчитанныя на то, чтобы усилить и упрочить предубѣжденіе противъ ихъ значенія. „Слушай ты, невѣрующій человѣкъ, убѣждаетъ онъ, если ты не желаешь спастись только вѣрою и крещеніемъ, подобно тому, какъ спаслись этимъ всѣ святые, а еще возиться съ своими дѣлами, то ты принадлежишь аду, хотя-бы ты молился и плакалъ до смерти“ ²⁵⁾ „Не соблазняйся ханжами; говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, которые презирають вѣру, поставляютъ твое спасеніе вдали отъ тебя и заставляютъ достигать его дѣлами. Нѣтъ, любезный человѣкъ! Оно внутри тебя уже все совершилось“ ²⁶⁾. Лютеръ видимо старался какъ можно болѣе обособить и изолировать вѣру отъ дѣлъ любви, ревниво оберегалъ ее отъ всякихъ католическихъ примѣсей и едва-ли не считалъ ее по самой природѣ враждебной понятію добрыхъ дѣлъ. „Если проповѣдуются, говоритъ онъ, дѣла, то уничтожается вѣра, наоборотъ—если научаютъ вѣрѣ, то должны быть уничтожены дѣла“ ²⁷⁾. „Вѣра такъ брезглива и чиста, поясняетъ Лютеръ, что не желаетъ имѣть дѣлъ и не обращаетъ на нихъ вниманія; она желаетъ только Господа“ ²⁸⁾. Католическая тенденція, связывавшая съ дѣлами понятіе личной заслуги передъ Богомъ, въ высшей степени претидла Лютеру и по контрасту выродилась въ прямое отрицаніе всякаго ихъ значенія подлѣ вѣры. Они, по мнѣнію Лютера, не оказываютъ никакого, даже малѣйшаго содѣйствія оправданію и освященію человѣка, во первыхъ потому, что въ противномъ случаѣ смерть Христова была бы бесполезна, во вторыхъ потому, что тогда человѣкъ загордился бы, сталъ хвастаться, превозносить самого себя и сомнѣваться въ могуществѣ Божіей благодати, втретьихъ потому, что посредствомъ добрыхъ дѣлъ

²⁵⁾ Citirt in Steiner's: *Statius continuatus*. p. 160.

²⁶⁾ *Walch. Ausg.* XII. 184.

²⁷⁾ *Ien. Ausg.* 1585. II. 476.

²⁸⁾ *Luther's angedruckte Predigten herausg. von Haecck.* S. 48. 52. 72.

ночь бы снастихъ и язычникъ, и іудей, и невѣрующій, наконецъ потому, что „еслибы наши дѣла были полезны или необходимы для спасенія, то отсюда слѣдовало бы, что мы непрерывно должны дѣлать добрыя дѣла и оказывать благодѣнія, что однако невозможно“³⁷⁾.

Такимъ образомъ, все дѣло — исключительно въ вѣрѣ; она составляетъ единственное личное достоинство человѣка, имѣющее цѣну въ очахъ Божиихъ и дѣлающее его правоспособнымъ къ благодатному освященію чрезъ вмѣненіе Христовой праведности. Къ специфическимъ свойствамъ оправдывающей вѣры по теоріи Лютера принадлежитъ живая и твердая увѣренность человѣка въ томъ, что онъ обладаетъ дѣйствительнымъ отпущеніемъ грѣховъ, несомнѣнною праведностью, словомъ, — всѣми преимуществами, которыя относятся къ понятію оправданія. „Вѣра отнюдь не можетъ быть вѣрою тамъ, утверждаетъ Лютеръ, гдѣ нѣтъ живой и несомнѣнной увѣренности, въ силу которой человѣкъ вполне убѣжденъ въ томъ, что онъ угоденъ Богу, что у него есть Богъ, который благоволитъ ему, уступаетъ ему во всемъ, что онъ дѣлаетъ и предпринимаетъ, или, что Богъ милостивъ къ нему въ добрѣ и прощаетъ во злѣ“³⁸⁾. Главное искусство и упражненіе христіанина и должно состоять именно въ томъ, чтобы воспитать въ себѣ эту увѣренность и разъ навсегда обезпечить себя отъ всякихъ сомнѣній насчетъ своего оправданія. Лютеръ тѣмъ болѣе находилъ нужнымъ настаивать на этой мысли, что такая абсолютная увѣренность въ дѣйствительности плохо мирилась и уживалась съ невольнымъ унаследованнымъ сознаніемъ нравственнаго недостойнства. „Каждый пусть прилежно приучаетъ себя къ тому, убѣждаетъ онъ, чтобы признавать за несомнѣнное то, что онъ находится въ милости у Бога и что его личность и дѣла угодны нашему Господу Богу. Если же онъ чувствуетъ, что сердце его еще колеблется и сомнѣвается, то пусть онъ упражняется въ вѣрѣ, борется и сражается противъ сомнѣнія и старается достичь того, чтобы оно было вполне увѣреннымъ и могло сказать: теперь я подлинно знаю и увѣренъ, что я приятенъ Богу и на-

³⁷⁾ Dalling. III. 91.

³⁸⁾ Walch. Aug. IV. 1069.

хожусь у Него въ милости, что я имѣю Св. Духа, не ради моей дѣятельности и добродѣтелей, но ради Христа, который для насъ подчинилъ себя закону и понесъ грѣхи міра; въ Него вѣрую я“⁴¹⁾). Лютеръ неоднократно въ самыхъ рѣзкихъ и язвительныхъ выраженіяхъ порицалъ католичество, которое вмѣсто того, чтобы поощрять такую отрадную и утѣшительную увѣренность, напротивъ располагало сердце къ самому безысходному сомнѣнію; такое ригористическое воззрѣніе онъ рѣшительно называлъ „осужденнымъ, постыднымъ и сатанинскимъ“⁴²⁾). Въ противобѣдѣ католицизму онъ категорически утверждалъ, что нѣтъ ни одного большаго грѣха, чѣмъ невѣріе и сомнѣніе въ своемъ оправданіи; это и есть грѣхъ противъ Святаго Духа. „Нѣтъ ни одного большаго грѣха, увѣряеть Лютеръ, чѣмъ невѣріе въ членъ объ отпущеніи грѣховъ, и этотъ грѣхъ называется грѣхомъ противъ Духа Святаго, который усиливаетъ и дѣлаетъ непростительными на вѣчное время всѣ другіе грѣхи“⁴³⁾). Это требованіе безусловной личной увѣренности въ оправданіи казалось Лютеру такой несомнѣнной аксіомой и такимъ неопровержимымъ догматомъ истиннаго христіанства, что онъ даже рекомендовалъ эту идею въ качествѣ критерія для отличія чистаго ученія отъ ложной проповѣди⁴⁴⁾).

Такимъ образомъ, какъ предварительныя обязанности чело-вѣка, условливающія его оправданіе, такъ и послѣдующія—сводятся къ одной вѣрѣ, которая опредѣляетъ собою всю дѣль и смыслъ его жизни. Она одна управляетъ всѣмъ ходомъ оправданія, не справляясь съ нравственной личностью чело-вѣка, и исключаетъ всякую необходимость и даже возможность какихъ-либо другихъ заслугъ.

Нравственный законъ со всеицъ своими требованіями уже не имѣетъ никакой обязательной силы для вѣрующаго, потому что, „если я вѣрую во Христа, говоритъ Лютеръ, то я исполняю законъ; онъ не можетъ обвинять меня, потому что я побѣдилъ его, и не въ силахъ удержать меня“⁴⁵⁾). Такъ образовавшая у

⁴¹⁾ Walch. Aug. VIII. 2404.

⁴²⁾ Ib. XI. 878. XII. 718.

⁴³⁾ Ien. Aug. 1590. I. 64.

⁴⁴⁾ Walch. Aug. VIII. 346.

⁴⁵⁾ Altenb. Aug. V. 625.

ного понятіе о благочестіи, которое, состоя только въ вѣрѣ, не имѣетъ ничего общаго съ любовью и ея дѣлами. Вѣра сама по себѣ дѣлаетъ человека благочестивымъ и избавляетъ его отъ безполезныхъ и непосильныхъ стѣсненій морали. „Такъ нашъ дѣла, утверждаетъ Лютеръ, не дѣлаютъ никого благочестивымъ, то очевидно, что только вѣра по благодати чрезъ Христа и Его слово дѣлаетъ личность достаточно благочестивою и святою, и что никакое дѣло, никакая заповѣдь не необходимы человеку для спасенія; онъ свободенъ отъ всего и дѣлаетъ съ полною свободою все, что дѣлаетъ, не для того, чтобы снискать этимъ свою пользу и святость, потому что онъ уже насыщенъ и освященъ своею вѣрою и Божьею благодатию, но дѣлаетъ добрыя дѣла, чтобы угодить Богу“ ⁴⁶⁾. Такое отрицательное отношеніе къ нравственнымъ задачамъ и обязанностямъ человека, очевидно, находится въ тѣсной генетической связи съ общимъ, основнымъ положеніемъ Лютера, что Христосъ совершилъ все, что долженъ былъ исполнить грѣшный человекъ, и даромъ вмѣняетъ ему Свою праведность. Эта связь видна и въ словахъ самого Лютера: „Христосъ, нашъ побѣдитель, объявляетъ оцъ, все исполнилъ, такъ что намъ при этомъ не нужно ни исправлять грѣха, ни побѣждать діавола, ни одолевать смерти, все это уже невложено. А то, что мы теперь еще претерпѣваемъ и съ чѣмъ боремся, это не есть настоящая борьба, а награда или часть славы за ту побѣду. Я (говорилъ Христосъ) уже исполнилъ это, только вы принимайте это и пользуйтесь побѣдой, чтобы цѣль, прославлять и быть добрыми людьми“ ⁴⁷⁾.

Словомъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда выступалъ на видъ вопросъ, необходимы ли добрыя дѣла для спасенія человека и стоять ли они въ какомъ-нибудь отношеніи къ его достоинству предъ Богомъ, Лютеръ согласно съ общимъ строемъ и принципомъ системы долженъ былъ отвѣчать рѣшительнымъ отрицаніемъ. Для него вся сущность человѣческаго оправданія и блаженства представляетъ какой-то строго замкнутый кругъ, въ которому принадлежатъ только чудеса, внѣшняя человеку праведность, и изъ котораго должно быть удалено все, что вредо-

⁴⁶⁾ Walch. Ausg. XIX. 1226.

⁴⁷⁾ Ien. Ausg. 1598. VII. 217.

дѣтъ подѣ понятія закона, дѣла, любви къ Богу и ближнимъ. Каждая попытка понимать и трактовать дѣла челоуѣка въ качествѣ условій его будущаго блаженства должна была представиться Лютеру преступнымъ посягательствомъ на честь и заслугу Христа. Челоуѣкъ, обезпеченный вѣроу, можетъ считать себя у дѣла своего призванія; его спасеніе совершенно гарантировано и имѣетъ за себя вѣрное и надежное ручательство. Поэтому коль скоро челоуѣкъ имѣетъ вѣру, отъ него уже не требуется никакой дальнѣйшей борьбы и никакого напряженія воли, потому что все исполнено и заранѣе окуплено вѣроу. Она безповоротно рѣшаетъ участь челоуѣка, не оставляя никакого значенія за послѣдующей нравственной его жизнью. „Ни одно дѣло, утверждаетъ Лютеръ, не бываетъ настолько злымъ, чтобы могло осудить челоуѣка, и ни одно—такъ добрымъ, чтобы спасти его, но только вѣра спасаетъ и невѣріе осуждаетъ“⁴⁰⁾.

По естественному, логическому ходу мыслей являлся прямой выводъ, что невѣріе—это единственный грѣхъ, отвѣтственный для челоуѣка. Лютеръ дѣйствительно ясно сформулировалъ такое послѣдовательное заключеніе: „Христосъ такъ установилъ и распредѣлилъ дѣла, говоритъ онъ, что не должно быть бога одного грѣха, именно невѣрія“⁴¹⁾. Было бы ошибочно толковать это смѣлое положеніе въ томъ смыслѣ, что вѣрующій фактически свободенъ отъ всякаго грѣха и не причастенъ никакимъ порочнымъ движеніямъ воли. Напротивъ, челоуѣкъ оправданный остается по прежнему существомъ безусловно грѣховнымъ и нисколько не обезпеченъ даже отъ самыхъ тяжкихъ пороковъ, но ради своей вѣры онъ пользуется исключительной привилегіей невѣнчанности; вѣра освобождаетъ его отъ всякой отвѣтственности предъ Богомъ и игнорируетъ самыя рѣзкія и грубыя уклоненія отъ закона, дѣлая ихъ безнаказанными. Счастливан и удивительная особенность вѣры состоитъ именно въ томъ, что она совершенно парализуетъ силу грѣха и дѣлаетъ его безвреднымъ; она является какъ-бы спасительнымъ противо-вѣдцемъ, предупреждающимъ гибельныя послѣдствія грѣха. „Учъ вѣрующаго, говоритъ Лютеръ, есть столь же великіе грѣхи, и

⁴⁰⁾ Walch. Ausg. XI. 1897.

⁴¹⁾ Leipz. Ausg. VII. 587.

какъ и у невѣрующаго, но вѣрующему они прощаются и не вмѣняются, а невѣрующему зачисляются и вмѣняются; слѣдовательно, вѣрующему прощается тотъ грѣхъ, который для невѣрующаго есть грѣхъ смертный; не въ томъ дѣло, что ради грѣховъ въ нихъ самихъ есть различіе и грѣхи вѣрующаго меньше и незначительнѣе, чѣмъ грѣхи невѣрующаго, но въ томъ, что есть разница въ самыхъ личностяхъ; ибо вѣрующій чрезъ вѣру увѣренъ въ томъ, что его грѣхи прощаются ради Христа, потому что Христосъ предалъ себя для этого. Посему, хотя онъ имѣетъ грѣхъ, однако вмѣстѣ съ тѣмъ онъ, остается благочестивымъ человѣкомъ, а невѣрующій, напротивъ, остается нечестивымъ. Истинная мудрость и утѣшеніе благочестивыхъ состоитъ въ томъ, что они знаютъ, что хотя они имѣютъ и совершаютъ грѣхи, однако эти послѣдніе не вмѣняются имъ ради ихъ вѣры во Христа⁵⁰⁾. „Вѣра есть нѣчто такое, продолжаетъ онъ, что тамъ, гдѣ она есть, никакой грѣхъ не можетъ причинять вреда. Святой или вѣрующій человѣкъ хотя и ощущаетъ въ себѣ грѣхи, однако они ради его вѣры не вмѣняются ему“⁵¹⁾. „Безъ сомнѣнія, повторяетъ онъ въ другомъ мѣстѣ,—грѣхъ дѣйствуетъ въ оправданномъ человѣкѣ, но онъ не вмѣняется намъ и, такимъ образомъ, наши грѣхи—не грѣхи“⁵²⁾. Даже самыя тяжкіе и грубые грѣхи, извѣстные подъ именемъ смертныхъ, по теоріи Лютера могли находить свое извиненіе въ человѣческой слабости и рассчитывать на зачетъ и удовлетвореніе въ вѣрѣ⁵³⁾.

Оправданіе человѣка не терпитъ никакого ущерба и въ томъ случаѣ, если онъ съ ропотомъ и негодованіемъ отиоется къ Самому Богу; все это прощается ему ради одной вѣры. „Человѣкъ-христіанинъ, утверждаетъ Лютеръ,—бываетъ въ одно и то же время и праведникомъ и грѣшникомъ, любитъ Бога и молится Ему и вмѣстѣ съ тѣмъ негодуетъ и ропщетъ на Него“⁵⁴⁾. Словомъ при вѣрѣ всѣ дѣла совершенно равны, безразличны и

⁵⁰⁾ Walch. Ausg. VIII. 2730.

⁵¹⁾ Ib. XII. 1828.

⁵²⁾ Comm. in Sal. Francof. 1543. f. 118.

⁵³⁾ Dölling. III. 124.

⁵⁴⁾ Walch. Ausg. VIII. 2054.

имѣють одинаковое достоинство предъ Богомъ. Общепринятая классификація, опредѣляющая различіе между дѣлами по ихъ нравственному качеству, сохраняетъ смыслъ только въ человѣческомъ сужденіи и не имѣетъ значенія въ вопросѣ объ оправданіи; вѣра сглаживаетъ всякое качественное ихъ подраздѣленіе и уничтожаетъ самую возможность такой или иной сравнительной оцѣнки. „Богъ не спрашиваетъ, говоритъ Лютеръ, сколько и сколь великія дѣла мы совершаемъ, но сколь велика вѣра; между дѣлами нѣтъ никакого различія, всѣ одинаковы предъ Богомъ... Язычники судятъ по дѣламъ, а христіане должны судить по вѣрѣ: если вѣра велика, то и дѣла также велики, а если она мала, то также малы и дѣла. Какова вѣра, таковы и дѣла, не иначе“⁵⁵). „При этой вѣрѣ, разъясняетъ онъ въ другой разъ, — всѣ дѣла бываютъ равными, уничтожается всякое различіе въ дѣлахъ, будутъ ли онѣ велики или малыми, краткими или продолжительными, будетъ ли ихъ много или мало; дѣла пріятны не ради ихъ самихъ, но ради вѣры, которая единою и безразличною находится, живетъ и дѣйствуетъ во всѣхъ дѣлахъ, какъ бы многочисленны и разнообразны они ни были“⁵⁶). Такимъ образомъ, дѣла по Лютеру утрачиваютъ всякое самобытное, качественно-юридическое значеніе и, если могутъ быть предметомъ сужденій, ато не со стороны своего объективнаго достоинства, а единственно по отношенію къ самой личности дѣлающаго. Если человѣкъ вѣруетъ и оправданъ, то и всѣ его дѣла должны быть угодны Богу, въ противномъ же случаѣ, все, чтобы онъ ни дѣлалъ, остается грѣхомъ, какъ бы ни казалось это прекраснымъ ему самому и всему міру. Во всякомъ случаѣ, нравственная жизнь человѣка и его дѣла по своему пассивному и безучастному отношенію къ акту оправданія никакимъ образомъ не могутъ и не должны служить масштабомъ его праведности; она сообщается человѣку безъ добрыхъ дѣлъ и не нуждается въ нихъ для своего пребыванія.

Но Лютеръ не ограничился положеніемъ о бесполезности добрыхъ дѣлъ и зашелъ еще дальше. Въ своемъ стремленіи какъ можно глубже и яснѣе внушить послѣдователямъ прекубженіе

⁵⁵) Eisleb. Ausg. I. 161. a.

⁵⁶) Walch. Ausg. X, 1570.

противъ дѣлъ и ихъ католическаго смысла, онъ незамѣтно пришелъ къ самымъ крайнимъ и соблазнительнымъ выводамъ. Нерѣдко онъ прямо проповѣдывалъ, что добрыя дѣла вредятъ и мѣшаютъ спасенію и скорѣе способны привести человека къ гибели. „Тѣ, которые съ безпокойствомъ утруждаютъ себя дѣлами, увѣряетъ Лютеръ,—созидаютъ для себя большое препятствіе и только съ трудомъ могутъ быть приведены къ благодати, потому что душа и совѣсть, занимаясь дѣлами, не дѣлаютъ ничего другаго, какъ только упражняются въ недовѣрїи къ Богу, и чѣмъ болѣе они стараются, тѣмъ сильнѣе бываетъ въ нихъ то настроеніе духа, при которомъ они не довѣряютъ Богу и полагаются на свои собственные дѣла. Блудница никогда не дѣлаетъ этого, продолжаетъ онъ,—потому что, живя среди явныхъ, тяжкихъ грѣховъ, она всегда имѣетъ душу уязвленную сознаниемъ грѣховъ, она не имѣетъ также никакихъ заслугъ или добрыхъ дѣлъ, на которыя бы она могла положиться, и такимъ образомъ, она спасается легче, чѣмъ какой-либо праведникъ, потому что послѣднему препятствуютъ стремиться къ благодати его собственные дѣла“⁵⁷⁾. „Такъ какъ оправданіе вѣрующихъ въ Богъ, говорить онъ еще раньше,—а ихъ грѣхи явны въ нихъ самихъ, то никто не осуждается, какъ только праведные, а грѣшники и блудницы получаютъ вѣчное блаженство“⁵⁸⁾. Несмотря на всю поражающую парадоксальность такого вывода, Лютеръ находилъ возможнымъ развивать и защищать его съ упорной настойчивостью, достойной лучшей цѣли. Хорошая жизнь казалась ему самымъ опаснымъ соблазномъ, отвлекающимъ человека отъ всецѣлой и безусловной надежды на Бога и невольно располагающимъ къ мысли о личной заслугѣ; она представлялась ему какъ бы тормазомъ, задерживающимъ истинное развитіе христіанина и затрудняющимъ успѣхъ его спасенія. Вообще, желаніе святости и добрыхъ дѣлъ онъ любилъ изображать какъ стремленіе совершенно испорченной человѣческой природы и какъ несомнѣнное дѣло самаго сатаны, разставляющаго этимъ путемъ свои сѣти. „Діаволь не можетъ ничего другаго, утверждаетъ Лютеръ,—кромѣ того, что научаетъ добрымъ дѣламъ... Поэтому, отличайте

⁵⁷⁾ Opp. lat. Jen. III, 353, b.

⁵⁸⁾ Bei Loscher, I, 335.

жизни или дѣла отъ слова, чтобы вамъ не увлечься словомъ Божиимъ къ добрымъ дѣламъ“⁸⁹⁾. Неудивительно, что при такомъ своеобразномъ воззрѣніи на дѣла, усматривающемъ въ нихъ опасный элементъ невѣрія и явные слѣды сатанинскихъ козней, Лютеръ имѣлъ смѣлость открыто высказываться въ такомъ смыслѣ, что грѣшникъ имѣетъ больше преимуществъ и шансовъ на спасеніе, нежели праведникъ. Обремененный спасительнымъ сознаниемъ своего нравственнаго ничтожества и чувствуя всю тяжесть своихъ грѣховъ, онъ невольно и тѣмъ легче обращаетъ свой взоръ на небо и только оттуда ждетъ незаслуженной милости; для него нѣтъ другой надежды, какъ только на Бога,—и это лучший и самый надежный устой для его вѣры; „жизнь святыхъ, категорически утверждаетъ Лютеръ, въ десять разъ вреднѣе, опаснѣе и соблазнительнѣе, нежели жизнь нечестивыхъ“⁹⁰⁾. „Поэтому я считаю вѣрною нѣмецкую пословицу, говорить онъ, что скорѣе съ висѣлицы, чѣмъ съ церковнаго двора возносятся на небо, потому что первые не привыкли недоувѣрять милости Христовой“⁹¹⁾.

Исходя изъ общей основной мысли, что человекъ посредствомъ вѣры получаетъ праведность Христа и пользуется ею, какъ своей неотъемлемой собственностью, Лютеръ прямо и рѣшительно требовалъ, чтобы каждый человекъ считалъ и называлъ себя святымъ. Какъ бы ни были тяжки и многочисленны его грѣхи, онъ ни въ какомъ случаѣ не долженъ смущаться удручающимъ сознаниемъ своего недостойнства, но всегда обращаться мысленно ко Христу и созерцать въ Немъ свою святость. „Кровію Христа всѣ мы вмѣстѣ очищены отъ грѣховъ, учитъ Лютеръ,—и причастны небеснымъ благамъ; слѣдовательно, если это несомнѣнно, мы такъ же святы, какъ Марія и другіе святые, какъ бы велики они ни были, если только мы вѣруемъ во Христа“⁹²⁾. Сомнѣніе въ личной святости представлялось ему какъ бы кощунственнымъ оскорбленіемъ Самого Христа, навлекающимъ Божественный гнѣвъ и кару. „Всѣ мы святы,

⁸⁹⁾ Walch. Ausg. III, 1123.

⁹⁰⁾ Walch. Ausg. XI, 455.

⁹¹⁾ Ibid. VI, 548.

⁹²⁾ Ibid. XI, 3144.

высказывался онъ еще энергичнѣе, — и потому промолкъ тотъ, кто не называетъ себя святымъ; ибо если ты вѣруешь въ слова Христа: восхожу до Отца Моему, — то ты такъ же святъ, какъ св. Петръ и всѣ другіе святые. Повтому, если ты не говоришь: я имѣю такъ же много во Христѣ, какъ и св. Петръ и такіе святъ, какъ св. Павелъ, то ты неблагодаренъ своему Господу Христу“⁶³⁾. „Было бы великимъ безчестіемъ и позоромъ для Бога, настаиваетъ онъ, — еслибы христіанствъ пожелалъ отрицать то, что онъ святъ“⁶⁴⁾. Эта увѣренность въ собственной святости представлялась Лютеру столь существенно необходимой — и нравственно и логически, что всякое сомнѣніе и нерѣшительность въ отношеніи этого пункта онъ готовъ былъ отождествлять съ полнымъ религіознымъ невѣріемъ; безъ нея самое христіанство казалось ему невысказаннымъ, и отрицать свою святость по его логикѣ значило тоже, что отрицать свое крещеніе и самую тайну искупленія. „Кто боится признаваться, говорить онъ, — и похваляться тѣмъ, что онъ святъ и оправданъ, а всегда жадуется, что онъ бѣдный грѣшникъ, тотъ дѣлаетъ тоже, какъ еслибы онъ говорилъ: я не вѣрую, что Христосъ умеръ за меня и что я крещенъ, и что кровь Христа очистила меня и могла очистить, я не вѣрую ни одному слову изъ того, что все Писаніе говоритъ о Христѣ“⁶⁵⁾; „мы не должны сомнѣваться въ томъ, что мы святые, подобно тому, какъ ты не долженъ сомнѣваться въ томъ, что ты крещенъ и за тебя пролита кровь Христова“⁶⁶⁾. При такомъ исключительномъ взглядѣ на святость, какъ на общее состояніе всѣхъ вѣрующихъ, для него казалось страннымъ и нелѣпымъ вѣковое установившееся понятіе церкви о святыхъ, какъ о людяхъ особаго порядка и съ преимущественными достоинствами, возвышающими ихъ надъ прочей массой христіанскаго общества; для него не существовало никакихъ степеней и категорій для различенія вѣрующихъ. Человѣкъ самъ по себѣ безусловно грѣшенъ и только за вѣру получаетъ святость Христа; слѣдовательно, всѣ люди равны и между вѣрую-

⁶³⁾ Ibid. XII, 1803.

⁶⁴⁾ Ibid. 476.

⁶⁵⁾ Walch. Ausg. V, 1795.

⁶⁶⁾ Dolling. III, 133.

идеи не мощета и не должно существовать никакого различія не достоинствамъ; вѣра сглаживаетъ всякую индивидуальную разность между христіанами и не оставляетъ мѣста для сужденія о какихъ-либо особенностяхъ и преимуществахъ ихъ значенія. „Поэтому, нужно оставить, говоритъ Лютеръ,—прежнюю ошибку и вымышленное заблужденіе—называть по человѣческому обычаю святыми Петра и Павла и думать, что они не имѣли никакого грѣха, потому что они были грѣшны, какъ и другіе люди, а только Богъ святъ. Мы называемъ всѣхъ вѣрующихъ святыми потому, что Богъ освятился за насъ и даровалъ намъ Свою святость, такъ что между людьми нѣтъ никакого различія; всѣ мы грѣшны и бываемъ святы только чрезъ Христа“⁶⁷⁾. „Разбойникъ, распятый по правую сторону креста, разъясняетъ оиъ,—такъ же святъ во Христѣ, какъ и св. Петръ, и нѣтъ никакой важности въ томъ, что св. Петръ и Павелъ совершили большія дѣла, чѣмъ разбойникъ, я или тѣ; мы съ обѣихъ сторонъ по природѣ грѣшники и нуждаемся въ благодати и милости Божіей. Хотя нѣкоторые святыя менѣе совершали внѣшнихъ, грубыхъ грѣховъ, однако всѣ они, также и апостолы, часто ощущали въ своемъ сердцѣ дерзость, скуку, мысль объ отчаяніи, отверженіе отъ Бога и другіе недобрые недостатки человѣческой слабости, такъ что въ людяхъ нельзя видѣть и находить ничего святаго, ничего добраго“⁶⁸⁾. Такимъ образомъ, вѣра дѣлаетъ всѣхъ людей равными и каждый вѣрующій долженъ смѣло и настойчиво величать себя святымъ.

Правда, Лютеръ соглашался, что для человѣка грѣшнаго очень трудно освоиться съ такимъ непривычнымъ сознаниемъ и откровенно высказалъ, что онъ самъ еще не можетъ достаточно увѣрить себя въ собственной праведности; „я все еще обучаюся этому, говоритъ онъ,—потому что очень трудно грѣшнику говорить: я имѣю на небѣ мѣсто возлѣ св. Петра; при всемъ томъ мы должны восхвалять и прославлять эту святость“⁶⁹⁾. Въ этомъ и состоитъ главное упражненіе и истинная зрѣлость христіанина,—чтобы совершенно отрѣшиться отъ всякаго отношенія

⁶⁷⁾ Walch. Ausg. V, 724.

⁶⁸⁾ Walch. Ausg. V, 725.

⁶⁹⁾ Ibid. XXII, 848, ff.

къ нравственному закону и по возможности усвоить себѣ безразличный взглядъ на всю нравственную сторону жизни. Человѣкъ долженъ убѣдить себя разъ навсегда, что его святость вышнана чисто вышнимъ образомъ, что она находится внѣ всякой органической связи съ его нравственнымъ міромъ и потому не терпитъ никакого ущерба отъ соприкосновения съ его грѣховностью; она можетъ легко и удобно совмѣщаться съ его порочной природой, не тускнѣетъ и не исчезаетъ подъ дѣйствіемъ злой воли.

Въ преподаваніи и въ подтвержденіи такой теоріи у него явилось ученіе о скрытой праведности. Праведность по его системѣ не представляетъ какого-нибудь ощутительнаго и замѣтнаго состоянія; она скрыта и таинственно замкнута въ глубинахъ человеческого духа, ничѣмъ не проявляетъ себя наружнымъ образомъ и остается безызвѣстною для самого человѣка. Напрасно поэтому было бы беспокоиться о своей жизни и видѣть въ своихъ грѣхахъ поводы къ сомнѣнію относительно святости; она не исключаетъ собою порочныхъ движеній воли, но, скрываясь за ними, является какъ бы замаскированной и неузнаваемою даже для внутренняго сознанія. Въ этомъ своеобразномъ, таинственномъ свойствѣ праведности Лютеръ не безъ основанія видѣлъ большое утѣшеніе для тревожной совѣсти и усердно старался выставить его на видъ своимъ послѣдователямъ. „Любезный братъ, увѣщаетъ онъ, — ты охотно желалъ бы имѣть такую праведность, которая давала бы чувствовать себя, чтобы ты имѣлъ вслѣдствіе этого радость и утѣшеніе, подобно тому, какъ грѣхъ даетъ себя чувствовать и причиняетъ печаль, страхъ и уныніе. Между тѣмъ изъ этого ничего не происходитъ, но ты старайся о томъ, чтобы твоя праведность, которую ты имѣешь въ надеждѣ и которая еще скрыта, превосходила грѣхъ, который ты ощущаешь, и знай, что это не такая праведность, которая позволяетъ себя видѣть и чувствовать, но должно надѣяться, что въ свое время она обнаружится. Поэтому, ты не долженъ руководствоваться чувствомъ грѣха, которое тебя устрашаетъ и опечаливаетъ, но общаиенъ и ученіемъ вѣры, по которому Христосъ общаетъ тебѣ, что Онъ—вѣчная совершенная твоя праведность⁷⁰⁾. Не имѣя возможности ощущать и чувствовать

⁷⁰⁾ Walch. Ausg. VIII. 2621.

свою святость замѣтнымъ образомъ, человекъ и не долженъ стараться проверять ее на дѣлѣ, а долженъ просто и теоретически вѣрить, что она въ немъ пребываетъ. „Ты долженъ, говорить Лютеръ, — не чувствовать, что ты имѣешь праведность, но вѣрить, и если ты не вѣришь, что имѣешь праведность, то наносишь ужаснѣйшую обиду и оскорбленіе Христу“⁷¹⁾. „Не вѣдь я, говоришь ты, не чувствую, или очень слабо чувствую, что имѣю праведность. Что же? Развѣ ты долженъ чувствовать это? Вѣровать ты долженъ, а не чувствовать, потому что она (праведность) духовна и неуловима; она не позволяетъ себя ощущать, но желаетъ, чтобы въ нее вѣровали, и если ты не вѣруешь, что ты оправданъ, то сильно поносишь и хулишь Христа“⁷²⁾. Лютеръ усиленно настаивалъ на этомъ пунктѣ своей системы, очевидно имѣя въ виду всю важность его значенія, какъ успокоительнаго средства противъ застарѣлой впечатлительности совѣсти. Онъ не безъ основанія рассчитывалъ, что это ученіе въ связи съ общимъ утѣшительнымъ характеромъ системы должно еще болѣе поднять самоувѣренность человека и ослабить его укоренившуюся привычку къ самообвиненію и беспокойству о своихъ грѣхахъ. Эта вѣчная, хроническая тревога совѣсти и постоянное, напряженное чувство грѣховности, искусственно поддерживаемое въ католицизмѣ, представлялись Лютеру величайшимъ и всеобщимъ зломъ, противъ котораго слѣдовало направить главныя силы; не нравственное улучшение и освобожденіе отъ грѣховъ, а только увѣренность въ прощеніи и спасеніи составляетъ основной фактъ всей религіи, которому должно подчинять все остальное. Онъ глубоко возмущался непониманіемъ этого кореннаго начала христіанской этики и не разъ высказывалъ рѣзкое негодованіе противъ католичества, воспитавшаго своихъ духовныхъ дѣтей въ ложныхъ, рутинныхъ понятіяхъ морали. Онъ напрягалъ всѣ усилія, чтобы искоренить это гибельное зло, внесенное католицизмомъ, и по возможности обновить все нравственное міровоззрѣніе человечества. Не ограничиваясь однимъ теоретическимъ, рационально-богословскимъ раскрытіемъ излюбленной темы, которая выступаетъ едва

⁷¹⁾ Comm. in Gal. ed. Irmischer. II. 319.

⁷²⁾ Angeführt von Neumeister Lehre vom Glauben. S. 74.

ли не на всѣхъ пунктахъ его системы, онъ былъ не менѣе щедръ и плодovitъ на разные практическіе совѣты, направленные противъ этого главнаго, вѣковаго недоразумѣнія—привычнаго безпокойства о грѣхахъ. Общая мысль, которая замѣтно проходить чрезъ весь рядъ подобныхъ наставленій, сводится къ тому, что человѣкъ долженъ упорно и систематически насилловать свою безпокойную совѣсть и искусственно притулять ея природную чувствительность посредствомъ постоянныхъ упражненій мысли на представленіи Христа, Его всемірныхъ заслугъ и Его же даровой, безусловной святости. Истинное искусство и совершенство христіанина въ томъ и состоитъ, чтобы при всякой непроизвольной тревогѣ совѣсти всякій грѣхъ, всякое зло мысленно переносить на Христа и обратно—со Христа на себя Его святость. Такимъ образомъ, внутренній міръ человѣка по Лютеру, долженъ представлять какъ бы постоянную сцену, гдѣ происходятъ бравурные діалоги и споры между умомъ и совѣстью. Непоколебимая настойчивость и упорство—самая лучшая защита въ этой внутренней, междуособной борьбѣ. „Если тебя обвиняетъ сознание грѣховъ, научаетъ Лютеръ, — если оно выставляетъ тебѣ на видъ гнѣвъ всякій, то ты не долженъ соглашаться съ этимъ, но вопреки своему сознанію и чувству долженъ думать, что Богъ не гнѣвается на тебя и ты не осужденъ, ибо Св. Писаніе учитъ, что царство Христово внѣ чувства“²³⁾.

Въ качествѣ утѣшительнаго цѣлебнаго средства Лютеръ нерѣдко рекомендуетъ также методъ—всѣ упреки совѣсти, всѣ опасенія и безпокойства по поводу продолжающихся пороковъ относить на счетъ діавола и разсматривать какъ его искусительныя возни. Къ числу этихъ діавольскихъ хитростей онъ относитъ между прочимъ то, что сатана самыя незначительныя вещи обращаетъ въ тяжкіе грѣхи и мучаетъ ими совѣсть. Въ этомъ отношеніи лютеране находятся въ исключительномъ положеніи и преимущественно навлекаютъ на себя искушенія діавола, который обращаетъ на нихъ все свое оружіе. Онъ часто затемняетъ и уничтожаетъ даже добрыя дѣла, совершаемыя ими, а выставляетъ предъ совѣстью въ преувеличенномъ свѣтѣ самыя мелкіе про-

²³⁾ Opp. lat. Ieu. III. f. 454. a.

ступки ⁷⁴⁾. Дьяволъ, конечно, имѣетъ прямой интересъ заботиться о восстановленіи прежнихъ надеждъ и расчетовъ на дѣла, чтобы тѣмъ ослабить и подорвать вѣру, которая одна держитъ все спасеніе человѣка.

Въ основаніи такихъ исключительныхъ понятій и ревнивыхъ наставленій Лютера о вѣрѣ лежитъ ученіе о противоположности между закономъ и Евангеліемъ, ученіе, которымъ онъ замѣтно гордился, какъ своимъ открытіемъ. Онъ былъ искренно увѣренъ, что ему первому удалось возстановить надлежащее понятіе по этому важному вопросу, которое со времени самихъ апостоловъ, всегда скрывалось подъ мракомъ лжи и заблужденій. Законъ по Лютеру, говоритъ о томъ, что долженъ дѣлать человѣкъ, а Евангеліе о томъ, что сдѣлалъ для него Христосъ и во что онъ долженъ вѣровать. Этимъ кореннымъ различіемъ принциповъ опредѣляется ихъ діаметральная противоположность, склоняющая всѣ преимущества на сторону послѣдняго. „Евангеліе не проповѣдуетъ, что мы должны дѣлать или позволять, учить Лютеръ, не требуетъ отъ насъ ничего, но только приказываетъ намъ принимать и держать вѣчное блаженство и говорить: смотри, любезный человѣкъ, что сдѣлалъ для тебя Богъ, Онъ воплотилъ ради тебя Своего Сына! Вѣруй и принимай это и ты будешь спасенъ. Евангеліе учить только о томъ, что даровано намъ отъ Бога, а не о томъ, что должны мы давать или дѣлать для Бога, какъ обыкновенно поступаетъ законъ“ ⁷⁵⁾. „Евангеліе собственно требуетъ не дѣлать нашихъ, чтобы чрезъ это мы были благочестивыми и святыми, оно даже осуждаетъ такіа дѣла, но требуетъ вѣры во Христа, вѣры въ то, что Онъ побѣдилъ ради насъ грѣхъ, смерть и адъ и такимъ образомъ дѣлаетъ насъ благочестивыми и спасенными не чрезъ наши дѣла, но чрезъ свое собственное дѣло, страданіе и смерть, такъ что мы можемъ усвоить себѣ Его смерть и побѣду, какъ будто мы сами исполнили это“ ⁷⁶⁾. Законъ и Евангеліе— это двѣ совершенно различныя сферы, съ различными отправлениями, и никакимъ образомъ не должны быть смѣшиваемы. Для правильнаго пониманія дѣла

⁷⁴⁾ Walch. Ausg. IV. 2860. 61.

⁷⁵⁾ Walch. Ausg. III. 4.

⁷⁶⁾ Walch. Ausg. XIV. 102.

и для обезпеченія успѣха собственнаго спасенія необходимо строго разграничивать то и другое и тщательно оберегать себя отъ ихъ смѣшенія, потому что оно служитъ опаснымъ препятствіемъ и можетъ повлечь за собою гибельныя послѣдствія ⁷⁷⁾). Лютеръ не признавалъ за закономъ никакого положительнаго нравственнаго значенія, а понималъ его только въ отрицательномъ, чисто служебномъ смыслѣ. Раскрывая предъ человѣкомъ всю непоправимую величину и тяжесть лежащаго на немъ нравственнаго долга, законъ является по Лютеру лучшимъ и естественнымъ показателемъ его паденія и безсилія; въ этомъ весь смыслъ и единственная польза закона; онъ открываетъ человѣку глаза и наглядно показываетъ ему, какъ слабы и ничтожны его силы и какъ мало соотвѣтствуютъ онѣ требованіямъ нравственнаго совершенства; онъ какъ бы отрезвляетъ человѣка отъ его иллюзій и самообольщенія, вызываетъ въ немъ спасительное разочарованіе въ самомъ себѣ и невольно заставляетъ его обращаться къ Богу и возлагать всѣ свои надежды исключительно на Его милосердіе. „Важнѣйшая обязанность и сила закона, утверждаетъ Лютеръ, состоитъ въ томъ, что онъ открываетъ первородный грѣхъ со всѣми его послѣдствіями и показываетъ человѣку, какъ низко пала и глубоко повреждена его природа. Этимъ онъ устрашается, унижается, дѣлается унылымъ, отчаявается, охотно желаетъ помощи и не знаетъ откуда, начинаетъ враждовать и роптать на Бога. Это божественный громовый ударъ, которымъ онъ тѣхъ и другихъ, явныхъ грѣшниковъ и притворныхъ праведниковъ сбиваетъ въ одну кучу, лишаетъ всякаго права, приводитъ всѣхъ въ страхъ и уныніе. Это молотокъ, о которомъ говоритъ Іеремія: слово мое молотокъ, который раздробляетъ скалы; это — не *activa contritio*, раскаяніе, а *passiva contritio*, настоящая грусть, страданіе и чувство смерти“ ⁷⁸⁾). „Законъ, поясняетъ онъ, долженъ проповѣдываться для того, чтобы показать людямъ, сколь великихъ дѣлъ требуетъ отъ насъ Богъ, изъ которыхъ мы не можемъ исполнить ни одного, по немощи нашей природы, поврежденной паденіемъ Адама... Законъ хорошъ и полезенъ, но только въ сво-

⁷⁷⁾ Ibid. XII. 1655.

⁷⁸⁾ In den Schmalcaldischen Artikeln. Titel: Gesetz und Buße.

емъ особенномъ употребленіи, именно, вопервыхъ, для укрощенія гражданскихъ преступленій, и затѣмъ для раскрытія и возвышенія преступленій духовныхъ, чѣмъ онъ обвиняетъ людей, устрашаетъ и доводитъ до отчаянія⁷⁹⁾. Такимъ образомъ, нравственный законъ теряетъ всѣ права въ системѣ Лютера и лишается всякаго самостоятельнаго значенія, признаннаго за нимъ вѣковымъ сознаніемъ человѣчества; онъ является здѣсь въ совершенно пассивной и косвенной роли, въ качествѣ какого-то подставнаго пугала, назначеннаго однимъ своимъ видомъ устрашать человѣка и тѣмъ самымъ обращать его за помощью къ Богу; отъ него отнято всякое положительное содержаніе, всякая нравственная юрисдикція; это — не столько кодексъ нравственныхъ правилъ и требованій, не столько идеаль и регуляторъ жизни, сколько простое механическое орудіе, автоматически дѣйствующее на сердце человѣка и по рефлексу усиливающее энергію вѣры. Христосъ все совершилъ и принялъ на себя вмѣсто человѣка, не исключая и закона, который до тѣхъ поръ непосильнымъ бременемъ лежалъ на его совѣсти. Этимъ могучимъ божественнымъ актомъ милосердія Онъ совершенно упразднилъ и изгналъ его изъ области человѣческаго сознанія, которое въ свою очередь должно тщательно оберегать себя отъ его ложныхъ и насильственныхъ притязаній. Евангеліе и законъ — это двѣ непримиримыя противоположности, которыя не могутъ существовать другъ подлѣ друга; одно исключаетъ другое. Какъ главный источникъ и виновникъ отчаянія, законъ не можетъ имѣть мѣста тамъ, гдѣ рѣчь идетъ объ одномъ только утѣшеніи и спасеніи и гдѣ устраняется необходимость всякаго долга. Это клоакъ всѣхъ ересей и богохульствъ, потому что человѣкъ, допуская его въ свое сознаніе, тѣмъ самымъ обнаруживаетъ явное недовѣріе къ Богу и оскорбляетъ божественную личность и магущество Христа⁸⁰⁾. Поэтому, утверждаетъ Лютеръ, — нельзя допускать въ сознаніе закона съ его требованіями, напоминаніями и предостереженіями. Невозможно, чтобы человѣкъ былъ спасенъ и оправданъ, если онъ не изгонитъ закона изъ своего сердца, если не уничтожитъ всякое напоминаніе о божественномъ законѣ, если не откажется отъ неразумной мечты, что Хри-

⁷⁹⁾ Walch. Ausg. XI. 159. Сопм. in Gal. ed. Irmischer II. 69.

стось будто бы дѣйствительно дасть законъ, законъ любви“⁸⁰⁾. Законъ не можетъ мириться съ вѣрою, потому что служить однимъ изъ главныхъ ея тормазовъ и невольно отвлекаетъ человѣка отъ всецѣлаго и безусловнаго разсчета на милосердіе Божіе. Онъ является, поэтому, едва ли не самымъ опаснымъ врагомъ человѣческаго спасенія и служить вѣрнымъ орудіемъ въ рукахъ діавола, который пользуется имъ, какъ удобнымъ прикрытіемъ для своихъ коварныхъ замысловъ. При посредствѣ закона онъ старается унижить въ глазахъ человѣка величественный образъ Христа-Искупителя и подорвать довѣріе къ Его Божественному милосердію и силѣ. „Какъ скоро человѣкъ, говоритъ Лютеръ,—представляетъ себѣ Христа законодателемъ или судію, Который требуетъ у него отчета въ его жизни, то онъ долженъ твердо вѣрить, что это не Христось, а неистовствующій дьяволъ“⁸¹⁾. Совѣсть, какъ логосъ нравственнаго закона, есть ближайшій органъ сатаны и потому должна быть всячески заглушаема. По мнѣнію Лютера для человѣка нѣтъ болѣе важной и вмѣстѣ трудной задачи, какъ эта необходимая эмансипація совѣсти отъ вліянія и господства закона. Онъ истощаетъ всю убѣдительность своего краснорѣчія, чтобы сдѣлать понятнымъ для своихъ читателей, какъ важна и необходима для каждаго вѣрующаго свобода личнаго сознанія отъ еерулы закона и неоднократно предлагаетъ къ руководству возможные совѣты. „Если законъ, научаетъ онъ,—устрашаетъ тебя, обвиняетъ и показываетъ тебѣ грѣхи, грозить тебѣ гнѣвомъ божественнымъ и смертію, то поступай такъ, какъ будто никогда не было никакого закона или грѣха, а только Христось, благодать и спасеніе; если же ты ощущаешь ужасъ закона, то говори: законъ! Я не желаю слушать тебя, потому что ты имѣешь тяжелый и медленный языкъ. Полнота времени настала и потому я свободенъ; я не хочу даже претерпѣвать твоего господства“⁸²⁾. „Вѣра, убѣждаетъ онъ въ другомъ мѣстѣ,—ничего не знаетъ о законѣ дѣль, о нашей праведности и силахъ, потому что она гораздо выше всего этого; она должна быть перенесена въ рай, высоко и

⁸⁰⁾ Comm. in Gal. Francof. 1543. f. 11. a. et 69. b.

⁸¹⁾ Comm. in Gal. Irmischer. II. 209. Walch. Ausg. VIII. 1622.

⁸²⁾ Ibid. II. 144.

далеко отъ земнаго царства, гдѣ нельзя услышать вопросовъ: что ты сдѣлалъ? Чего ты не сдѣлалъ? потому что этихъ словъ и проповѣди закона не слѣдуетъ впускать въ рай и чертогъ Жениха; тамъ проповѣдуютъ и слушаютъ только объ этомъ Женихѣ, что Онъ сдѣлалъ и далъ тебѣ, и чего Онъ жалеетъ отъ тебя, именно,—чтобы ты держался только Его одного и Его только благодарилъ за столь великое благодѣяніе. А когда приходитъ законъ, гони его изъ чертога Жениха и говори, чтобы онъ оставался на землѣ или бы шелъ на гору Синай, которая присвоена и принадлежитъ закону“⁸³⁾. Лютеръ вообще всеми силами старался ободрить человѣка въ роковой борьбѣ съ закономъ и возбуждалъ противъ всякихъ послабленій и уступокъ; онъ представлялся ему самымъ заклятымъ врагомъ спасенія, который не имѣлъ никакихъ правъ на снисхожденіе и пощаду. Для болѣе успѣшнаго противодѣйствія закону и въ противовѣсъ его ригористическимъ требованіямъ, Лютеръ считалъ недѣшнымъ усилить эпикурейскую точку зрѣнія, чтобы среди удовольствій и усиленныхъ отправленій повседневной жизни скорѣе забытья отъ его навойливаго шопота. „Если, говоритъ Лютеръ,—мысли и разсужденія о законѣ устрашаютъ совѣсть и она чувствуетъ въ нихъ гнѣвъ Божій, то слѣдуетъ изгонять ихъ. Въмѣсто того надо пѣть, ѣсть, пить, спать, веселиться, на зло діаволу“⁸⁴⁾.

Свою ненависть и предубѣжденіе противъ закона Лютеръ, естественно, перенесъ и на Моисея, какъ на его главнаго историческаго представителя. Въ своемъ сознаніи онъ неразрывно соединялъ и олицетворялъ въ немъ всѣ ужасы и грозный характеръ закона и совершенно открыто высказывалъ свое отвращеніе къ этому библейскому мужу. „Моисей, говоритъ онъ,—глава всѣхъ палачей и никто не превосходитъ его по ужасамъ, тревогамъ, тиранствамъ, отрахамъ и громовымъ рѣчамъ. Но ты не обращай вниманія на его страхи и ужасы, а относись къ нему, какъ къ злѣйшему еретнику, какъ къ сомыльному и осужденному, который гораздо злѣе папы и самого чорта, потому что онъ съ своимъ закономъ не можетъ дѣлать ничего другаго, какъ

⁸³⁾ Walch. Ausg. V. 623.

⁸⁴⁾ Tischreden. Walch. Ausg. XXII. 654—655.

только пугать, мучить и умерщвлять⁸⁵⁾. „Я не желаю признавать Моисея съ его закономъ, поясняетъ Лютеръ,—потому что онъ врагъ Господа Христа. Еслибы онъ пришелъ со мною на судъ, то я не допустилъ бы его во имя Божіе и сказалъ бы: здѣсь стоитъ Христосъ“⁸⁶⁾. Лютеръ вообще любилъ сопоставлять Христа и Моисея, какъ двѣ конкретныя личности, воплощающія въ себѣ эту фатальную противоположность закона и Евангелія. Последнее должно такъ же неизмѣримо возвышаться надъ первымъ, насколько Христосъ превосходитъ Моисея. „Я, говоритъ Лютеръ отъ лица Самого Христа,—не устрашаю людей, какъ Моисей, и не говорю: дѣлай то, дѣлай это, но проповѣдую отпущеніе грѣховъ и говорю о томъ только, что нужно брать, а не о томъ, что нужно нѣчто давать“⁸⁷⁾. Онъ не умислялъ ни одного случая, чтобы подѣлиться съ читателями собственнымъ представленіемъ о Христѣ, какъ только Утѣшитель. „Я желаю, говоритъ онъ, благочестія Моисея, законъ поставить на другое мѣсто и держаться инаго проповѣдника, который у Мс. XI. 28 говоритъ: придите ко Мнѣ... Этотъ проповѣдникъ не научаетъ тому, что ты можешь любить Бога или какъ ты долженъ поступать и жить, но говоритъ, какъ долженъ ты быть благочестивымъ и правдивымъ, если не можешь дѣлать этого. Эта иная иреповѣдъ, нежели ученіе закона Моисеева, которое занимается только дѣлами. Законъ говоритъ: не грѣши, иди туда, будь благочестивъ, дѣлай то, дѣлай это, а Христосъ говоритъ: бери, ты не благочестивъ, но я исполнилъ это вмѣсто тебя, *gehissza sunt tibi pessata*“⁸⁸⁾. Божественная миссія Христа по Лютеру состояла исключительно въ утѣшеніи и прощеніи и не имѣла ничего общаго съ законодательствомъ. Въ этомъ и состояло по его мнѣнію важнѣйшее заблужденіе католичества,—что оно сдѣлало Христа гнѣвнымъ судьей и обвинителемъ и представило Его въ одинаковыхъ чертахъ съ Моисеемъ. Религіозное представленіе Лютера рисовало величественный образъ Христа въ самыхъ мягкихъ и нѣжныхъ чертахъ, исключительно какъ кода-

⁸⁵⁾ Ibid. 649. 652.

⁸⁶⁾ Ibid. 654—655.

⁸⁷⁾ Walch. Ausg. XI. 2914.

⁸⁸⁾ Ibid. 2821.

тая, сострадательнаго Испушителя и всепрощающаго Бога, и упорно чуждалось всякихъ рѣзкихъ и мрачныхъ красокъ въ католическомъ стилѣ.

Но какъ ни старался онъ насиловать прежнія укоренившіеся тенденціи, какъ ни усиливался изгнать послѣдніе слѣды католической подзаконности, онъ все-таки живо чувствовалъ, какъ трудно и пожалуй невозможно въ дѣйствительности отрѣшиться отъ всякаго отношенія къ закону и удалить его изъ сознанія. Вѣковое представленіе человѣка до такой степени сроднило и сплотило законъ съ Евангеліемъ, установило между ними такую тѣсную органическую связь, что нужны были невѣроятныя, сверхъестественныя усилія для того, чтобы совершенно разъяснить и разобщить ихъ одно отъ другаго. „Правильно отличать законъ отъ Евангелія, признается Лютеръ, — такъ трудно, что даже я — докторъ Священнаго Писанія еще не могу правильно судить объ этомъ. Вѣдь нѣтъ ни одного человѣка, который бы могъ вѣрно различать это“⁸⁹⁾. На чью то жалобу относительно невозможности отличать законъ отъ Евангелія Лютеръ отвѣчалъ: „еслибы вы могли это, то были бы настоящимъ докторомъ; при этомъ снялъ свой баретъ со словами: „если вы можете это, то я хочу вамъ сказать: любезнѣйшій господинъ докторъ, вы ученый, я и Павелъ никогда еще не могли дойти до этого“⁹⁰⁾.

Не отрицая всей трудности и практической неисполнимости такого различанія, которое не подъ силу самому ему и даже ап. Павлу, Лютеръ продолжалъ однако настаивать, чтобы христіане по возможности упражнялись и пріобрѣтали навыкъ въ этомъ важномъ дѣлѣ и учились правильно судить и вѣровать во Христа. При отсутствіи истиннаго понятія о Христѣ необходимо должна страдать и чистота вѣры, которая между тѣмъ составляетъ средоточіе всѣхъ религиозныхъ отношеній человѣка. Истинная вѣра какъ носительница тѣхъ исключительныхъ свойствъ и силъ, которыя производятъ и доставляютъ оправданіе, можетъ имѣть своимъ объектомъ только Христа-Испушителя, но не законодателя. Только Голгоеская жертва, воспринятая сердцемъ и вѣрою,

⁸⁹⁾ Tischreden. Walch. Ausg. XXII. 691.

⁹⁰⁾ Ibid. 678.

смыываетъ грѣхи человѣка и дѣлаетъ ихъ незримыми и безразличными для Бога. Богъ смотритъ только въ сердце человѣка и восхищается созерцаніемъ въ немъ драгоценной крови Своего Сына, оставляя безъ вниманія всю нравственную половину его духовнаго міра, какъ бы ни была она темна и запятана грязью порока. „Богъ не можетъ видѣть въ насъ никакого грѣха, утверждаетъ Лютеръ, — хотя мы вполне заражены имъ, хотя грѣхи находятся и внутри и внѣ насъ, и на тѣлѣ и на душѣ, всюду съ головы до пятъ; но онъ видитъ только драгоценную и прекрасную кровь Своего возлюбленнаго Сына, Господа Нашего Иисуса Христа, которою мы окроплены; эта кровь есть золотая одежда благодати, которой мы покрыты и въ которой ходимъ предъ Богомъ, такъ что Онъ не можетъ смотрѣть на насъ иначе, чѣмъ какъ на Самого возлюбленнаго Сына, полнаго праведности, святости и невинности“^{*)}). При вѣрѣ въ неукротимую силу Христовыхъ отрадамій и въ ихъ универсальное значеніе не должно быть и рѣчи о какомъ-либо законодательствѣ, законѣ и его неумолимыхъ требованіяхъ, потому что это—совершенно лишнее и ненужное бремя, не имѣющее никакого даже вспомогательнаго значенія въ процессѣ оправданія. „Если только мы сохраняемъ это сокровище, продолжаетъ увѣрять Лютеръ, — пеленаемся смертью Сына Божія и покрываемся Его воскресеніемъ, если мы остаемся тверды въ этомъ и не уклоняемся, то наша праведность етоль велика, что наши грѣхи являются какъ бы небольшими каплями, а праведность—огромнымъ моремъ“^{**)}).

Но Лютеръ не выдерживаетъ до конца своего принципа и нерѣдко измѣняетъ послѣдовательности; на протяженіи всего развитія системы бросается въ глаза множество замѣтныхъ колебаній, недомолвокъ и рѣшительныхъ противорѣчій. По одному и тому же вопросу о дѣлахъ находимъ самыя разсѣрчивыя сужденія, идущія въ разрѣзъ одно другому и способныя сбить съ толку любаго присяжнаго богослова. Мы видѣли, какъ рѣзко и настойчиво возставалъ Лютеръ противъ добрыхъ дѣлъ, съ какой пинической откровенностью высказывался объ ихъ вредномъ вліяніи и преимуществахъ грѣшника, и указывали, какъ твердо,

*) Walch. Ausg. VIII. 878. ff.

**) Walch. Ausg. XII. 2643.

увѣренно онъ защищать изолированность и враждебную непримиримость дѣла и вѣры,—но не слѣдуетъ преждевременно увлекаться смѣлымъ и категорическимъ тономъ реформатора; онъ тутъ же измѣняетъ самъ себя, начинаетъ фальшивить и производить рѣшительный диссонансъ въ системѣ, замѣтный для самой неваыскательной логики. Очевидно, теорія и опытъ плохо мирились въ сознании самаго Лютера. Среди логическихъ чисто формальныхъ построеній и крайностей теоретическихъ выводовъ онъ въ дѣйствительности не могъ не ощущать живаго протеста въ собственномъ духѣ. Естественное сознание нравственнаго долга и живыя, органическія потребности добра заявляли о своихъ вѣковыхъ правахъ независимо отъ таинхъ или иныхъ логическихъ тонкостей мышленія и, конечно, служили самымъ убѣдительнымъ и краснорѣчивымъ возраженіемъ противъ натяжекъ и излишествъ теоріи. Эта внутренняя, природная оппозиція духа дѣйствовала отрезвляющимъ образомъ на увлеченія ума и вызывала тѣ немногіе моменты, когда Лютеръ высказался за права и значеніе добродѣтели съ явнымъ уцербомъ для послѣдовательности. Не смущаясь прежними положеніями и совѣтами, гдѣ дѣла третировались, какъ ненужное и опасное бремя, онъ находилъ возможнымъ вмѣстѣ съ тѣмъ утверждать и доказывать, что вѣра необходимо сопровождается добрыми дѣлами и служить ихъ естественнымъ источникомъ. Если человекъ сдѣлался чрезъ вѣру добрымъ деревомъ (по любимому оравненію Лютера), то онъ приноситъ и плоды, т.-е. добрыя дѣла, которыя являются сами собою, безъ всякаго усилія со стороны вѣрующаго. „Добрыя дѣла, говоритъ онъ,—должны слѣдовать за вѣрою, или, скорѣе, они не должны слѣдовать, а слѣдуютъ сами собою подобно тому, какъ доброе дерево не должно приносить добрыхъ плодовъ, а принесть само собою“²³⁾. Очевидно, это была только хитрая уловка, посредствомъ которой Лютеръ думалъ обмануть самаго себя. Съ одной стороны, ему хотѣлось успокоить свое нравственное сознание и признать гражданство добродѣтели, но въ то же время нужно было минимизировать неизбежное противорѣчіе и обойти законъ, противъ котораго онъ такъ постоянно ратовалъ. Вѣрующій по его представленію производитъ добрыя дѣла со-

²³⁾ Opp. lat. Wittenb. I, 386, b.

вершицею дубравольно, легко и свободно, безъ всякаго напряженія воды и независимо отъ какихъ-либо сознательныхъ побужденій. Онъ невольно поступаетъ по закону и исполняетъ его правила, но въ тоже время не нуждается въ самомъ законѣ, подобно тому, какъ и солнцу, сравниваетъ Лютеръ,—не нужно было давать никакого закона для того, чтобы оно светило и двигалось по небу, водѣ,—чтобы она текла, огню,—чтобы онъ горѣлъ, и дереву,—чтобы оно росло, семеняло и приносило плоды; глупъ былъ бы тотъ, кто бы вздумалъ все это приказывать²⁴⁾. Такимъ образомъ, эта гометическая связь вѣтры и добродѣтели представляется совершенно естественнымъ и нормальнымъ явленіемъ, существующимъ въ порядкѣ отпращеній духовнаго міра, и такъ же неизбежна и правильна, какъ вѣтровой порядокъ физическихъ законовъ. Во всѣхъ частнѣйшихъ разъясненіяхъ по этому предмету замѣтно явное усиліе Лютера предотвратить возможные недоразумѣнія въ пользу закона и устранить всякій поводъ къ католическому толкованію дѣла. Въ этихъ видахъ онъ всего чаще останавливается на сопоставленіи вѣтры и плодоваго дерева, находя здѣсь полную аналогію внутреннѣхъ отношеній; подобно тому, какъ послѣднее, обладая по природѣ производительными силами, само собою приноситъ плоды и не нуждается для этого ни въ какихъ особыхъ побужденіяхъ, такъ и вѣтра производитъ добрыя дѣла по естественнымъ свойствамъ своей духовной природы и не требуетъ для этого никакихъ исключительныхъ мотивовъ въ законѣ и даже усилій воли. „Доброе дерево, утверждаетъ Лютеръ,—не нуждается ни въ какомъ наставленіи и законѣ для того, чтобы приносить добрые плоды, но его природа дѣйствуетъ такъ, что оно приноситъ ихъ безъ всякаго закона или наставленія; для меня должно казаться совершеннымъ дуракомъ тотъ, который даетъ яблонѣ книгу, наполненную законами и правилами о томъ, что она должна приносить яблоки, а не терновые ягоды, такъ какъ она по собственной породѣ дѣлаетъ это лучше, чѣмъ онъ можетъ приказывать и предписывать ей всѣми книгами. Равнымъ образомъ, всѣ христіане такъ рождены духомъ и вѣрою, что дѣлаютъ все вполне правильно, болѣе нежели можно научить ихъ всякими законами, и потому не нуж-

²⁴⁾ Jen. Ausg. II, 483.

даются для себя самихъ ни въ законъ законѣ, ни въ законѣ правилъ“⁵⁵⁾). Но это была только аналогія, простое риторическое соображеніе, не разъясняющее существа дѣла. Нужно было дать такое или иное рациональное объясненіе, которое бы раскрывало въ самомъ корнѣ это загадочное явленіе нравственнаго міра. Лютеръ чувствовалъ эту логическую потребность, но въ то же время самъ имѣлъ слишкомъ смутныя и сбивчивыя представленія о дѣлѣ. Въ его произведеніяхъ можно находить цѣлую серію такихъ объясненій, которыя тѣмъ болѣе запутываютъ и затемняютъ дѣло, что каждое въ отдѣльности не имѣетъ должной устойчивости и противорѣчитъ другому. Въ 1520 году онъ просто увѣрялъ, что вѣра необходимо приноситъ съ собою любовь и надежду; черезъ десять лѣтъ онъ уже доказываетъ, что человекъ, обладающій истинною вѣрой, совершенно не можетъ грѣшить, подобно тому, какъ супругъ, увѣренный въ своей женѣ, не можетъ измѣнить ей. Послѣдующія объясненія воѣ сводятся къ специфическимъ особенностямъ все той же вѣры, которая то размягчаетъ сердце, то низводитъ Св. Духа, то представляется столь живою и дѣятельною, что непрерывно производитъ одно добро⁵⁶⁾). Очевидно, самъ Лютеръ съ трудомъ могъ ориентироваться въ разнообразіи собственныхъ догадокъ и гипотезъ; но кажется вся нить подобныхъ объясненій вращается около той основной мысли, что для вѣрующаго всякое дѣло—добро и не имѣетъ объективной цѣнности; онъ неоднократно утверждалъ раньше, что вѣра покрываетъ всѣ добродѣтели, сглаживаетъ ихъ значеніе и одна становится на ихъ мѣсто; та же мысль проводится и въ данномъ случаѣ, какъ единственная опора и прикрытіе на случай возможнаго отступленія. „Теперь каждый самъ можетъ чувствовать, говоритъ Лютеръ,—когда онъ дѣлаетъ доброе и когда недоброе; если онъ находитъ свое сердце увѣреннымъ, что это угодно Богу, то дѣло—добро, хотя бы оно было такъ же незначительно, какъ поднятіе соломинки; если же онъ неувѣренъ, или сомнѣвается, то дѣло—недоброе“⁵⁷⁾).

При всей шаткости и сбивчивости собственныхъ представле-

⁵⁵⁾ Ibid. II. 174.

⁵⁶⁾ Dölling. III, 95—100.

⁵⁷⁾ Jen. Ausg. I, 226—254.

ній Лютеръ не только продолжалъ упорно настаивать на самомъ фактѣ, что дѣла слѣдуетъ за вѣрой, но даже предлагалъ это въ качествѣ критерія истинной вѣры⁹⁶⁾. Все это рѣшительно противорѣчило прежнимъ сужденіямъ Лютера, гдѣ онъ такъ старательно разговаривалъ противъ всякаго значенія дѣла и противъ традиціоннаго приема считать ихъ мѣриломъ правды. Здѣсь уже видно замѣтное колебаніе реформатора, близкое къ началу католической этики. Очевидно, Лютеръ при всемъ искреннемъ стремленіи освободить совѣсть отъ нравственнаго и божественнаго закона и поставить ее подъ исключительное дѣйствіе вмѣняющей вѣры не могъ отрѣшиться отъ застарѣлой и назойливой мысли, что и для вѣрующаго существуютъ обязанности и что вообще нравственность и дѣятельность человѣка нельзя разсматривать какъ нѣчто безразличное и безотносительное къ акту спасенія. Впрочемъ, все это было только кажущимся поворотомъ въ возвращеніяхъ Лютера и является какъ временная сдѣлка и невольный компромиссъ нравственному чувству. Дѣйствительная жизнь и личный опытъ не замедлили разочаровать и разуверить Лютера и грубо разбивали всѣ его иллюзіи и теоретическія соображенія на счетъ естественной добродѣтельности вѣрующаго. Во всякомъ случаѣ, въ общемъ впечатлѣніи системы эта послѣдняя теорія представляется какъ бы случайнымъ, вводнымъ эпизодомъ, вставленнымъ безъ всякой органической связи съ цѣлымъ. Общій тонъ и характеръ доктрины сводится все къ той же безусловной монополіи вѣры.

Такимъ образомъ, основнымъ принципомъ и центральнымъ нервомъ всей системы остается вѣра, которой отводится здѣсь совершенно исключительное положеніе, неизмѣримо и нераздѣльно возвышающее ее надъ всеми прочими функциями религіозной жизни. Изъ многочисленныхъ разсужденій Лютера о вѣрѣ, занимающихъ главное мѣсто въ его доктринѣ, намъ остается разсмотрѣть вопросъ объ ея происхожденіи, какъ онъ поставленъ и рѣшается самимъ реформаторомъ. Нужно замѣтить, что Лютеръ всегда различаетъ двоякую вѣру—истинную и подложную, плотскую. Истинная вѣра есть всецѣло дѣло Божіе и недоступна для собственныхъ слабыхъ силъ человѣка. Вѣра же, созданная

⁹⁶⁾ Ibid. VIII, 46.

безъ божественной помощи личными усилиями человѣка, представитъ ничто иное, какъ призваніе, ложное и мечтательное извѣщеніе, чуждое тѣхъ магическихъ свѣтовъ, которыя отличаютъ истинную, оправдывающую вѣру⁹⁹. Что такое ихъ мысль, вселмидаетъ Лютеръ по адресу танихъ самочинныхъ вѣрующихъ, мысль, которую они называютъ вѣрою, какъ не мечта и греза о вѣрѣ, которую они сами, собственными силами, безъ божественной помощи создали въ своихъ сердцахъ?¹⁰⁰). Вѣра пріобрѣтается независимо и раньше всякихъ дѣлъ, путемъ простаго слушанія Евангелія и проповѣди. Этотъ процессъ народненія вѣры представляется Лютеромъ какъ бы внезапнымъ, моментальнымъ актомъ налітія св. Духа, Который вдругъ озаряетъ человѣка Своею благодатію и насаждаетъ въ его сердцѣ истинную вѣру. „Вѣра, говоритъ Лютеръ, пріобрѣтается не дѣлами а слушаніемъ Евангелія. Порядокъ усвоенія слѣдующій: сначала слушаютъ Слово Божіе, въ Которомъ Духъ судитъ міръ за грѣхи; когда грѣхъ сознать, то слушаютъ о благодати Христовой. Въ самомъ словѣ приходитъ Духъ и подаетъ вѣру, гдѣ ж кому Онъ хочетъ“¹⁰⁰). Это совершенно незамѣтный и неопутительный моментъ, оставляющій свой сласительный слѣдъ только въ глубинѣ человѣческаго сердца¹⁰¹). Точно такое же дѣйствіе производитъ и проповѣдь, т.-е. низводитъ св. Духа и зарождаетъ вѣру. Въ томъ и другомъ случаѣ человѣкъ остается простымъ, недѣятельнымъ объектомъ, существомъ совершенно пассивнымъ, неспособнымъ оказать какое-либо личное содѣйствіе для воспріятія вѣры. Онъ находится подъ безусловнымъ произволомъ Духа Божія, Который безъ всякаго видимаго повода и предрасположенія со стороны человѣка, или освѣняетъ его благодатію вѣры, или мнуетъ вовсе, оставляя въ прежнемъ безовлія и безпомощности. „Когда слушаютъ Слово; утверждаетъ Лютеръ, то подается Св. Духъ, Который очищаетъ сердце вѣрою. Вѣра возникаетъ послѣ слушанія проповѣди, конечно, не у всѣхъ, которые слушаютъ, а у кого захочетъ Богъ, потому что вѣтеръ дуетъ, гдѣ онъ хочетъ, а не гдѣ желаемъ мы.

⁹⁹) Walch. Ausg. XI: 1957.

¹⁰⁰) Ien. Ausg. 1575. V. 62.

¹⁰¹) Kirchenpostill. Wittenbeg. 1562. S. 100.

Если Духъ Святыи вселился черезъ вѣру, то мы тотчасъ бываемъ оправданы Имъ, безъ всякихъ нашихъ дѣлъ, единственно только по милости Божіей, и ощущаемъ миръ и добрую совѣсть подлѣ Бога¹⁰²⁾. „Такъ какъ всѣ люди, продолжаетъ онъ, имѣютъ свободную волю одной природы и свойства, которая при томъ же для всѣхъ людей имѣетъ одно значеніе, т.-е. не имѣетъ никакого, то невозможно указать никакой причины, почему одинъ бываетъ помилованъ, а другой—нѣтъ“¹⁰³⁾.

Такимъ образомъ, Евангеліе и проповѣдь, составляя единственный возможный путь къ вѣрѣ, еще далеко не обезпечиваютъ спасенія человѣка и не могутъ служить ручательствомъ того, что онъ имѣетъ истинную вѣру. Бываетъ ли человѣкъ вѣрующимъ или невѣрующимъ, это зависитъ исключительно отъ божественной благодати, которая одна опредѣляетъ его состояніе, не справляясь ни съ какими условіями и ничѣмъ не обнаруживая себя для его субъективнаго сознанія. Но здѣсь являлось неразрѣшимое затрудненіе въ системѣ. Каждый, чтобы быть дѣйствительно оправданнымъ, долженъ былъ прежде всего вѣровать въ истинность своей вѣры, въ ея божественное происхожденіе, въ самый фактъ своего благодатнаго состоянія, потому что этого требовалъ спеціальнѣйшій характеръ оправдывающей вѣры; между тѣмъ Лютеръ не умѣлъ и не могъ дать совершенно никакого критерія, по которому человѣкъ могъ бы увѣренно отличать истинную вѣру отъ подложной. Онъ скорѣе долженъ былъ признать ту горькую истину, что изъ множества людей, совершенно одинаково относящихся къ проповѣди Евангелія, только одна часть, вслѣдствіе какого-то непостижимаго, таинственнаго предопредѣленія, получаетъ истинную вѣру, между тѣмъ какъ большинство остается за штатомъ, при ложномъ знаніи, съ одной фальшивой маской вѣры, не имѣющей никакой цѣны и значенія. Слабая и нерѣшительная попытка Лютера, предлагавшая въ качествѣ искомаго критерія самую жизнь человѣка и добрыя дѣла, конечно, нисколько не разрѣшала затрудненія. Если бы увѣренность оправдывающей вѣры опредѣлялась для сознанія по масштабу добрыхъ дѣлъ, то человѣкъ нигде

¹⁰²⁾ L. W. Wittenb. Ausg. 1539. IX. 199.

¹⁰³⁾ Ibid. VI. 520.

не могъ бы выйти изъ состоянія страха, сомнѣнія и безпокойства, что Лютеръ всегда считалъ величайшимъ зломъ и даже богохульствомъ; при томъ же постоянное самоиспытаніе и анализъ собственныхъ дѣлъ и ихъ мотивовъ, это столь же трудное, сколь и продолжительное дѣло, не исключющее обманчивыхъ иллюзій и самообольщенія эгоизма. Такимъ образомъ, ближайшая дѣль Лютера, главнымъ образомъ ободряющая и воодушевляющая его въ реформаторской дѣятельности, именно—стремленіе доставить человѣку спокойствіе и увѣренность въ оправданіе, не достигалась и находила неодолимое внутреннее препятствіе въ самой доктринѣ. Возникалъ прямой фатализмъ, обрекавшій человѣка на пассивное бездѣйствіе въ ожиданіи своего неизвѣстнаго жребія. „Только Богу, говоритъ Лютеръ,—принадлежитъ начало, содѣйствіе и довершеніе. Все, что бы ты ни началъ—грѣхъ и остается грѣхомъ; ты не можешь дѣлать ничего другаго, какъ только грѣшить; дѣлай, что хочешь“¹⁰⁴). Какимъ горькимъ, безнадежнымъ отчаяніемъ и какой ужасной нравственной пыткой должны отзываться эти слова въ сердцѣ человѣка, который примирился съ собственнымъ ничтожествомъ и въ то же время не смѣлъ рассчитывать на случайную и капризную благодать вѣры!

Во всемъ этомъ фаталистическомъ представленіи особенно страннымъ и непостояннымъ казалось то, что Богъ при своей идеальной добротѣ и справедливости какъ будто желаетъ вѣчной гибели и оставляетъ безъ помощи цѣлую половину всего человечества, если не сказать больше. Все это рѣшительно не мирилось съ кореннымъ понятіемъ Лютера о Богѣ, какъ о Существовѣ всеблагомъ, всепрощающемъ и любвеобильнымъ. Въ объясненіе такого загадочнаго порядка вещей, Лютеръ вынужденъ былъ выставить новое ученіе о скрытой и открывшейся волѣ Божіей. Только послѣдняя извѣстна человѣку и опредѣляетъ задачи и направленіе его жизни; первая же, оставаясь скрытою и непостижимою для разума человѣка, завѣдомо предопредѣляетъ его судьбу по своимъ таинственнымъ божественнымъ законамъ¹⁰⁵). Человѣку остается только безропотно удовлетвориться

¹⁰⁴) Walch. Ausg. XI. 12.

¹⁰⁵) Brief an die Christen zu Antari. 1525. Wittenb. Ausg. 1559. X. 1786. Dass die freie Wille nichts sei, wider Erasmus. Wittenb. Ausg. 1559. VI. 504.

тѣмъ, что ему открыто, и отказаться отъ безумныхъ попытокъ проникнуть за таинственную завѣсу, срывающую предвѣчныя опредѣленія его жребія.

Ученіе объ оправдывающей вѣрѣ, составляя главное основаніе и общій принципъ всей системы, опредѣляло собою весь дальнѣйшій ходъ ея положительнаго развитія и характеръ отношеній Лютера ко всемъ остальнымъ пунктамъ католицизма. Прежде всего, въ ближайшей, непосредственной связи съ этимъ ученіемъ стояло его исключительное воззрѣніе на таинства. Это вѣковое, органическое учрежденіе церкви получило совершенно новый видъ и смыслъ въ его доктринахъ, какъ относительно количества, такъ и внутренняго, интензивнаго своего значенія.

Собственно говоря, въ системѣ Лютера, гдѣ весь религиозный культъ челоуѣка сводился къ одной только вѣрѣ и гдѣ благодать сообщалась непосредственнымъ путемъ той же вѣры, не оставалось надлежащаго мѣста для таинствъ. Но обстоятельства, традиціи и условія жизни неизбежно должны были поставить Лютера лицомъ къ лицу съ вопросомъ и требовали отвѣта. Руководствуясь общей идеей своей доктрины, Лютеръ изъ седмичнаго числа таинствъ оставилъ только два—крещеніе и причащеніе, исключивши воѣ остальные, какъ неимѣющія непосредственнаго отношенія къ акту оправданія. Но и эти два таинства сохранились далеко не въ томъ видѣ и значеніи, какое привыкла соединять съ ними церковь. Отвергая изъ принципа всякое внѣшнее посредство въ дѣлѣ благодати, онъ не могъ допустить въ таинствахъ никакого активнаго дѣйствія освящающаго и позаботился ограничить ихъ едва ли не до простой символической обрядности, оставивъ за ними смыслъ только внѣшняго утѣшительнаго и закрѣпляющаго знака. Впрочемъ предоставимъ говорить самому Лютеру, чтобы живѣе уяснить дѣйствительный взглядъ его на дѣло. „Бога мы удовлетворяемъ тѣмъ, учить Лютеръ, — что вѣруемъ въ Евангеліе, но кромѣ этого Онъ желаетъ, чтобы мы, будучи на землѣ, служили людямъ и вѣру, которую имѣемъ въ сердцахъ, свидѣтельствовали предъ міромъ нѣкоторыми знаками, каковыми служатъ крещеніе и таинство причащенія. Мы должны устами исповѣдывать Евангеліе и затѣмъ употреблять его знакомъ таинство для того, чтобы міръ зналъ,

что мы христіане“¹⁰⁶⁾. „На ряду съ Своимъ словомъ, разъясняетъ онъ,—Богъ даровалъ нѣкоторый внѣшній знакъ, который дѣлаеть для насъ Его слово болѣе убѣдительнымъ, чтобы мы укрѣплялись въ своемъ сердцѣ, не колебались и не сомнѣвались относительно этого слова. Радуга Ноя и тому подобныя знаки скрѣпляли Писаніе, подобно тому, какъ по написаніи письма, прикладываютъ къ нему печать. Тоже самое сдѣлалъ Онъ и тогда, когда къ своему обѣщанію „уже вѣру иметь и крестится, спасенъ будетъ“ присоединилъ и внѣшній знакъ — крещеніе и таинство хлѣба и вина, которыя по преимуществу установлены для употребленія въ искушеніи и при смерти для того, чтобы люди укрѣплялись вѣрою и вспоминали Бога съ Его обѣщаніями. Крещеніе—это не болѣе, чѣмъ внѣшній знакъ, который долженъ убѣждать насъ въ божественномъ обѣтованіи“¹⁰⁷⁾. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Лютера таинства являются ничѣмъ другимъ, какъ простымъ внѣшнимъ, символическимъ актомъ, посредствомъ котораго человѣкъ удостовѣряеть свою вѣру предъ людьми и Богомъ и въ случаѣ нужды укрѣпляется въ сознаніи божественнаго обѣщанія и милосердія.

Впрочемъ, Лютеръ не имѣлъ достаточно духу и твердости вовсе отрѣшиться отъ невольнаго сознанія нѣкоторой высшей благодѣтельной силы, сокрытой подъ внѣшней формулой таинствъ. Въ виду прямого и яснаго смысла писанія и отчасти подъ давленіемъ совѣсти и прежнихъ глубоко вкоренившихся впечатлѣній, онъ нерѣдко прямо высказывался въ пользу внутренняго, освящающаго свойства таинствъ, какъ нѣлебнаго средства, избавляющаго и разрѣшающаго отъ грѣховъ. Согласно съ этимъ послѣднимъ значеніемъ онъ рекомендуетъ таинство Евхаристіи по преимуществу явнымъ и открытымъ грѣшникамъ, удрученнымъ терзаніями совѣсти. Здѣсь отпускаются ихъ грѣхи и возстанавливается душевное спокойствіе. „Изъ всего этого я опредѣляю, говорить Лютеръ,—для кого месса служитъ на пользу и кто достойно причащается, именно только тѣ, у которыхъ совѣсть оторчена, опечалена и приведена въ замѣшательство; такъ какъ слово божественнаго обѣщанія объ этомъ таинствѣ предлагаетъ

¹⁰⁶⁾ Walch. Ausg. XI. 387.

¹⁰⁷⁾ Walch. Ausg. XI. 1290.

отпущеніе грѣховъ, то къ нему безъ всякаго страха долженъ приступить тотъ, кто удрученъ угрызениемъ грѣховъ или борьбою съ ними, потому что завѣтъ Христа есть единственное врачевство прошедшихъ, настоящихъ и будущихъ грѣховъ, если только принимаютъ его полною вѣрою¹⁰⁸⁾. „Если при этомъ, еще разъ утверждаетъ Лютеръ,—сердце не сомнѣвается въ томъ обѣщаніи, что кровь Христова пролита во оставленіе нашихъ грѣховъ, то каждому, употребляющему таинство причащенія, предлагается уплата и удовлетвореніе за грѣхи, чтобы считали за несомнѣнное и вѣровали, что тѣло Христово преломляется и кровь проливается за насъ. Только это есть истинный путь, ведущій къ прощенію грѣховъ“¹⁰⁹⁾. Такимъ образомъ, таинство причащенія по Лютеру совершенно и съ удобствомъ могло замѣнять покаяніе. Вообще, разрѣшеніе грѣховъ по его системѣ являлось дѣломъ самымъ легкимъ и доступнымъ: не только пасторъ, но и всякій вѣрующій могъ и имѣлъ власть всегда разрѣшить своего брата. Строго говоря Лютеръ могъ разсуждать о разрѣшеніи раавѣ только въ крайне несобственномъ смыслѣ. По его доктринѣ каждый разрѣшаетъ самъ себя, лишь только съ вѣрою воспринимаетъ слово Евангелія. Проповѣдникъ только возвѣщаетъ отпущеніе грѣховъ, а слушатель въ спеціальной вѣрѣ усвоить это прощеніе и тотчасъ становится разрѣшеннымъ. Слѣдовательно, каждый, не только духовный, но и мірянинъ съ правомъ возвѣщать Евангеліе соединяетъ въ себѣ и власть разрѣшенія. „Прощеніе грѣховъ, учить Лютеръ,—состоитъ не въ папскомъ, епископскомъ, пресвитерскомъ или какомъ-нибудь земномъ человѣческомъ вѣдѣніи, а только въ словѣ Христа и въ твоей собственной вѣрѣ. Ключи даны не св. Петру, а тебѣ и мнѣ. Если я проповѣдую отпущеніе грѣховъ, то проповѣдую истинное Евангеліе, потому что сущность его состоитъ въ слѣдующемъ: кто вѣруетъ во Христа, тому должно прощать его грѣхи, такъ что христіанскій пресвитеръ не можетъ иначе открывать рта, какъ только говорить о разрѣшеніи. Такъ дѣлаетъ и Христосъ въ Евангеліи, когда говоритъ: *raa vobis*, т.-е. Я возвѣщаю вамъ отъ Бога, что вы имѣете миръ и прощеніе

¹⁰⁸⁾ Walch. Ausg. XIX. 64.

¹⁰⁹⁾ Ibid. VI. 2332.

грѣховъ. Только это есть Евангеліе и разрѣшеніе“¹¹⁰⁾. „Въ дѣйствительности вся внѣшняя, формальная сторона разрѣшенія существуетъ только для того, чтобы усиливать и укрѣплять собственную вѣру посредствомъ утѣшенія въ чужомъ словѣ; между тѣмъ самая юрисдикція, власть вязать и рѣшить совершенно теряетъ свой объективный характеръ и вырождается въ какую-то обманчивую мистификацію; это не больше, какъ миражъ, оптический обманъ, скрывающій за собою могучія пружины все той же субъективной вѣры. „Кто терзается грѣхами, убѣждаетъ Лютеръ,—и желалъ бы отъ нихъ освободиться, кто хочетъ услышать утѣшительное слово, чтобы успокоить свое сердце, тотъ иди, тайно исповѣдай брату грѣхи свои и проси у него разрѣшенія. Если онъ дастъ тебѣ разрѣшеніе и скажетъ: прощаются тебѣ грѣхи твои, ты имѣешь милостиваго Бога и сострадательнаго Отца, Который не желаетъ вмѣнять грѣховъ твоихъ, — то съ веселіемъ и радостью вѣрь этому обѣщанію и будь увѣренъ, что Самъ Богъ устами твоего брата даетъ тебѣ это обѣщаніе. А кто имѣетъ твердую и сильную вѣру, тотъ можетъ конечно отложить эту исповѣдь и исповѣдываться только передъ Богомъ“¹¹¹⁾. Такъ какъ весь актъ разрѣшенія сводится только къ проповѣди и возвѣщенію Слова Божія и не связанъ ни съ какими исключительными полномочіями, то нѣтъ ничего удивительнаго, что Лютеръ во имя послѣдовательности распространилъ это право даже на дѣтей и женщинъ. „Въ настоящее время, говоритъ онъ, — даже женщина и дитя могутъ сказать мнѣ: утѣшься, любезный сынъ мой! Я возвѣщаю тебѣ отпущеніе грѣховъ, разрѣшаю тебя и проч. Развѣ слушающій и вѣрующій въ это не получаетъ прощеніе грѣховъ и жизнь вѣчную“¹¹²⁾?

Исходя изъ принципа внутренней, субъективной вѣры и отвергая всякое постороннее средство въ дѣлѣ оправданія, Лютеръ съ логической необходимостью долженъ былъ исключить изъ религіозной сѣры всякую внѣшность и обрядность, тѣмъ болѣе, что все это составляло характерную черту католицизма. Человѣкъ обязывается къ одной только вѣрѣ и не нуждается ни въ

¹¹⁰⁾ Wittenb. Ausg. VII. 3.

¹¹¹⁾ Walch. Ausg. XX. 60.

¹¹²⁾ Wittenb. Ausg. VII. 355.

каких вспомогательныхъ средствахъ, потому что они ничего не могутъ прибавить къ совершившемуся оправданію и незавѣтны въ яркихъ лучахъ вѣры. Центральное мѣсто въ общемъ сложномъ культѣ внѣшняго богопочтенія у католиковъ занимала месса. Естественно, что Лютеръ прежде всего направляетъ противъ нея свою желчную діалектику и употребляетъ всѣ старанія, чтобы подорвать общее къ ней уваженіе. „Дай Богъ, вызываетъ онъ, — всѣмъ благочестивымъ христіанамъ такое сердце, чтобы они, слыша слово „месса“, пугались и отрекивались, какъ отъ дьявольскаго навожденія“¹¹³⁾. Ни въ чемъ такъ сильно онъ не раскаивался и ни о чемъ такъ не сокрушался, какъ о своемъ прежнемъ заблужденіи, какъ онъ позволялъ себѣ такъ непроизводительно и грѣховно тратить время на мессы; это онъ считалъ главной ошибкой и важнѣйшимъ грѣхомъ своей молодости; по его увѣреніямъ месса только оскорбляетъ Бога и способна навлечь его справедливый гнѣвъ и кару. „Хотя я, утверждаетъ Лютеръ, — былъ великимъ, тяжкимъ и свернымъ грѣшникомъ и зазорно провелъ свою юность, однако величайшій мой грѣхъ состоитъ въ томъ, что я былъ святымъ монахомъ и въ продолженіи 15 лѣтъ столь ужасно прогнѣвлялъ, мучилъ и беспокоилъ Мо его возлюбленнаго Господа столь многими мессами“¹¹⁴⁾.

Свою антипатію къ мессѣ онъ послѣдовательно перенесъ и вообще на молитву, которая представлялась ему совершенно безплоднымъ и безцѣльнымъ упражненіемъ, не имѣющимъ мѣста подлѣ вѣры. Вѣра представляетъ единственный путь къ общенію съ Богомъ и исключаетъ всѣ подобныя средства; она одна достигаетъ того, въ чемъ безсильны самыя жаркія и утомительныя молитвы. „Такъ какъ миръ съ Богомъ, говоритъ Лютеръ, — достигается только вѣрою, то его нельзя достигнуть ни дѣломъ, ни молитвою, ни какимъ-либо другимъ подвигомъ. Этому научаетъ и опытъ“¹¹⁵⁾. Поэтому онъ рѣшительно запрещалъ своимъ послѣдователямъ долгую и продолжительную молитву и, если самъ позволялъ себѣ обращаться съ нею къ Богу, то главнымъ образомъ въ духѣ нетерпимости и противъ своихъ личныхъ враговъ

¹¹³⁾ Walch. Ausg. XX. 1384.

¹¹⁴⁾ Walch. Ausg. XVI. 202.

¹¹⁵⁾ Ibid. XV. 184.

или папы. Вообще гнѣвное и раздражительное настроеніе Лютеръ по личному опыту считалъ самымъ удобнымъ состояніемъ для молитвы, потому что оно по словамъ реформатора сообщаетъ ей жаръ и вдохновеніе и отвлекаетъ отъ постороннихъ мыслей ¹¹⁶⁾).

Что касается поста, то Лютеръ конечно еще менѣе могъ мириться съ его существованіемъ въ своей новой церкви. Какъ обязательное періодическое воздержаніе, узаконяемое церковью, постъ стоялъ въ прямомъ противорѣчьи съ его принципомъ, гдѣ вѣра требовала безусловной личной свободы, а не допускала никакихъ принудительныхъ обязанностей; тѣмъ болѣе, Лютеру казалось, что понятіе поста наводитъ на мысль о заслугѣ, — и этого было достаточно, чтобы вовсе исключить его изъ употребленія. Онъ скорѣе готовъ былъ допустить обратную крайность, нежели держать людей подъ такимъ соблазномъ. „Лучше, утверждалъ онъ, — предаваться пьянству и обжорству, чѣмъ считать постъ добрымъ дѣломъ“ ¹¹⁷⁾).

Почитаніе святыхъ, мощей и иконъ, занимавшее такое выдающееся мѣсто въ нравственномъ кодексѣ католицизма, теряло всякій смыслъ въ доктринѣ Лютера и не могло имѣть значенія тамъ, гдѣ всецѣло и ревниво царилъ вѣра. Впрочемъ извѣстно, что иконы до конца его жизни пользовались бессознательнымъ его уваженіемъ, такъ что трудно опредѣлить съ достовѣрностью, отвергалъ ли онъ ихъ употребленіе. По всей вѣроятности онъ признавалъ его, какъ добрый и безвредный обычай, ради котораго лучше пожертвовать послѣдовательностью, чѣмъ безъ пользы усиливать и безъ того радикальную ломку вѣковыхъ учреждений и привычекъ.

Всего болѣе тревогъ и затрудненій чувствовалъ Лютеръ въ вопросѣ о церкви. Онъ никогда не выходилъ изъ мучительныхъ колебаній между совершенно противоположными сужденіями по этому предмету и не выработалъ никакого твердаго убѣжденія. Нужно было такъ или иначе опредѣлить и выяснить свое положеніе по отношенію къ существующей церкви. Но здѣсь отрывалась крайне затруднительная альтернатива. Предстояло одно

¹¹⁶⁾ Ibid. XXII. 1237.

¹¹⁷⁾ Walch. Ausg. XI. 730.

изъ двухъ: или признать католичество дѣйствительною церковію, обладающею обѣтами Христа и Св. Духомъ, а свое общество— еретической сектой, или наоборотъ, всё привилегіи истинной церкви перенести на себя, а католичество оставить за штатомъ и лишить всѣхъ вѣковыхъ правъ и преимуществъ, освященныхъ исторіей и общими сознаніемъ. Въ первомъ случаѣ требовалось слишкомъ много самоотверженія; нужно было отказаться отъ всѣхъ правъ церковнаго гражданства и признать себя внѣ всякой легальной почвы. Во второмъ случаѣ затрудненія были еще серьезнѣе и приводили въ столкновеніе съ догматическими основами самой идеи церкви. Существенныя черты понятія о церкви опредѣляются тѣми евангельскими обѣтованіями, которыми Христосъ положилъ въ ея основаніе и которыми санкціонировалъ ея исключительныя права и привилегіи; Онъ обѣщаль, что Духъ Святой до скончанія вѣка пребудетъ въ Его церкви. Слѣдовательно, отвергая католичество, какъ церковь, и произвольно присвоивая себѣ ея вѣковое знамя, Лютеръ неминуемо долженъ былъ стать въ противорѣчіе съ этимъ Божественнымъ обѣтованіемъ и признать перерывъ въ существованіи истинной церкви¹¹⁸⁾. Эта роковая дилемма, не представлявшая никакого выхода, тяжелымъ кошмаромъ стояла предъ его возбужденной мыслью и нерѣдко приводила къ глубокому раскаянію въ началомъ движеніи¹¹⁹⁾. Онъ до самой смерти мучился неопредѣленностью положенія своего общества и напрасно старался успокоивать себя разными діалектическими изворотами, которые все-таки не могли вывести его изъ заколдованнаго круга.

Собственно говоря, ученіе Лютера исключало самое понятіе церкви, въ ея догматическомъ значеніи. Она являлась по его системѣ простымъ обществомъ святыхъ, истинно вѣрующихъ, механически связанныхъ единствомъ вѣры и чуждыхъ всякаго органическаго родства. Здѣсь каждый чувствуетъ себя совершенно обособленнымъ и ведетъ личныя, непосредственныя счеты съ Богомъ путемъ личной субъективной вѣры. Въ такомъ смыслѣ его эемерная церковь и выразилась въ своей внутренней организаци. Коль скоро человекъ непосредственно отъ самаго

¹¹⁸⁾ Dölling. III, 197—200.

¹¹⁹⁾ Walch. Ausg. VIII, 479; VII, 1789.

Бога получаетъ вѣру и освященіе, то іерархія являлась уже совершенно лишнимъ и безцѣльнымъ институтомъ. Какъ ближайшій, посредствующій органъ благодати, она разумѣется не могла имѣть мѣста въ лютеранствѣ: въ этомъ отношеніи каждый самъ для себя священникъ и не нуждается въ посредствѣ, потому что вѣра лично сближаетъ его съ Богомъ, и онъ безъ всякаго посторонняго участія принимаетъ освященіе благодати. Подобнымъ же образомъ упразднилась и обязанность учительства, которое въ католичествѣ было закрѣплено за духовенствомъ. Каждый вѣрующій, какъ священникъ и непосредственный участникъ благодати, самъ для себя служитъ авторитетомъ и имѣетъ полную юридическую правоспособность учить и проповѣдывать въ церкви. Христіане должны и имѣютъ власть сами провѣрять и контролировать свою вѣру, „отвѣдывать и судить, что въ ней правильно или неправильно; они должны свободно и смѣло направлять все по своему правовѣрному разумѣнію Писанія; въ старину, указываетъ Лютеръ, — Авраамъ долженъ былъ слушаться своей Сарры, которая однако была подчинена ему сильнѣе, нежели христіане кому-либо на землѣ; такъ и ослица Валаама была умнѣе самаго пророка; поэтому всякому христіанину надлежитъ принимать на себя вѣру, уразумѣвать и упорно защищать ее, и осуждать всѣ заблужденія“¹²⁰). Въ этомъ отношеніи Лютеръ всегда настойчиво ратовалъ противъ кастовыхъ привилегій духовенства, которое присвоило себѣ монополію учительства и не допускало въ мірянахъ никакого анализа и критики противъ своего безусловнаго авторитета. Въ католичествѣ простой вѣрующій совершенно обезличивался и не имѣлъ голоса въ дѣлахъ и вопросахъ вѣроученія. Совсѣмъ иначе хотѣлъ поставить дѣло Лютеръ. Онъ требовалъ полной личной свободы религіознаго мышленія и вмѣнялъ въ обязанность каждому вѣрующему, безъ различія пола, возраста и развитія, лично провѣрять и анализировать свою вѣру, независимо ни отъ какого посторонняго авторитета. Вѣра—вотъ высшій и вполне компетентный судья и контроль по всѣмъ теологическимъ вопросамъ. „Вѣра, учитъ реформаторъ, есть и должна быть господиномъ надъ учителями. Отсюда ты видишь, какъ дурно поступаетъ духовенство, которое не оставляетъ такого сужденія вѣрѣ, но присвоило его себѣ;

¹²⁰) Dölling. I, 326.

но ты знаешь, что папа, соборы и весь міръ, подчинены вмѣстѣ съ своимъ ученіемъ самымъ малымъ христіанамъ, хотя бы это было семилѣтнее дитя, которое имѣетъ вѣру, и должны принимать его мнѣніе относительно ихъ ученія и законовъ“¹²¹⁾. Но признавая безспорной эту химерическую теорію всеобщаго священства и учительства, Лютеръ конечно не находилъ удобнымъ проводить и примѣнять ее на практикѣ; въ интересахъ дисциплины и порядка, онъ требовалъ, чтобы каждая община выбирала изъ своей среды пастора; „должно, говоритъ онъ,—изъ массы взять и поставить одного, котораго бы можно опять отставить, когда пожелаютъ“¹²²⁾. Такимъ образомъ, юридическое положеніе пастора опредѣляется совершенно тѣми же условіями, какими обставлена всякая гражданская служба по выборамъ, и не имѣя подъ собою никакой опредѣленной канонической почвы, представляетъ нѣчто случайное и шаткое и ничѣмъ не обезпечено отъ произвола. О церковномъ рукоположеніи здѣсь нѣтъ и рѣчи; оно замѣняется простымъ утвержденіемъ правительства обычнымъ административнымъ порядкомъ.

Равнымъ образомъ, и высшій надзоръ за чистотою ученія, церковное законодательство,—словомъ, всѣ высшія функціи церковной жизни по Лютеру должны быть въ ближайшемъ вѣдѣніи свѣтской власти, какъ представительницы общества. Она главная хранительница и истолковательница ученія и представляетъ высшую рѣшающую инстанцію по всемъ религіознымъ и церковнымъ вопросамъ. Въ случаѣ всякихъ вѣроисповѣдныхъ недоумѣній и несогласій она высказываетъ свое безъапелляціонное сужденіе и принимаетъ мѣры къ прекращенію раздора. „Если въ одномъ мѣстѣ, говоритъ Лютеръ, идетъ проповѣдь двухъ родовъ, тогда князь или городъ пусть разсмотритъ дѣло и не допускаетъ, чтобы двоякая проповѣдь была въ странѣ или городѣ, чтобы предотвратить несогласія и волненія. Пусть выслушиваютъ обѣ стороны и судятъ о дѣлѣ по извѣстному правилу, именно, по Писанію и Слову Божію; какая сторона учитъ правильно,—ту оставитъ, а которая учитъ неправильно и вопреки Писанію и Слову Божію, ту пусть удаляютъ“¹²³⁾.

¹²¹⁾ Walch. XII, 452.

¹²²⁾ Walch. Thl. XIX, S. 1330; Thl. IX, S. 703.

¹²³⁾ Walch. Ausg. XIII, 461.

Въ такомъ видѣ по своимъ главнымъ чертамъ явилось ученіе Лютера подъ перомъ самого реформатора. Не трудно замѣтить, что вся система въ основаніи и въ деталяхъ построена по прямому контрасту съ религіознымъ міровоззрѣніемъ католицизма. Еще легче замѣтить, что въ устахъ и въ сознаніи самаго Лютера она далеко не имѣла характера законченности и опредѣленности въ отдѣльныхъ пунктахъ и представляла хаотическій безпорядокъ съ массой противорѣчій и недоразумѣній. Ни одна идея не проведена и не выдержана съ должной послѣдовательностью. Самая смѣлая и широкая мысль, задуманная въ гениальныхъ размѣрахъ, сохраняетъ свою логическую устойчивость только до тѣхъ поръ, пока держится на высотѣ отвлеченнаго умозрѣнія; при первомъ соприкосновеніи съ условіями дѣйствительной жизни, она тотчасъ же сокращаетъ свои могучіе размахи, мельчаетъ, начинаетъ колебаться и ограничиваетъ сама себя до неузнаваемости. Здѣсь ясно выразилось душевное состояніе самаго реформатора и его личный характеръ, неровный и чуждый послѣдовательности. Лютеръ находился подъ перекрестнымъ давленіемъ двухъ противоположныхъ силъ: съ одной стороны, его увлекало неотразимое обаяніе завѣтной идеи, которая послѣ долгой борьбы завладѣла всѣми силами его духовной природы; съ другой стороны, сказывалось невольное тяготѣніе къ католическому міросозерцанію, съ которымъ онъ такъ тѣсно сроднился въ первые годы своей жизни и которое заявляло о своихъ правахъ на его уваженіе. Естественно было думать, что при такихъ условіяхъ его доктрина приметъ направленіе равнодѣйствующей линіи и за взаимными уступками въ ту и другую сторону образуется въ духѣ средняго, примирительнаго ученія. Но пылкая и увлекающаяся натура реформатора не могла удержаться на здоровой серединѣ и была, какъ видимъ, болѣе склонна къ противорѣчіямъ и крайностямъ.

Впрочемъ, при всей своей внутренней логической несостоятельности система Лютера достаточно выдерживаетъ свою общую типичную физиономію и сохраняетъ нѣкоторую цѣльность и стройность, благодаря основному, объединяющему принципу вѣры, который проходитъ чрезъ всю доктрину, обозначаетъ ея основной мотивъ и смягчаетъ диссонансъ отдѣльныхъ пунктовъ.

М. Смирновъ.

(Продолженіе будетъ).

ЛОЖЬ ВЪ ИСТОРИИ*.

Дѣло Лютера и вообще религіозная реформація XVI-го вѣка для всякаго истиннаго католика, конечно, представляетъ собою самую печальную страницу въ исторіи, а потому понятно, что наши „друзья истины“ съ особеннымъ вниманіемъ останавливаются на событіяхъ этой эпохи, чтобы представить ихъ въ глазахъ своихъ читателей совершенно не въ томъ свѣтѣ, въ какомъ они обычно изображаются. Съ точки зрѣнія нашихъ авторовъ, если вообще исторія церкви и папства сильно искажена случайными или злонамѣренными примѣсами лжи и клеветы, то нигдѣ эти примѣсы не затемняютъ истины такую массой, какъ въ исторіи реформаціи. Но въ настоящее время даже и въ протестантскомъ обществѣ все болѣе и болѣе распространяется убѣжденіе, что исторія реформаціи требуетъ полнаго пересмотра и коренной переработки. Съ того самаго момента, когда въ 1868 году покрывало снято было съ новооткрытаго вормскаго памятника Лютеру, съ каждымъ годомъ совершались и совершаются все новыя открытія относительно личности и дѣла этого человѣка, такія открытія, которыя должны существенно видоизмѣнить существовавшій доселѣ взглядъ на значеніе реформаціи, на ея происхожденіе, виновника, распространеніе и послѣдствія. Благодаря стараніямъ многихъ изслѣдователей, какъ напр.: Ришеля, Деллингера, Ярке, Герёра, Грёне, Клоппа, Янсена

* См. юльскую кв. „Прав. Обзор.“ за 1887 г.

и др., построенное на воздухъ подъ вліаніемъ партійнаго интереса зданіе новѣйшей исторіи оказалось сильно расшатаннымъ. Справедливость требуетъ признать, что не только католики, но и безпристрастные изъ протестантовъ энергически содѣйствовали разоблаченію безчисленныхъ искаженій въ исторіи реформаціи и восстановленію правильнаго взгляда на нее. Съ нѣкоторыми нѣболѣ существенными результатами такихъ изслѣдованій „друзья истины“ и поставляютъ себѣ задачей познакомить своихъ читателей.

Къ числу наиболѣе распространенныхъ предрасудковъ, касающихся исторіи реформаціи, принадлежатъ между прочимъ господствовавшія доселѣ убѣжденія, что будто бы Лютеръ первый создалъ нѣмецкія церковныя пѣнопѣнія; что онъ первый сдѣлалъ библію доступною для народа, благодаря переводу ея на нѣмецкій языкъ, тогда какъ католическая церковь будто бы запрещала ея чтеніе; что до Лютера не существовало церковной проповѣди на народномъ языкѣ и что тотъ же Лютеръ, наконецъ, былъ основателемъ нѣмецкой народной школы и реформаторомъ системы школьнаго обученія. Всѣ эти воззрѣнія по послѣднимъ изслѣдованіямъ оказываются или совершенно ложными, или подлежащими весьма значительному ограниченію.

До Лютера, говорятъ, совсѣмъ не было нѣмецкихъ церковныхъ пѣнопѣній, а потому онъ долженъ быть названъ отцомъ нѣмецкаго богослужебнаго пѣнія. Обыкновенно послѣдователи Лютера для оправданія реформы перерываютъ всѣхъ средневѣковыхъ писателей, чтобы найти у нихъ хотя бы одно слово о какомъ-либо церковномъ злоупотребленіи и тотчасъ же спѣшатъ сослаться на нихъ, какъ на свидѣтелей истины. Еслибы и по вопросу о церковномъ пѣніи они обратили свое вниманіе на средневѣковыя произведенія, касающіяся музыки и пѣнія, или взглянули бы на католическія книги гимновъ (гезангбухи), напечатанныя ранѣе 1524 года, или, наконецъ, познакомились бы поосновательнѣе съ твореніями самого Лютера, указанное воззрѣніе не могло бы имѣть мѣста. Если же все-таки нашлись и находятся такіе протестантскіе богословы, которые считаютъ Лютера творцомъ нѣмецкихъ церковныхъ пѣнопѣній, то они не знаютъ произведеній своего реформатора или намѣренно скрываютъ истину, искажая исторію.

Всѣ народы любятъ пѣніе и музыку. Эти два, близко родственными между собою искусства не только со введеніемъ христіанства, но и во всѣ времена находили себѣ радушный пріемъ и съ успѣхомъ развивались въ нѣмецкомъ народѣ, объ особенной любви котораго къ пѣнію свидѣтельствовалъ еще Тацитъ въ своей Германіи. Извѣстно, что Карлъ Великій на музыку и пѣніе обращалъ особенное вниманіе и для образованія учителей пѣнія устроилъ двѣ главныхъ специальныхъ школы въ Метцѣ и Суалонѣ. Затѣмъ были устроены и другія такія же учрежденія во внутреннихъ областяхъ Германіи. Въ школахъ епископскихъ резиденцій, въ монастыряхъ Фульдскомъ, Рейхснаускомъ, Прюмскомъ, Корвейскомъ и др. кромѣ научныхъ предметовъ усердно изучали пѣніе и музыку. Въ монастырѣ С. Галленскомъ напр.: былъ особый классъ для пѣнія и музыки, а церковныя пѣснопѣнія были предметомъ преимущественныхъ занятій монаховъ. Въ особенности прославились въ качествѣ стихотворцевъ и пѣвцовъ три друга: Ратпертъ, Тутилонъ и Ноткеръ. Ратпертъ составлялъ пѣснопѣнія, которыя пѣлись почти во всѣхъ западныхъ церквахъ, а составленная имъ хвалебная пѣснь въ честь св. Галла распространена была во всемъ германскомъ народѣ. Тутилонъ, отличавшійся широкимъ образованіемъ и многосторонними талантами, прославился также и какъ составитель, и композиторъ многихъ пѣснопѣній. Но какъ стихотворецъ и музыкантъ, Ноткеръ превзошелъ ихъ обоихъ, хотя изъ его многочисленныхъ произведеній большая часть, къ сожалѣнію, не сохранилась до насъ и между прочимъ его сочиненіе „de musica et symphonia“. — Почетною извѣстностію пользовался также руководитель монастырской Ст. Амандской школы въ Геннегау Гукбальдъ, какъ превосходный музыкантъ, составившій многія пѣсни въ честь святыхъ и многія сочиненія, касающіяся музыки, какъ напр.: „De harmonica institutione“, „Ordo tonorum“, „De mensura organicarum fistularum“, „De cymbalum ponderibus“, „Commemoratio brevis de tonis et psalmis modulandis“. Надгробная надпись на могилѣ Гукбальда гласитъ, что его великіе подвиги и составленные имъ священныя пѣсни прославили имя его во всѣхъ концахъ вселенной. Нѣсколько композицій и сочиненій касающихся музыки, какъ напр.: „Prologus in tonarium“ и „De varia psalmodorum atque cantuum modulatione“, вышли

язь подѣ пера бенедиктинскаго монаха XI вѣка, Бернона, ставшаго послѣ аббатомъ Рейхснаускаго монастыря. Ученикъ этого Бернона, графъ Германнъ фонъ-Верингенъ, составилъ между прочимъ такіе превосходные гимны въ честь Пресвятой Дѣвы, что современники считали ихъ плодомъ непосредственнаго внушенія ему Самой Богоматери. Изъ музыкантовъ писателей и композиторовъ XI вѣка можно еще указать на Іоанна Трирскаго, Вильгельма Гиршаускаго и Арибона схоластика. Въ XIII и XIV вѣкахъ прославились въ этомъ отношеніи магистръ Франконъ Кюльнскій и Гуголь Реутлингенскій, а въ концѣ XV вѣка Адамъ Фульдскій, энергически проповѣдывавшій необходимость для юности музыкальнаго образованія. Онъ выставилъ на видъ ту великую пользу, какую получаетъ государство, покровительствуя музыкальнымъ занятіямъ, ссылаясь на примѣръ папы Иннокентія, который, вѣрный традиціямъ своихъ предшественниковъ, чтить и поощряетъ музыкантовъ всѣми возможными средствами; указывалъ, наконецъ, на то, что всѣ папы, если не были сами музыкантами, то всегда были ихъ друзьями и оказывали имъ неизмѣнную щедрую поддержку, а ихъ примѣру слѣдовали и многіе императоры, короли и князья. Изъ нѣмецкихъ стихотворныхъ пѣснопѣній, составленныхъ Адамомъ Фульдскимъ, гимнъ: „Ach hilf mich leid und senlich klag“ вошелъ послѣ и въ лютеранскіе гезангбухи.

Лютеръ любилъ пѣніе и музыку, но самъ не былъ ни поэтомъ, ни композиторомъ. Вместе съ другими школьниками въ Мансфельдѣ онъ усердно обучался религиознымъ пѣснопѣніямъ, а затѣмъ списывалъ себѣ и пропитаніе пѣніемъ церковныхъ гимновъ у дверей домовъ. Онъ самъ говоритъ, что когда наступалъ церковный праздникъ Рождества Христова, онъ съ своими товарищами ходилъ по деревнямъ отъ дома къ дому и въ четыре голоса распѣвалъ съ ними обычныя пѣсни о младенцѣ Іисусѣ, родившемся въ Вилдеешѣ. Наряду съ пѣніемъ занимался Лютеръ и музыкою. „Музыку я всегда любилъ“, говоритъ онъ самъ о себѣ и объ этомъ свидѣтельствуютъ не только его панегирики въ честь „Frau Musica“, но и другія его сочиненія. Въ застольныхъ рѣчахъ своихъ онъ говоритъ напр.: что музыка на половину можетъ служить дисциплиною и укротительницею, ибо она дѣлаетъ людей болѣе скромными и вротными, болѣе благоправ-

ными и разсудительными... Она прогоняетъ духъ печали, какъ это видимъ мы на примѣрѣ Саула... Юношей нужно всегда приучать къ этому искусству, ибо оно дѣлаетъ людей болѣе мягкими и нѣжными. Обученіе музыкѣ необходимо непремѣнно удерживать въ школахъ и учитель самъ долженъ умѣть пѣть, а иначе его и терпѣть въ школѣ не слѣдуетъ. Короли, князья и владыки должны оказывать музыкѣ свою поддержку. Впрочемъ, всѣ эти выраженія Лютера не представляютъ, конечно, собою ничего новаго; тѣ же самыя мысли и тѣ же примѣры говорились много разъ и прежде него, какъ напр.: Адамомъ Фульдскимъ и др.

Въ 1524 году появилось въ Виттенбергѣ первое небольшое собраніе церковныхъ пѣсней (гезангбухъ), содержавшее въ себѣ только восемь номеровъ. Въ 1535 году вышелъ второй гезангбухъ уже въ тридцать семь пѣснопѣній, а въ изданіи 1540 года ихъ насчитывалось 120. Въ предисловіи къ изданію 1535 года Лютеръ говоритъ, что церковныя пѣсни этого изданія составлены изъ древнихъ, которыя онъ разыскалъ среди господствовавшего доселѣ мрака ложнаго ученія, такъ какъ всегда бывали нѣкоторые люди, правильно познававшіе Христа. Въ предисловіи въ собранію латинскихъ и нѣмецкихъ погребальныхъ гимновъ, изданному въ 1542 г., Лютеръ говоритъ, что взялъ и напечаталъ въ своемъ сборникѣ нѣкоторые прекрасныя пѣснопѣнія, употреблявшіяся въ папствѣ для литій, заупокойныхъ литургій и погребеній, а на будущее время намѣренъ еще болѣе заимствовать оттуда этихъ пѣсенъ. Пѣніе и ноты, продолжаетъ онъ, имѣютъ такую большую цѣнность, что большой былъ бы ущербъ, еслибы допустить имъ погибнуть. Какъ во многомъ другомъ католики многое сдѣлали прежде насъ, такъ имѣютъ они и прекрасное богослуженіе и славныя учрежденія и монастыри. Есть у нихъ также и по истинѣ превосходныя музыкальныя произведенія и пѣснопѣнія... Дѣло въ томъ только, чтобы измѣнить текстъ, а не ноты. Въ такъ называемомъ богемскомъ лютеранскомъ гезангбухѣ 1564 года говорится, что и въ прежнее время нѣкоторые благочестивые христіане составляли прекрасныя церковныя пѣснопѣнія, которыя уже болѣе ста лѣтъ съ пользою поются въ славу Божию въ церковныхъ собраніяхъ, Гуссъ и Лютеръ сохранили эти церковныя мелодіи, какъ имѣющія большую цѣнность и какъ давно уже привычныя для на-

роднаго голоса и слуха; они только исправили или иногда совсѣмъ отбросили текстъ въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ былъ нескладенъ или носилъ на себѣ слѣды суевѣрія.

Разбирая въ подробности вопросъ о томъ, что сдѣлалъ Лютеръ въ качествѣ стихотворца и составителя церковныхъ пѣсней, протестантъ Шауеръ приходитъ къ такому заключенію, что онъ: 1) перевелъ на нѣмецкій языкъ древнія латинскія пѣснопѣнія и библейскіе псалмы, а также составлялъ подражанія имъ; 2) исправлялъ текстъ такихъ пѣснопѣній, которыя уже переведены были прежде него на нѣмецкій языкъ или даже и составлены были первоначально на этомъ языкѣ; 3) перелагалъ избранныя мѣста библейскаго текста въ нѣмецкую стихотворную форму; 4) составлялъ, наконецъ, и вполне оригинальныя пѣснопѣнія. Впрочемъ такихъ вполне оригинальныхъ произведеній Лютера Шауеръ находитъ немного; въ гезангбухѣ 1535 г., изъ тридцати семи пѣснопѣній, по его изслѣдованію, только шесть не представляютъ собою перевода или переработки библейскаго текста или древнихъ латинскихъ гимновъ. Какъ въ догматической области Лютеръ опирался на то, что было сдѣлано его предшественниками, такъ и относительно богослуженія онъ находилъ себѣ помощниковъ въ старыхъ нѣмецкихъ стихотворцахъ, которые составляли благочестивыя церковныя пѣснопѣнія. Въ письмѣ къ Спалатину Лютеръ говорилъ, что онъ желалъ бы по примѣру древнихъ пророковъ и отцовъ составлять для народа нѣмецкіе псалмы и духовныя пѣсни, чтобы слово Божіе и посредствомъ пѣснопѣній поддерживалось въ народѣ. Въ этихъ видахъ онъ повсюду разыскивалъ поэтовъ, ибо по собственному признанію самъ онъ этимъ высокимъ даромъ не обладаетъ. Между тѣмъ нужныхъ ему стихотворцевъ можно было найти цѣлыя десятки. Каждый сельскій священникъ могъ сообщить ему одну или двѣ пѣсни изъ тѣхъ, какія онъ обыкновенно поетъ въ церкви съ своими прихожанами. Въ предисловіи къ гезангбуху 1535 года самъ Лютеръ говоритъ, что до него уже много было составлено другими церковныхъ пѣсней, такъ много, что онъ не счелъ нужнымъ всѣ эти пѣсни включать въ свое изданіе, а выбралъ изъ нихъ только лучшія. Такимъ образомъ, Лютеръ является лишь собирателемъ и издателемъ прежде него составленныхъ церковныхъ пѣснопѣній. По мнѣнію Штудтгарт-

скаго генераль-суперинтендента Бернгарта, иначе даже и быть не могло. Могъ ли заниматься составленіемъ пѣснопѣній и композиціями такой обремененный занятіями человѣкъ, какъ Лютеръ, состоявшій на высокой должности въ школѣ, издававшій множество сочиненій и отовсюду осаждаемый вопросами, письмами и совѣтами? Въ первомъ изданіи гезангбуха, т.-е. 1524 г., Лютеру принадлежитъ только первая пѣснь, которая и обозначена его именемъ; остальные же составлены Сперато и другими неизвѣстными составителями. Что касается гезангбуха 1535 года, то Бернгартъ замѣчаетъ, что доселѣ никто не сомнѣвался въ томъ, что именно Лютера слѣдуетъ признавать авторомъ двухъ извѣстныхъ пѣсней: „Erhalt uns Herr bei deinem Wort“ и „Eine feste Burg ist unser Gott“; но доказательства въ пользу этой мысли очень мало убѣдительны. Тотъ же писатель говоритъ наконецъ, что Лютеромъ не было издано ни одного такого гезангбуха, который не былъ бы наполненъ пѣснопѣніями другихъ авторовъ. Найти хотя немного пѣснопѣній, составленныхъ самимъ Лютеромъ, представляетъ великую трудность, ибо древніе оригиналы утрачены, а его имя стоитъ нерѣдко даже у такихъ пѣсней, которыя несомнѣнно гораздо древнѣе Лютера. Имя Лютера ставилось часто подлѣ пѣснопѣній только потому, что онъ ихъ принялъ, собралъ и издалъ, а корыстолюбивые типографы пользовались этимъ именемъ для того, чтобы обезпечить своему товару лучшее и болѣе быстрое распространеніе.

То, что сказано о Лютерѣ въ отношеніи къ тексту церковныхъ пѣснопѣній, можетъ быть еще въ гораздо большей степени приложено къ вопросу объ ихъ мелодіи. По увѣренію нашихъ авторовъ, нѣтъ ни одного пѣснопѣнія, мелодія котораго была бы произведеніемъ Лютера. Въ послѣднее время осталось только три пѣсни, музыку которыхъ еще приписывали нѣкоторые Лютеру, а именно: „Wir glauben all'an einen Gott“, „Jesaja dem Propheten das geschah“ и „Eine feste Burg ist unser Gott“; но по новѣйшимъ изслѣдованіямъ Мейстера и одного изъ нашихъ авторовъ съ несомнѣнностію оказывается, что мелодія первой изъ этихъ пѣсней существовала еще за сто лѣтъ до реформаціи, а двухъ остальныхъ заимствована изъ прежнихъ латинскихъ хораловъ: Sanctus, Gloria и Credo. Самъ Лютеръ нигдѣ не приписываетъ себѣ музыкальную композицію какого-либо пѣснопѣ-

нія; онъ откровенно признаетъ себя въ этомъ отношеніи совершеннымъ диллетантомъ.

Нѣмецкія религіозныя пѣснопѣнія появились и развивались съ очень ранняго времени. Одинъ изъ древнѣйшихъ поетовъ (около 870 г.), Оттѣридъ фонъ-Вейссенбургъ, уже выражалъ желаніе, чтобы его соотечественники прославляли Христа на своемъ родномъ языкѣ, хотя пѣсни того времени до насъ и не сохранились. Известно, что его современникъ, Ратпертъ Ст. Галленскій, составилъ гимнъ св. Галлу для того, чтобы этотъ гимнъ воспѣвался народомъ. Сохранился отъ древняго времени гимнъ св. Петру, а также переводы многихъ латинскихъ пѣснопѣній, напр.: „Te Deum laudamus“. Монахъ Готтѣридъ, сопровождавшій св. Бернарда на Рейнѣ во время его проповѣди крестоваго похода въ 1146 году, писалъ епископу констанцкому, что когда они покинули нѣмецкія области, прекратилась тамошняя нѣмецкая пѣснь: „Christ uns genade“ и никто уже не пѣлъ болѣе Богу. Романскій народъ, продолжаетъ онъ, не имѣетъ, подобно вашимъ соотечественникамъ, своихъ собственныхъ пѣсней, въ которыхъ онъ могъ бы приносить благодарность Богу за каждое Его благодѣяніе. Большимъ распространеніемъ пользовалась пѣснь въ честь Пресв. Маріи, которую воспѣвалъ Генрихъ, епископъ базельскій, въ битвѣ при Мархфельдѣ (1278 г.) и крестоносцы въ сраженіи при Акрѣ (1291 г.). Въ битвѣ при Тирѣ (1189 г.) крестоносцы пѣли пѣснь пилигримовъ: „Daz helfe uns daz heilige ggar, daz helfe uns daz Gotes ggar“. Слѣдуетъ наконецъ упомянуть о пѣсняхъ пасхальныхъ, какъ напр. „Christ ist erstanden“, Пятидесятницы: „nu bitten wir den heiligen Geist“, Вознесенія: „Christ fuor gen himile“, Рождества: „ein kindelein so loebelich“ и мн. др. Когда и къмъ составлены эти и другія подобныя пѣснопѣнія—покрыто мракомъ невѣдѣнности. Изъ двухъ послѣднихъ столѣтій средневѣковаго періода сохранилось до нашего времени еще гораздо большее количество вѣмецкихъ духовныхъ пѣснопѣній. Наиболѣе извѣстными творцами ихъ были: Генрихъ Мейссенскій (1318 г.), доминиканецъ Іоганнъ Таулеръ (1361 г.), Конрадъ Квейнфуртскій (1382 г.), монахъ Іоганнъ ф. Зальцбургъ (1445 г.), Генрихъ ф. Лауфенбергъ (1450 г.), всѣмъ извѣстный Себастьянъ Брантъ (1458—1521 г.) и Іоганнъ Бешенштейнъ (1475—1536 г.). Нѣмецкія духовныя пѣснопѣнія пѣлись и въ цер-

жи при богослуженіи. Собственно литургическое пѣніе состояло изъ латинскихъ хораловъ; но когда месса читалась, передъ проповѣдью и послѣ нея, а также при различныхъ праздникахъ пѣлись и нѣмецкія пѣснопѣнія. Что во всѣхъ церквахъ народъ принималъ участіе въ нѣмецкихъ пѣснопѣніяхъ, объ этомъ имѣются очень опредѣленные свидѣтельства. Флоренцъ Диль, майнцскій священникъ 1491 года, напр. говоритъ, что по воскреснымъ днямъ между Пасхою и Вознесеніемъ, передъ проповѣдью и послѣ нея, трижды поется пѣснь „Christ ist erstanden“, при чемъ проповѣдникъ запѣваетъ, а народъ продолжаетъ. Этимъ объясняется и тотъ фактъ, что со времени введенія книгопечатанія многія религиозныя пѣснопѣнія стали печататься въ качествѣ приложенія къ молитвенникамъ, служебникамъ и даже сборникамъ свѣтскихъ пѣсень. Большую часть этихъ-то вотъ, задолго до реформаціи существовавшихъ и употреблявшихся духовныхъ пѣснопѣній, и собралъ и издалъ въ улучшенномъ нѣсколько видѣ Лютеръ для употребленія при протестантскомъ богослуженіи. Онъ удержалъ въ этомъ богослуженіи отчасти даже и латинскіе хоралы, такъ онъ предписывалъ напр. пѣніе латинскихъ антифоновъ: „Domine non secundum“, „Domine ne memineris“ и „Adjuva nos Deus, т.-е. тѣхъ пѣснопѣній, которыя, по его словамъ, „пѣлись при папствѣ въ посты“. По мнѣнію протестанта Рамбаха, Лютеръ настолько сознавалъ достоинство, возвышенность и изящную простоту латинскаго хоральнаго пѣнія, что не прочь былъ ради этого удержать даже и латинскій языкъ при богослуженіи.

Въ заключеніе своего изслѣдованія о значеніи Лютера для нѣмецкой церковной музыки друзья истины приводятъ выдержку изъ статьи берлинской протестантской газеты „Allgemeine Deutsche Musik-Zeitung“, напечатанной въ ноябрѣ 1883 года, по поводу четырехсотлѣтняго юбилея дня рожденія Мартина Лютера. Авторъ этой статьи, протестантъ Отто Лесеманнъ, говоритъ, что обыкновенно народъ своимъ излюбленнымъ героямъ, безъ разбора и критики, приписываетъ всѣ возможные достоинства и совершенства, а потому возникаетъ масса такихъ легендъ, которыя при изслѣдованіи оказываются чистѣйшимъ вымысломъ. Ко всѣмъ великимъ свойствамъ Мартина Лютера преданіе присоединяетъ также и его музыкальное творчество; но послѣд-

нія изслѣдованія заставляютъ прійти къ тому убѣжденію, что легенда о Лютерѣ, какъ композиторѣ, должна быть отнесена къ области чистаго вымысла. Нѣтъ никакихъ положительныхъ свидѣтельствъ, которыя давали бы основаніе считать хотя одну мелодію произведеніемъ Лютера. Даже знаменитая пѣснь: „Eine veste Burg“, которую будто бы сочинилъ и положилъ на музыку Лютеръ въ Кобургѣ, въ 1530 году, едва ли можетъ быть признана музыкальнымъ твореніемъ прославленнаго реформатора. Собственноручная замѣтка самаго Лютера служитъ доказательствомъ этой мысли. Другъ Лютера, торгаускій канторъ Іоганнъ Вальтеръ, посвятилъ Лютеру рукописное собраніе духовныхъ пѣснопѣній, въ которомъ, между прочимъ, имѣется и первый списокъ знаменитой мелодіи „Eine veste Burg“. Это древнѣйшее переложеніе гимна имѣеть подлѣ себя такую собственноручную замѣтку Лютера: „hat mir verehret mein guter Freund Herr Iohann Walther, Componist Musice zu Torgaw 1530“. „Dem Gott Gnade. Martinus Luther“. Почитатели Лютера видѣли основаніе съ тому, чтобы считать его композиторомъ въ томъ, что онъ любилъ музыку и цѣнилъ ее очень высоко, не опуская ни одного удобнаго случая для ея восхваленія и поощренія, много разсуждалъ объ устройствѣ церковнаго пѣнія съ извѣстными музыкантами-специалистами, какъ напр. съ Конрадомъ Румпфомъ, Іоганномъ Вальтеромъ и др., самъ игралъ на флейтѣ и на лютнѣ, имѣлъ хорошую музыкальную память и любилъ устроить у себя дома хоровое пѣніе вмѣстѣ съ своими дѣтьми и гостями. Изъ всѣхъ этихъ обстоятельствъ почитатели Лютера заключаютъ, что онъ могъ быть и композиторомъ и нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что онъ положилъ на музыку нѣсколько церковныхъ пѣснопѣній; но, по мнѣнію Лессмана, такое заключеніе остается лишь однимъ предположеніемъ. Вся композиторская и музыкальная дѣятельность Лютера сводится лишь къ тому, что онъ, по свидѣтельству Іоганна Вальтера, регулировалъ произношеніе литургическихъ возгласовъ и чтеній, опредѣливъ ихъ интонаціи; собралъ и въ случаѣ надобности нѣсколько исправилъ существовавшія до него церковныя пѣснопѣнія, приспособилъ прежнія мелодіи къ новому тексту и вообще изъ того матеріала, который представляла ему вѣками сложившаяся католическая и нѣмецкая музыка, создалъ протестантское богослуженіе. Все,

что въ Лютеровыхъ церковныхъ пѣснопѣніяхъ имѣеть дѣйствительную цѣнность, почерпнуто изъ неизсякаемаго источника католической церкви. Если такъ, то совершеннѣйшую ложь представляютъ собою и доселѣ нерѣдко повторяющіяся заявленія, что будто бы до Лютера не было нѣмецкихъ церковныхъ пѣснопѣній, что онъ былъ отцомъ и творцомъ этихъ пѣснопѣній, что до реформаціи хотя и существовали въ Германіи духовныя пѣсни, но нѣмецкихъ въ церковно-богослужебномъ употребленіи не было.

Почитатели Лютера говорятъ далѣе, что только благодаря его нѣмецкому переводу Библія стала доступна для народа и получила въ Германіи широкое распространеніе, тогда какъ католическая церковь будто бы рѣшительно запрещала народу чтеніе Священнаго Писанія. Исслѣдованіе друзей истины поставляетъ своею задачей убѣдить читателей, что и это очень распространенное воззрѣніе совершенно не соотвѣтствуетъ дѣйствительности.

Въ учебникахъ и христоматіяхъ, употребляющихся въ школахъ при изученіи исторіи нѣмецкой литературы, постоянно приводятся образцы изъ литературныхъ памятниковъ съ древнѣйшихъ временъ до конца средневѣковаго періода. Въ числѣ этихъ образцовъ можно видѣть и древній переводъ Библіи, сдѣланный Ульфилоу, согласія на Евангелія, составленныя Татіаномъ и Оттѣридомъ Вейсенбургскимъ; древній верхне-нѣмецкій переводъ и изъясненіе псалмовъ и другихъ лирическихъ отдѣловъ Ветхаго и Новаго Завѣта, составленныя Ноткеромъ, наконецъ большое количество глоссъ на Библію. Кромѣ этихъ сохранившихся до нашего времени остатковъ нѣмецкой библейской литературы первой половины средневѣковаго періода множество произведеній подобнаго рода погибли безслѣдно или извѣстны только по имени. Гораздо болѣе данныхъ въ этомъ отношеніи имѣется относительно второй половины средневѣковаго періода. Отъ этого времени не только въ произведеніяхъ поэтовъ и прозаиковъ сохранились многочисленныя доказательства повсемѣстнаго распространенія Библіи, но и большое количество переводовъ, какъ цѣлой Библіи, такъ и отдѣльныхъ ея частей. Въ позднѣйшее время нѣкоторыя изъ этихъ литературныхъ памятниковъ уже изданы въ печати, но большинство еще въ рукопис-

номъ видѣ покоится въ библіотекахъ, да, кромѣ того, не мало, конечно, и такихъ, существованіе которыхъ доселѣ остается никому неизвѣстнымъ. Съ того времени, какъ ученые вообще стали обращать вниманіе на исторію нѣмецкаго языка, подверглись описанію и оцѣнкѣ и тѣ старыя переводы Библии, которые хранились въ государственныхъ библіотекахъ или частномъ владѣніи. Отдѣльныя, доселѣ разбросанныя труды по этой части съ великимъ тщаніемъ собраны въ одно цѣлое и снабжены новыми изслѣдованіями въ книгѣ Керейна, подъ заглавіемъ: „Zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung vor Luther“... Авторъ этого труда говоритъ, что и въ цвѣтущее время нѣмецкой поэзіи не забывали занятій Священнымъ Писаніемъ и, когда это время миновало, занимались имъ съ еще большимъ усердіемъ, доказательствомъ чему служатъ сохранившіеся до насъ многочисленныя переводы. Списокъ этихъ переводовъ и толкованій извѣстныхъ въ его время, Керейнъ предлагаетъ читателю въ своей книгѣ, сопровождая его описаніемъ и выдержками изъ каждой упоминаемой рукописи. Весь собранный имъ матеріалъ онъ дѣлитъ на четыре категоріи: 1) мелкія части Ветхаго Завѣта; 2) мелкія части Новаго Завѣта; 3) болѣе крупныя отдѣлы Библии; 4) переводы всего Новаго Завѣта и всей Библии. Къ первой категоріи относятся: мюнхенскій переводъ и толкованіе псалмовъ, составленныя въ XIV вѣкѣ, одиннадцать вѣнскихъ рукописей псалмовъ XIV и XV вв., зальцведельская рукопись псалмовъ и другихъ поэтическихъ частей Библии, относящаяся къ первой половинѣ XIV вѣка; переводъ нѣкоторыхъ другихъ книгъ Ветхаго Завѣта, начинающійся съ 6 главы книги Бытія и оканчивающійся 20 главою книги Судей, семь переводовъ и толкованій десяти заповѣдей. Ко второй категоріи авторъ относитъ: пять избранныхъ евангельскихъ и апостольскихъ чтеній XIV и XV вв., четыре перевода и толкованія молитвы Господней въ вѣнскихъ рукописяхъ XIV и XV вв. и т. под. Къ третьей категоріи можно отнести: вѣнское Евангеліе отъ Іоанна XIII вѣка, вѣнскій же Апокалипсисъ 1456 года., Апокалипсисъ XV вѣка въ стихотворномъ переложеніи, заключающій въ себѣ болѣе трехъ тысячъ стиховъ; избранныя отдѣлы изъ посланій св. апостола Павла; евангельскія чтенія на весь богослужебный годъ въ нѣсколькихъ рукописяхъ XIII, XIV и XV вв. и т. д. Въ четвертой

категоріи можно указать: переводъ Новаго Завѣта 1351 года хранящійся въ штуттгартской королевской библіотекѣ; извѣстная вѣнская Библия императора Венцеслава, роскошная многими миниатюрами украшенная рукопись, относящаяся къ концу XIV в.; фрейбергскій переводъ всего Новаго Завѣта начала XV вѣка; цюрихскій переводъ Библии 1472 года; „Библия Ветхаго Завѣта“ и „Библия Новаго Завѣта“ 1532 года—экземпляры, украшенные прекрасными инициалами, арабесками, большими и малыми иллюстраціями. Обѣ эти послѣднія рукописи хранились первоначально въ Мюнхенѣ, а съ 1632 года перенесены въ герцогскую библіотеку въ Готѣ. Существованіе всѣхъ этихъ рукописей ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что и до изобрѣтенія книгопечатанія Библия имѣла достаточное распространеніе.

Около 1450 года Иоганномъ Гутенбергомъ было изобрѣтено книгопечатаніе и первою напечатанною книгою была, какъ извѣстно, латинская Библия. Лютеровъ нѣмецкій переводъ Новаго Завѣта появился въ Виттенбергѣ въ 1522 г., а вся переведенная имъ Библия въ 1534 году. Между тѣмъ и до Лютера существовали уже печатныя изданія нѣмецкаго перевода Библии. Керейнъ перечисляетъ восемнадцать извѣстныхъ ему такихъ печатныхъ изданій, изъ коихъ четырнадцать на верхне-нѣмецкомъ (ober или hoch-deutsch), а четыре на ниже-нѣмецкомъ нарѣчій (nieder или platt-deutsch). Мѣстомъ изданія этихъ переводовъ, насколько можно опредѣлить, были: Майнцъ, Страсбургъ, Нюрнбергъ, Аугсбургъ, Кёльнъ, Любекъ, Гальберштадтъ. Кромѣ этихъ древнѣйшихъ печатныхъ переводовъ, по замѣчанію Керейна, были еще и многіе другіе, существованіе которыхъ не можетъ быть доказано съ полною несомнѣнностію. Наконецъ, и отдѣльныя части Библии также появлялись въ печатномъ видѣ ранѣе Лютера, такъ напр. можно насчитать до 25 такихъ изданій Евангелія и апостола, одиннадцать изданій псалмовъ; отдѣльныя части Библии печатались также въ такъ-называемыхъ постиллахъ или пленаріяхъ (сборниковъ проповѣдическихъ), которыхъ извѣстно девятино девять за время съ 1470 по 1520 годъ. Распространеніе Священнаго Писанія во всѣхъ классахъ народа много содѣйствовали извѣстныя Библии для бѣдныхъ (Biblia pauperum), т.-е. Библия, представленная въ картинахъ, обыкновенно въ сорока или пятидесяти отдѣльныхъ листахъ. На пространствѣ этихъ сравни-

тельно немногихъ листовъ изображалась вся исторія ветхозавѣтнаго приготовленія и новозавѣтнаго совершенія дѣла нашего спасенія. Каждая отдѣльная картина обыкновенно представляла въ себѣ одно какое-либо изъ важнѣйшихъ событій земной жизни Иисуса Христа; вокругъ этого центрального изображенія группировались четыре ветхозавѣтныхъ пророка съ текстомъ пророчествъ, относящихся къ главному изображенію, въ рукахъ по обѣимъ сторонамъ картины можно было еще видѣть ветхозавѣтныя прообразованія, также относящіяся къ изображенному событію, съ подробнымъ объясненіемъ ихъ значенія. Подобныя изображенія, изобрѣтателемъ которыхъ считается Ансгарій († 865 г.), употреблялись не въ живописи только, но впоследствии и въ издѣліяхъ скульптурныхъ, металлическихъ и стеклянныхъ.

Можно признать несомнѣннымъ фактомъ, что въ средніе вѣка Библия была извѣстна народу и составляла такъ-сказать общее достояніе. Это доказывается не только многочисленными, сохранившимися до насъ переводами, но и всею вообще жизнію народа, всею его литературою, архитектурою, скульптурою и живописью. Въ произведеніяхъ хронистовъ того времени, въ книгахъ назидательныхъ, число которыхъ безмѣрно, въ образцахъ поэзіи, начиная съ творенія великаго Данте, всюду можно видѣть знакомство съ священнымъ писаніемъ и многочисленныя цитаты изъ него. Еще болѣе свидѣтельствуютъ объ этомъ драматическія религіозныя представленія, въ особенности рождественскія, страстныя и пасхальныя, имѣвшія своимъ предметомъ разныя событія библейской исторіи. На эти представленія, продолжавшіяся обыкновенно съ утра до вечера въ теченіи нѣсколькихъ дней, стекались, какъ извѣстно, всѣ безъ различія: и высокопоставленные и простые, и богатые и бѣдные, отъ князей до послѣднихъ нищихъ. Все это въ совокупности ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что библия не только извѣстна была народу, но вошла въ самую плоть и кровь его.

Итакъ, Лютеръ не былъ первымъ нѣмецкимъ переводчикомъ Библии и не „вытащилъ ее изъ подъ лавки“, какъ обыкновенно по этому поводу выражаются. Даже болѣе, самый переводъ его не имѣетъ самостоятельнаго значенія. Протестантъ Рудольфъ Раумеръ еще сорокъ лѣтъ тому назадъ съ достаточною ясностію

опредѣлилъ истинный характеръ и значеніе этого перевода. „Когда Лютеръ, говорилъ онъ, переводилъ Библию на нѣмецкій языкъ, то его задача состояла въ томъ, чтобы переводить съ одного христіанскаго языка на другой также христіанскій языкъ. Всѣ существенные термины, необходимые для выраженія христіанскаго вѣроученія, Лютеръ нашелъ уже готовыми въ его родномъ языкѣ; масса библейскихъ оборотовъ и понятій уже укоренилась въ этомъ языкѣ въ продолженіи цѣлыхъ столѣтій. Ему приходилось работать, располагая самымъ удобнымъ матеріаломъ“. Лютеровъ переводъ Библии выросъ на той почвѣ, которую создали для него цѣлые пять вѣковъ, съ седьмаго по одиннадцатый, ибо именно эти вѣка выработали большую часть того филологическаго матеріала, который былъ въ распоряженіи Лютера при его трудѣ. Другой протестантскій писатель Гопсъ, оцѣнивая значеніе Лютерова перевода, говоритъ, что Лютеръ пользовался прежними переводами Библии; что нѣтъ недостатка въ несомнѣнныхъ слѣдахъ этого пользованія, какъ по отношенію къ отдѣльнымъ выраженіямъ, такъ и къ цѣлымъ фразамъ; что можно, наконецъ, примѣрами доказать, что именно нюрнбергскій переводъ 1483 года служилъ главнѣйшимъ пособіемъ Лютеру при его работѣ. Послѣ всего этого, какую же цѣну могутъ имѣть слова самаго Лютера, когда онъ въ одной изъ своихъ застольныхъ рѣчей говорить, что „въ папствѣ Библия была неизвѣстна людямъ“? А между тѣмъ эти слова непрерывно повторяются съ того времени и доселѣ и образованными и необразованными протестантами. Лютеранскій проповѣдникъ Геефкенъ объясняетъ происхожденіе такого неправильнаго воззрѣнія, повидимому, просто недоразумѣніемъ. Мысль, что будто бы до реформации Священное Писаніе было совсѣмъ незнакомо не только народу, но даже и духовенству, и на нѣмецкомъ языкѣ почти совсѣмъ не существовало. обязана своимъ возникновеніемъ нѣкоторымъ выраженіямъ Лютера и Маттезія, которые сочли возможнымъ изъ своихъ личныхъ опытовъ и наблюденій сдѣлать неправильный выводъ о состояніи всей Германіи. Страна, въ которой возрасли Лютеръ и Маттезія, изъ всѣхъ областей Германіи была самою отсталою въ отношеніи къ умственному развитію, а опыты юности бѣднаго нищенствующаго монаха, конечно, недостаточны для того, чтобы на ихъ основаніи дѣ-

лать заключеніе объ общемъ уровнѣ образованія всего нѣмецкаго народа. Во всякомъ случаѣ, въ литературныхъ памятникахъ XV вѣка есть несомнѣннѣйшія доказательства того, что основательное знакомство съ Священнымъ Писаніемъ въ то время совсѣмъ не было рѣдкостью. Достаточно припомнить хотя бы одного Себастіана Бранта, который на каждой почти строкѣ своего „корабля глупцовъ“ обнаруживаетъ такое основательное знаніе Писанія, что еслибы и въ настоящее время юристъ, какимъ былъ Брантъ, заявилъ себя чѣмъ-либо подобнымъ, онъ обратилъ бы на себя немалое вниманіе. Обыкновенно слишкомъ уже умаляютъ значеніе тѣхъ нѣмецкихъ переводовъ Библии, которые извѣстны были до Лютера. Конечно, они не чужды были многихъ ошибокъ и недостатковъ, но считать ихъ трудами совсѣмъ неумѣлыми, которые не могли будто бы оказывать почти никакого вліянія на народъ и отъ которыхъ ничѣмъ не воспользовался Лютеръ при своей работѣ, значитъ впадать въ большое заблужденіе. Что касается книгъ историческихъ, мѣстъ особенно извѣстныхъ, а также воскресныхъ чтеній Евангелія и апостола, то въ XV в., по мнѣнію Геофгена, переводъ ихъ уже до такой степени установился, что представлялъ собою какъ бы нѣмецкую вульгату, которую Лютеру не было и никакой надобности подвергать болѣе или менѣе существеннымъ измѣненіямъ. Что сходство Лютерова перевода съ прежними не есть что-либо случайное, въ этомъ можетъ легко убѣдиться всякій, взявъ въ руки книгу евангельскихъ или апостольскихъ чтеній прежняго перевода и сличивъ въ ней два три мѣста съ переводомъ Лютера. На вопросъ о томъ, читались ли народомъ въ то время, т.-е. въ XV в., эти нѣмецкія библии прежнихъ переводовъ, Геофгенъ отвѣчаетъ: конечно, не въ такой широкой степени какъ пятьдесятъ или шестьдесятъ лѣтъ позднѣе, когда безчисленныя изданія и перепечатки отдѣльныхъ книгъ Священнаго Писанія стали доступны каждому; но во всякомъ случаѣ не слѣдуетъ представлять себѣ эти библии цѣпью прикованными къ какому-нибудь монастырскому шкафу. Прежде всего, многочисленные рисунки этихъ библий уже свидѣтельствуютъ о томъ, что они предназначались для народнаго употребленія и имѣли цѣлю привлечь къ себѣ вниманіе читателей. Затѣмъ имѣются и нѣкоторыя положительныя свидѣтельства относительно чтенія

нѣмецкихъ библій. Издатель кельнской Библии конца XV вѣка говоритъ напр. во введеніи, что каждый христіанинъ долженъ читать Библію съ великимъ почтеніемъ и благоговѣніемъ. Ученые должны пользоваться переводомъ Іеронима, а неученые, простые люди, какъ духовные, такъ и міряне, избѣгая праздности, которая есть корень всѣхъ грѣховъ, пусть употребляютъ Библію въ нѣмецкомъ переводѣ, чтобы оградить себя отъ козней лукаваго. Именно ради этого и издается теперь въ Кельнѣ переводъ Библии, на основаніи давно уже существующихъ рукописей, хранящихся во многихъ монастыряхъ, и печатныхъ изданіяхъ. Читающіе нѣмецкую Библію должны дѣлать это съ кротостію, не разсуждать о томъ, чего не понимаютъ и изъяснять всё въ смыслѣ, принятомъ римскою церковію. Подобнымъ же образомъ говоритъ и издатель Любекской Библии 1494 года. Іоганнъ Шоттъ Страсбургскій отсылаетъ читателей своей книги для дальнѣйшаго назиданія къ „нѣмецкимъ библіямъ“.

Существованіе многочисленныхъ нѣмецкихъ переводовъ Библии до реформациі свидѣтельствуетъ не только о томъ, что Лютеръ не былъ ея первымъ переводчикомъ, но и о томъ, что употребленіе Священнаго Писанія не было запрещено народу католическою церковію. Въ ветхомъ завѣтѣ есть много такого, что не можетъ быть предоставлено для чтенія всѣмъ безъ различія, а также и въ новомъ завѣтѣ, по признанію самого апостола, есть неудобъ разумна нѣкая, яже ненаучени и неутверждени развращаютъ къ своей гибели имъ. Богоучрежденной церкви принадлежитъ право ученія, а потому ей должно быть предоставлено и право изъясненія Священнаго Писанія, какъ основанія вѣрученія. Это право всѣ вѣрующіе католики признавали за церковію во всѣ времена. Протестантскій богословъ Веренфельсъ, французскій проповѣдникъ въ Базелѣ, говоритъ, что Библія—это такая книга, въ которой каждый ищетъ своихъ собственныхъ догматовъ и каждый въ ней эти догматы находитъ. Истинность этихъ словъ вполне подтверждается всею исторіей. Безчисленныя секты всякаго рода даже и для такихъ ученій, которыя подрывали и нравственность и социальный порядокъ, иконоборцы, анабаптисты, Виклефъ, Гуссъ и пр. и пр. всѣ ссылались на Библію и въ ней указывали основанія для своихъ воззрѣній. Въ виду этого, католическая церковь и пре-

достерегала всегда отъ произвола при чтеніи Библии; она поставляла условіемъ этого чтенія, чтобы читающіе принимали то толкованіе текста, которое признано церковію и дозволяла употребленіе лишь тѣхъ экзаменовъ и изданій Библии, которые вышли въ свѣтъ съ ея одобренія и разрѣшенія. Такой образъ дѣйствій есть не только право церкви, но даже и прямая ея обязанность. Запрещенія же читать Библию католическая церковь никогда не издавала, и какой же могъ быть смыслъ этого запрещенія, если, особенно со времени введенія книгопечатанія, съ церковнаго же разрѣшенія постоянно издавались ея многочисленные переводы? Лютеръ изъяснялъ Библию по своему и, подобно всѣмъ своимъ предшественникамъ, какъ Виклефъ, Гуссъ и др., признавалъ свое изъясненіе единственно-истиннымъ. Такимъ образомъ и онъ, отвергнувъ соборы и отцовъ, присвоилъ себѣ то право, которое принадлежитъ церкви; помимо собора, онъ сдѣлалъ себя непогрѣшимымъ папою. Тоже самое дѣлали и его современники, „великіе реформаторы“ Кальвинъ и Цвингли и „малые реформаторы“ Карльштадтъ, Томасъ Мюнцеръ и др. Ожесточенныя пренія, возникшія по этому поводу между реформаторами, выразились, какъ извѣстно, не только въ запальчивыхъ сочиненіяхъ, но доходили и до преслѣдованій и вооруженныхъ столкновеній. Самъ Лютеръ предвидѣлъ и предсказывалъ такой результатъ широкаго произвола въ чтеніи и изъясненіи Библии. Что касается требованія католической церкви, чтобы для чтенія употреблялись лишь тѣ переводы Библии, которые изданы съ ея одобренія, то въ этомъ нѣтъ, повидимому, ничего противозаконнаго и страннаго. Библия есть книга закона божественнаго, а гдѣ можно найти такое государство, которое позволяло бы всякому по произволу переводить и издавать свои законы и толковать ихъ по собственному усмотрѣнію? Если это не допускается и въ обычномъ гражданскомъ правѣ, то тѣмъ менѣе можетъ быть дозволено тамъ, гдѣ дѣло идетъ объ основѣ всякаго права.

Несмотря на всѣ новѣйшія разъясненія и изслѣдованія, многіе изъ протестантовъ и доселѣ упорно держатся той мысли, что будто бы католическая церковь среднихъ вѣковъ не допускала народъ къ чтенію Священнаго Писанія; вѣдь въ томъ монастырѣ, говорятъ они, гдѣ жилъ монахомъ Лютеръ, Библия несомнѣнно

цѣпью была прикована къ монастырскому шкафу. Но если этимъ доказывать ту мысль, что церковь будто бы противодействовала распространенію въ народѣ слова Божія, то такой же упрекъ съ полнымъ правомъ можетъ быть сдѣланъ и ландграфу Филиппу Гессенскому, главному борцу за „чистое Евангеліе“, мало того, его можно даже назвать и врагомъ всякаго знанія, ибо, по его приказанію, въ 1564 году въ университетской бібліотекѣ Марбурга всѣ книги были прикованы на цѣпяхъ. Это сдѣлано было для того, чтобы книги нельзя было унести съ ихъ мѣстъ. Всякому профессору и студенту позволялось входить въ бібліотеку, но запрещалось брать книги съ собою для домашняго употребленія и въ особенности вырывать листы изъ нихъ. Въ пользу Библіи въ этомъ случаѣ не было сдѣлано никакого исключенія и она точно также была прикована на цѣпь. Всякій знакомый съ обычаями тѣхъ временъ долженъ знать, что причина такого обращенія съ книгами заключалась въ большой матеріальной цѣнности многихъ книгъ, а между прочимъ и Библіи. Приковывая книги на цѣпь, хотѣли по возможности сохранить ихъ отъ воровъ, которыхъ и въ то время между учеными было не меньше, чѣмъ въ настоящее время.

Къ числу распространенныхъ предразсудковъ, касающихся исторіи реформаціи, относится далѣе мнѣніе, что въ XV вѣкѣ и вообще ранѣе Лютера очень рѣдко произносились предъ народомъ проповѣди на понятномъ для него нѣмецкомъ языкѣ. Лютеранскій проповѣдникъ Геффенъ говоритъ, что поводомъ къ возникновенію такого воззрѣнія послужило то обстоятельство, что отъ этого времени сохранилось до насъ очень мало какъ печатныхъ, такъ и письменныхъ нѣмецкихъ проповѣдей. Не отрицая этого несомнѣннаго факта, Геффенъ все таки находитъ, что мысль о томъ, будто бы въ то время народъ получалъ назиданіе въ церкви только при посредствѣ мессы и церемоній, совершенно ошибочна. Исслѣдователи не обратили должнаго вниманія на то, что масса латинскихъ проповѣдей, сохранившихся до насъ и въ печатномъ и въ письменномъ видѣ отъ пятнадцатаго вѣка, въ большинствѣ своемъ вовсе не предназначались къ тому, чтобы быть произнесенными на латинскомъ языкѣ и никогда на этомъ языкѣ не произносились. То что проповѣдники намѣревались произнести предъ народомъ на нѣмецкомъ языкѣ,

они сочиняли и излагали предварительно для себя по латыни, эти латинскія изложенія, сопровождая еще ихъ учеными цитатами и приложеніями, проповѣдники или другіе кто-либо издавали впослѣдствіи и въ печати и главнымъ образомъ для пользы другихъ проповѣдниковъ, чтобы дать имъ возможность почерпать отсюда нужный имъ матеріалъ. Доказавъ свою мысль на примѣрѣ Гейлера Кайзерсберга, Гёфкенъ продолжаетъ: можетъ быть такой способъ проповѣданія составляетъ личную особенность этого оригинальнаго человѣка? Нѣтъ, это всеобщій обычай тогдашняго времени. Хотя въ настоящее время намъ довольно трудно представить себѣ, чтобы проповѣдникъ сперва мыслилъ и записывалъ свои мысли на латинскомъ языкѣ, а потомъ проповѣдывалъ на нѣмецкомъ, однако это было такъ и нисколько не должно быть для насъ удивительно, если мы припомнимъ, что образованіе духовенства было вполне латинское, что духовные люди читали творенія отцовъ церкви, схоластиковъ, Священное Писаніе и даже сочиненія своихъ современниковъ на латинскомъ языкѣ и писали письма другъ къ другу также по латыни. Замѣчательный образецъ этого обычая представляетъ намъ даже самъ Лютеръ, который свои первыя проповѣди обрабатывалъ сперва по латыни и издалъ ихъ потомъ также на латинскомъ языкѣ. Только уже нѣсколько лѣтъ спустя кто то другой перевелъ эти проповѣди и издалъ ихъ на нѣмецкомъ языкѣ; самъ же Лютеръ никогда такого ихъ нѣмецкаго изданія не дѣлалъ. Къ такому господствовавшему въ то время обычаю, готовить и издавать впослѣдствіи на латинскомъ языкѣ тѣ проповѣди, которыя предназначались для произнесенія и произносились по нѣмецки, приспособлены были и многія издававшіяся тогда книги, какъ напр. латинско-нѣмецкія словари для проповѣдниковъ, а также руководственные сборники изъ проповѣдей знаменитыхъ учителей церкви. Обычай этотъ и прекратился не вдругъ. Отъ перваго лютеранскаго проповѣдника при церкви св. Іакова въ Гамбургѣ, Іоганна Фритца, сохранились и до нашего времени латинскіе рукописные проекты проповѣдей съ приписками нѣмецкихъ библейскихъ текстовъ. Рукопись Іоганна Шелльгаммера свидѣтельствуетъ о томъ, что и въ началѣ XVII вѣка проповѣди иногда предварительно записывались на латинскомъ языкѣ. Остатокъ этого обычая можно, наконецъ,

видѣть и много позднѣе въ латинскихъ конспектахъ къ печатнымъ нѣмецкимъ проповѣдямъ. Такимъ образомъ то обстоятельство, что отъ XV вѣка сохранилось до насъ очень мало печатныхъ нѣмецкихъ проповѣдей, никакъ не должно приводить насъ къ тому заключенію, что будто бы въ то время вообще очень рѣдко проповѣдывали на нѣмецкомъ языкѣ. Напротивъ, безпристрастное изслѣдованіе всѣхъ свидѣтельствъ доказываетъ, что въ то время проповѣди произносились по крайней мѣрѣ столь же часто, какъ и теперь, и слушаніе проповѣдей строго вѣнялось христіанамъ въ обязанность. Гейлеръ проповѣдывалъ иногда въ ряду по нѣскольку дней. Во всѣхъ требищахъ того времени опущеніе проповѣди признается тяжкимъ и даже смертнымъ грѣхомъ, если произошло по небрежности. Жерсонъ убѣждаетъ слушать по воскресеньямъ слово Божіе, называя небрежныхъ въ этомъ отношеніи тяжкими грѣшниками. Въ „Зеркалѣ грѣшника“ (1470 г.) говорится, что если кто въ праздничный день оставитъ дома мальчика или дѣвочку, когда первому уже 14, а послѣдней 12 лѣтъ, и не возьметъ ихъ въ церковь для слушанія мессы и проповѣди, то и онъ самъ и дѣти его не имѣютъ извиненія въ своемъ смертномъ грѣхѣ, ибо каждый человѣкъ обязанъ съ прилежнымъ вниманіемъ и благоговѣйнымъ сердцемъ слушать всю мессу и проповѣдь. Ландкранна, вѣйскій пробстъ конца XV в., вѣняетъ каждому христіанину въ обязанность оставаться послѣ мессы на проповѣдь и прилежно слушать ее, а слышанное совѣтуетъ записывать по возвращеніи домой. Въ любекскомъ требникѣ опущеніе проповѣди по небрежности признается смертнымъ грѣхомъ. Кто не желаетъ въ воскресенье выслушать всю проповѣдь, тотъ долженъ быть подвергнутъ отлученію. Николай Русъ подвергаетъ наказанію тѣхъ, которые спятъ такъ долго, что опускаютъ мессу и проповѣдь. Тѣхъ, которые бѣгутъ изъ церкви ранѣе проповѣди, онъ еравниваетъ со скотами. Бертольдъ Регенсбургскій рѣзко осуждаетъ такихъ, которые спѣшатъ въ трактиръ прежде окончанія богослужанія, такъ что благословеніе попадаетъ имъ уже въ затылокъ, а также и тѣхъ умниковъ, которые думаютъ, что не нуждаются въ проповѣди, ибо знаютъ все, что будетъ имъ говорить проповѣдникъ; онъ скажетъ имъ, конечно, не иное что, какъ только: оставь злое и дѣлай добро. Итакъ въ XV вѣкѣ не было недостатка въ ревности къ пропо-

въданію слова Божія народу на понятномъ для него языкѣ, и нѣмецкая проповѣдь была не исключеніемъ, а всеобщимъ твердо установившимся обычаемъ.

Не только въ XV вѣкѣ, но и во все продолженіе средне-вѣковаго періода проповѣдь на народномъ нѣмецкомъ языкѣ была твердо установившимся всеобщимъ обычаемъ. Чѣмъ можно объяснить широкое вліяніе и дѣятельность церкви въ средніе вѣка, крестовые походы, вліяніе на общество св. Франциска, готовность народа къ жертвованіямъ на грандіозныя постройки соборовъ и т. под., какъ не частными и вполнѣ народными проповѣдями, особенно если принять во вниманіе, что печати тогда еще совсѣмъ не было, а рисунки не имѣли быстрого и всеобщаго распространенія. Для примѣра можно сослаться на нѣкоторые факты изъ исторіи Италіи тѣмъ болѣе, что латинское образованіе повсюду дѣйствовало тогда одинаково и итальянскіе университеты не менѣе, если даже не болѣе, посѣщались и нѣмцами. Какой ораторъ, какой проповѣдникъ оказывалъ когда-либо такое могучее вліяніе на общество, какъ Саванарола, а между тѣмъ какъ мало проповѣдей его сохранилось до нашего времени. Какіе маленькіе и скудные наброски сохранились намъ также отъ проповѣдей Антонія Падуанскаго († 1231 г.) и Винченція Феррерія (1419 г.). Какъ въ Италіи, такъ было и въ Германіи. Для надлежащаго разъясненія даннаго вопроса заслуживаютъ также вниманія многія опредѣленія церковныхъ соборовъ съ девятаго и до четырнадцатаго вѣка. На ахенскомъ соборѣ 801 г. напр. было постановлено, что „священникъ долженъ проповѣдывать во всѣ воскресные и праздничные дни“. На ахенскомъ же соборѣ 813 года постановлено, чтобы „проповѣдывалось постоянно и такъ, чтобы народъ могъ понимать проповѣдуемое“. „Епископы пусть переводятъ проповѣди на народный языкъ“. Майнцкій соборъ 847 года предписывалъ, чтобы каждый епископъ составилъ собраніе проповѣдей, которое каждый пусть отчетливо переводитъ на *rusticam romanam aut theodiscam*, чтобы всѣ могли понимать то, что проповѣдуется. На гранскомъ соборѣ 1114 года было постановлено, чтобы во всѣ воскресные дни въ главныхъ церквахъ предлагались объясненія Евангелія и апостола, въ малыхъ же символа вѣры и молитвы Господней. Въ Трирѣ въ 1227 году опредѣлено, чтобы священники наставляли народъ

относительно смертныхъ грѣховъ вообще и особенно относительно воровства и лихоимства, какъ грѣховъ наиболѣе обыкновенныхъ, а также относительно членовъ вѣры и десяти заповѣдей. Священники несвѣдущіе не должны проповѣдывать, но пусть присутствуютъ въ то время, когда болѣе ученые мужи проповѣдуютъ въ своихъ приходахъ. Въ Аптѣ, близъ Авиньона, въ 1365 года постановлено, что каждый епископъ долженъ побуждать подвѣдомственныхъ ему людей, чтобы они соблюдали Божественныя заповѣди, ходили къ богослуженію въ свои приходскія церкви и слушали слово Божіе. Можно назвать и имена многихъ такихъ людей того времени, которые пріобрѣли себѣ большую извѣстность въ качествѣ проповѣдниковъ, или проповѣди которыхъ сохранились до насъ, таковы напр.: Давидъ аугсбургскій († 1271 г.), Бертольдъ регенбургскій (1272 г.), Николай вольнскій, Эггартъ (1326 г.), Иоганнъ Таудеръ (1361 г.), Генрихъ Сузо (1365 г.), Иоганнъ Рупсбрекъ (1381 г.), Гергардъ Гротъ (1384 г.).

То обстоятельство, что до насъ сохранилось очень мало нѣмецкихъ проповѣдей, не должно представляться удивительнымъ. Кромѣ общихъ причинъ, вслѣдствіе которыхъ погибло множество литературныхъ памятниковъ тѣхъ временъ, относительно проповѣдей нужно еще принять во вниманіе ту особенность, что они болѣею частію совсѣмъ и не предназначались для сохранения, а составлялись лишь для текущаго дня, нерѣдко только обдумывались и затѣмъ прямо произносились устно. Нужно, наконецъ, прибавить къ этому и упомянутый выше обычай, господствовавшій въ средніе вѣка. Отъ Гейлера кайзерсбергскаго сохранились цѣлые томы латинскихъ проповѣдей, которые никогда не произносились, но были лишь конспектами того, что онъ предполагалъ проповѣдывать народу на нѣмецкомъ языкѣ. Онъ самъ говоритъ, что онъ провелъ жизнь свою не въ латинскихъ, а въ нѣмецкихъ проповѣдяхъ къ народу. Большая часть тѣхъ нѣмецкихъ проповѣдей, какія мы отъ него имѣемъ, записаны за нимъ въ церкви или дома по памяти другими, а именно его племянникомъ Викрамомъ и францисканцемъ Иоганномъ Наули, или же послѣ переведены съ латинскаго языка. Таковъ былъ всеобщій обычай, господствовавшій и ранѣе Гейлера. Про Бертольда регенбургскаго рассказывается также, что нѣкоторые

слушатели записывали тотчасъ же или послѣ по памяти его проповѣди, для которыхъ самъ онъ составлялъ лишь латинскіе конспекты. Новѣйшій протестантскій писатель Круель въ своей „Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter 1879“ ясно доказалъ, что не только въ XV вѣкѣ, но и вообще въ средніе вѣка, проповѣдывали даже болѣе, нежели теперь, и никогда нѣмецкій священникъ не произносилъ въ своемъ приходѣ проповѣди на латинскомъ языкѣ.

Лютеръ, жалуясь на мракъ, прежде господствовавшій въ народѣ, между прочимъ говорилъ, что никогда еще Германія не слышала слова Божія такъ много, какъ въ его время, по крайней мѣрѣ въ историческихъ разсказахъ ни о чемъ подобномъ не говорится. Конечно, въ исторіи не разсказывается о томъ, какъ проповѣдывали въ Германіи слово Божіе просвѣщенные Богомъ люди изъ блага и монашествующаго духовенства, стоявшіе по своей учености и ораторскому таланту, глубинѣ мыслей и практической дѣятельности, даже гораздо выше самаго Лютера, каковы напр. были Іоганнъ Таулеръ, Бертольдъ регенсбургскій, Іоганнъ Вегте и Гейлеръ кайзербергскій. Исторія ничего не говоритъ объ этомъ, потому что она повѣствуетъ лишь о выдающихся и необыкновенныхъ явленіяхъ и не любитъ разсказывать о томъ, что происходило повсюду и ежедневно. Между тѣмъ то, что сказалъ Лютеръ, для учениковъ его имѣетъ обыкновенно такое же почти значеніе какъ слово Самого Бога и Евангелія, а потому всѣ они и повторяютъ доселѣ о великомъ мракѣ, будто бы царившемъ въ народѣ въ продолженіе среднихъ вѣковъ. Но если не прямой разсказъ исторіи, то самыя проповѣди, сохранившіяся въ немаломъ количествѣ отъ тѣхъ временъ, ясно свидѣтельствуютъ о томъ, что о тогдашнемъ мракѣ не можетъ быть рѣчи. Лютеръ, августинскій монахъ и ученый виттенбергскій профессоръ, зналъ литературу прежнихъ вѣковъ, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ его собственныя произведенія, а потому слова его о мракѣ, будто бы до него господствовавшемъ въ народѣ, есть сознательная ложь, въ которой повинны и всѣ тѣ, кои доселѣ продолжаютъ говорить и учить, что будто бы до Лютера почти совсѣмъ не проповѣдывалось на нѣмецкомъ языкѣ.

Въ протестантскихъ историческихъ книгахъ и учебникахъ говорится наконецъ, что Лютеръ былъ основателемъ нѣмецкой школы, что эта школа ведетъ свое существованіе только со времени реформациі, а до реформациі ничего не было сдѣлано для народнаго образованія. Друзья истины убѣждаютъ своихъ читателей, что такое воззрѣніе есть совершеннѣйшая ложь. Подъ именемъ народныхъ школъ, говорятъ они, разумѣются школы для первоначальнаго обученія въ чтеніи писемъ и счетъ, т.-е. тѣ школы, которыя мы называемъ элементарными, а такія школы существовали во все времена и у всехъ народовъ. Средніе вѣка также имѣли такую школу и необходимо должны были имѣть ее, потому что безъ элементарнаго образованія невозможно высшее, невозможно никакое образованіе научное. Развѣ средніе вѣка, кромѣ ученыхъ духовныхъ, не имѣли также и такихъ мірянъ, дворянъ и горожанъ, юристовъ, сенаторовъ, купцовъ и др., которые обладали научнымъ образованіемъ? Оспаривать это значило бы быть смѣшнымъ, или стоять за очевидную ложь. Откуда самъ Лютеръ получилъ первоначальныя познанія? Развѣ только этотъ „Духомъ Божиимъ водимый“ человекъ, „Святымъ Духомъ управляемый реформаторъ“, какъ величалъ его берлинскій придворный проповѣдникъ Бауръ на лютеранскомъ торжествѣ въ Эрфуртѣ, въ августѣ 1883 года, такъ руководимъ былъ Святымъ Духомъ, что и безъ элементарнаго обученія обладалъ прямо высшимъ образованіемъ своего времени? Или можетъ быть онъ, подобно апостоламъ, исполнившись Духа Святаго, получилъ даръ говорить на разныхъ языкахъ?

Христіанская народная школа получила свое начало вмѣстѣ съ самымъ христіанствомъ. Школа была нераздѣльна съ евангельской проповѣдью; она составляла необходимое къ ней дополненіе, какъ главное средство и къ распространенію христіанскаго ученія и къ утвержденію его и проведенію въ нравы и жизнь народа. Учительство было необходимою принадлежностью апостольской и пастырской дѣятельности. Въ римской имперіи школы процвѣтали повсюду и нужно было только преобразованіе ихъ въ христіанскомъ духѣ, что и совершилось безъ особенной трудности. Не такъ, конечно, шло дѣло въ тѣхъ странахъ, которыя не были подчинены римскому господству, и прежде всего въ Германіи. Здѣсь школьное дѣло не имѣло для себя

никакой почвы; его приходилось начинать съ самаго основанія, — работа, требовавшая высокихъ христіанскихъ добродѣтелей, величайшихъ подвиговъ самоотверженія, тѣмъ болѣе, что страна была дикая и люди, населявшіе ее, грубые варвары. Это великое дѣло, труднѣйшее и славнѣйшее изъ тѣхъ, какія можетъ указать исторія, совершила церковь.

Церковь была матерію школы; вѣрная заповѣди Спасителя учить всѣ языки и не возбраняя младенцамъ приходитъ къ Нему, она во всѣ времена и во всѣхъ странахъ усердно заботилась о школѣ. Изъ массы примѣровъ и свидѣтельствъ, подтверждающихъ эту мысль, достаточно остановать вниманіе хотя на нѣкоторыхъ. При господствѣ Меровинговъ, соборы оранжскій и валенскій (529 г.) постановили, что священники должны устроить въ своихъ приходяхъ школы для дѣтей народа. На шестомъ вселенскомъ соборѣ въ Константинополѣ, въ 680 г., было постановлено, чтобы всѣ священники на мѣстахъ своей пастырской дѣятельности, по селамъ и деревнямъ (*per villas et vicos*), устроили школы, чтобы наставлять въ нихъ необходимымъ познаніемъ дѣтей тѣхъ вѣрующихъ, которые ввѣрены ихъ пастырскому попеченію. Соборъ неухингскій, въ Баваріи, при герцогѣ Тассилолѣ, 772 г. опредѣлилъ, что каждый епископъ долженъ устроить въ городѣ школу и поставить въ ней мудраго учителя, который могъ бы обучать по римскимъ преданіямъ и не тому только, что имѣется въ записанномъ видѣ. Подобно Теодульфу епископу орлеанскому, 797 г. и Арбитонъ, епископъ базельскій († 821 г.) предписывалъ, что всѣ священники должны имѣть школы въ селлахъ и деревняхъ и если какой-либо вѣрующій отдаетъ имъ своихъ дѣтей (*parvulos*) для обученія наукамъ (*literas*), то они не должны отказываться принимать ихъ; но обучать ихъ съ величайшею любовью и ничего не брать за это, кромѣ того, что родители добровольно стануть предлагать отъ своего расположенія. Римскій соборъ 826 года при папѣ Евгеніи II объявлялъ: мы слышали, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ нѣтъ учителей и потому обученіе находится въ пренебреженіи. Въ виду этого повелѣваемъ, чтобы во всѣхъ епископскихъ резиденціяхъ, въ подчиненныхъ имъ приходяхъ, а также и въ другихъ мѣстахъ, гдѣ требуетъ необходимость, поставлены были учителя и наставники, которые обучали бы свободнымъ искусствамъ. Римскій соборъ

1179 года при папѣ Александрѣ III опредѣлилъ: „такъ какъ церковь Божія, подобно доброй матери, должна заботиться не о тѣлесныхъ только, но и о духовныхъ потребностяхъ своихъ бѣдныхъ дѣтей, то чтобы эти бѣдные дѣти, не могущіе разсчитывать на поддержку родителей, не лишены были все таки возможности выучиться читать и приобрести нѣкоторое развитіе, пусть при каждой каѳедральной церкви дана будетъ достаточная бенефиція учителю, который бесплатно обучалъ бы и клириковъ и бѣдныхъ дѣтей. Такимъ образомъ и учащіе не будутъ терпѣть нужды и учащимся будетъ открыта дорога къ приобрѣтенію познаній. И при другихъ церквахъ и монастыряхъ должно быть также сдѣлано все потребное. Никакой платы или пошщины за обученіе требовать не должно; не должно отказывать въ немъ никому способному. Кто нарушитъ это предписаніе, будетъ лишень своего церковнаго дохода“. Приведенныя свидѣтельства ясно доказываютъ, что до двѣнадцатаго вѣка и папы, и епископы, и вселенскіе и частные соборы усердно заботились о школахъ. Послѣдующіе вѣка нисколько не уступали въ этомъ отношеніи своимъ предшественникамъ.

То, что было постановляемо и вѣнялось въ обязанность папскими церквами, по ихъ настоянію и свѣтскіе государи возводили въ законъ для всѣхъ своихъ подданныхъ. Капитуляріи Карла Великаго требовали напр., чтобы въ епархіяхъ и монастыряхъ были устроены школы (787 г.), чтобы каноники и монахи собирали къ себѣ дѣтей не только свободно рожденныхъ, но и несвободныхъ, для обученія ихъ чтенію, письму, псалмопѣнію и грамматикѣ (789 г.), чтобы каждый непременно посылалъ своихъ дѣтей въ школу и чтобы дѣти усердно посѣщали ее до тѣхъ поръ, пока не получаютъ достаточнаго наставленія (802 г.). Подобно Карлу и сынъ его Людовикъ благочестивый предписывалъ устраивать школы повсюду, гдѣ онѣ не были еще учреждены до селѣ. То, что было такимъ образомъ создано, сохранялось впоследствии потомствомъ какъ святое наслѣдіе и съ ревностію достойною удивленія усиливалось и умножалось, благодаря обильнымъ дареніямъ и деньгами и имуществомъ. Во все продолженіе среднихъ вѣковъ школа была предметомъ самыхъ любвеобильныхъ заботъ церкви, государей и народа; никакія жертвы ради нея не представлялись тяжкими, а что эти жертвы приносились

для школы не напрасно,—это показывають тѣ блестящіе плоды, которые принесла она обществу. Въ качествѣ поучительнаго примѣра водворенія христіанской школы въ Германіи, авторы указываютъ на исторію остзейскихъ областей, гдѣ славянскіе пруссы были такими же грубыми язычниками и ожесточенными врагами христіанства, какъ и древніе германскіе варвары; но, когда къ нимъ пришли въ одно время и люди меча и люди креста, они покорились силѣ оружія и превратились въ то же время изъ идолопоклонниковъ въ чадъ Воинихъ. Здѣсь въ небольшихъ размѣрахъ и въ краткій сравнительно періодъ времени произошло то, что имѣло мѣсто и въ Германіи въ гораздо болѣе широкомъ видѣ; побѣдителямъ нужно было лишь воспользоваться опытами прошедшаго, что они и сдѣлали. Какъ прежде при учрежденіи школъ были дѣятелями бенедиктинцы, такъ впоследствии цистерціанцы продолжали ихъ дѣло, а за цистерціанцами слѣдовали францисканцы и доминиканцы. Римъ посылалъ ихъ на это дѣло; отъ него же получали они и наибольшую поддержку. Папа Горорій III напр. требовалъ, чтобы епископы и вѣрующіе Германіи, Польши и Швеціи оказывали необходимую поддержку епископу Христіану. „Въ особенности необходимо, писалъ папа, устроить школы для прусскихъ мальчиковъ, чтобы они учились обращать свой народъ, проповѣдывать и возвѣщать Евангеліе съ большею дѣйственностію, чѣмъ проповѣдники-пришельцы (advencae)“. Папа Иннокентій IV предписывалъ настоятелямъ монастырей подѣлаться съ церквями Пруссіи, Лифляндіи и Эстляндіи необходимыми книгами, помочь имъ въ написаніи этихъ книгъ и въ снабженіи письменнымъ матеріаломъ. Панскій легатъ Вильгельмъ моденскій, извѣстный дѣятель по обращенію язычниковъ, перевелъ знаменитый школьный учебникъ, такъ-называемый „донать“ на прусскій языкъ. Подобно епископу Христіану и преемникъ его, Вильгельмъ апельдеринскій, точно также заботился объ учрежденіи школъ. Съ распространеніемъ христіанства, съ устройствомъ новыхъ городовъ и епархій, повсюду возникали и школы. На школу смотрѣли и объ ней заботились, какъ объ одномъ изъ самыхъ важнѣйшихъ учрежденій.

Школы среднихъ вѣковъ были каѳедральныя или соборныя, приходскія и монастырскія. Школы каѳедральныя были самыми древними, а приходскія стали возникать всѣхъ позднѣе. При рас-

пространеніи и утвержденіи христіанства помощниками епископа были обыкновенно приходскіе священники, которые получали въ свое завѣдываніе извѣстный округъ, гдѣ вели и школьное обученіе. Такъ какъ приходы все увеличивались и труды священника становились все многочисленнѣе, то для обученія въ школахъ назначался особый помощникъ. Первоначально этотъ помощникъ былъ изъ членовъ клира. Нантскій соборъ 895 г. постановилъ, чтобы священникъ имѣлъ при себѣ клирика, который помогать бы ему при совершеніи богослуженія, завѣдывалъ школою, убѣждалъ прихожанъ, чтобы они присылали къ нему дѣтей для обученія вѣрѣ и самъ бы занимался съ ними. Съ теченіемъ времени въ качествѣ школьнаго помощника является такъ-называемый кистеръ, канторъ или конемаръ (*custos, cantuararius, cantuarator*). Въ постановленіяхъ ст. омерскаго собора 1183 года говорится напримѣръ, „такъ какъ школы служатъ для воспитанія всѣхъ тѣхъ, на кого нѣкогда должно быть возложено веденіе и свѣтскихъ и духовныхъ дѣлъ въ государствѣ и церкви, то мы повелѣваемъ, чтобы по всѣмъ городамъ и селамъ, гдѣ приходскія школы пришли въ упадокъ, онѣ были возстановлены, а гдѣ онѣ еще существуютъ, поддерживались бы заботливо и на будущее время. Въ этихъ видахъ, пусть приходскій священникъ, мѣстныя власти и почетнѣйшіе изъ прихожанъ позаботятся о томъ, чтобы учителямъ, въ которыхъ могутъ быть превращены и кистеры, доставлено было необходимое содержаніе. Школа должна помѣщаться въ приличномъ домѣ вблизи приходской церкви, съ одной стороны для того, чтобы приходскіе священники и именитые прихожане удобнѣе могли наблюдать за учителями, а съ другой стороны для того, чтобы удобнѣе было приучать учениковъ къ религіознымъ упражненіямъ“. Древнѣйшее изъ извѣстныхъ свидѣтельствъ объ учрежденіи такой „кистерской школы“ имѣется въ распоряженіи Энгельберта II, архіепископа кёльнскаго, и относится къ 1270 году.

Въ тринадцатомъ вѣкѣ, въ эпоху процвѣтанія городовъ, благодаря ихъ тѣсному союзу и благородному соревнованію съ церковію, стали возникать и городскія или магистратскія школы (*scholae senatoriae*), которыя отличались отъ прежнихъ школъ только тѣмъ, что содержались на средства городского управленія и оно пользовалось правомъ назначенія учителей, во всемъ же

остальномъ эти школы подчинялись надзору церкви, основывались съ разрѣшенія епископа и назывались даже по имени той церкви, въ приходѣ которой находились. Ничего не можетъ быть ошибочнѣе того мнѣнія, что будто бы возникновеніе городскихъ школъ вызвано было стремленіемъ къ независимости отъ церкви, вызвано было оппозиціею церкви, какъ утверждали напр. Крамеръ и Кэммель. При безпристрастномъ изслѣдованіи свидѣтельствъ и фактовъ несправедливость такого воззрѣнія становится очевидною и неоднократно доказана была напр. Мейстеромъ и Штöлемъ. Малое количество свидѣтельствъ, которыя подтверждали бы существованіе приходскихъ школъ въ Германіи до XII вѣка объясняется, по словамъ Мейстера и Брауна, тѣмъ, что школы эти не составляли самостоятельныхъ учреждений, а тѣсно соединялись съ церковію, и тѣмъ еще, что громадное количество документовъ погибло въ эпоху жестокихъ опустошеній крестьянской и тридцатилѣтней войны. Успѣха церкви по устройству школъ въ Германіи сопровождалось, по изслѣдованію Штöбля, несомнѣнно блестящимъ успѣхомъ. Уже въ 1124 году знаменитый аббатъ Гибертъ ножанскій свидѣтельствовалъ, что во Франціи не найдется ни одного города, ни одного мѣстечка, гдѣ не было бы открыто школы, а 450 лѣтъ спустя, въ 1576 году, Клавдій, епископъ эвресскій, увѣряетъ, что до волнений реформации въ его епархіи не было ни одного сколько-либо значительнаго прихода, въ которомъ не было бы своей достаточно обезпеченной школы; но послѣ реформации стало, конечно, иначе. Въ 1378 году въ однихъ только приходскихъ школахъ Парижа 41 учитель занимался дѣломъ обученія. Въ Кёльнѣ въ 1400 г., было всеемъ приходскихъ школъ, а въ Бреславлѣ восемнадцать. Протестантскій историкъ Палацкій, тщательно изслѣдовавшій богемскіе источники конца четырнадцатаго и начала пятнадцатаго вѣка, сообщаетъ, что въ пражской епархіи, въ 1400 г., было по крайней мѣрѣ до 640 школъ. Въ эпоху, о которой говоритъ Палацкій, Германія раздѣлялась на 63 епархіи и многія изъ этихъ епархій были гораздо обширнѣе по своимъ размѣрамъ, заключали въ себѣ много болѣе большихъ городовъ и стояли на высшей степени культурнаго развитія, чѣмъ епархія Праги. Но если даже согласиться съ тѣмъ, что ни въ одной изъ этихъ епархій не было болѣе 640 школъ, то во всякомъ

случаѣ общая сумма ихъ для всей Германіи будетъ простираться до 50.000. Нужно еще замѣтить при этомъ, что и высшія школы, монастырскія, кафедральныя или городскія, начинали также съ элементарнаго обученія, а потому число первоначальныхъ школъ въ Германіи становится еще болѣе. Послѣ всего этого невозможно и понять, какимъ образомъ можно говорить о пренебреженіи, въ которомъ будто бы находилась народная школа въ средніе вѣка; объяснить такія рѣчи можно лишь партійною страстію, дошедшею до ослѣпленія.

Итакъ, Лютеръ не былъ основателемъ народной школы; но можетъ быть многіе скажутъ, что не слѣдуетъ придавать этимъ словамъ самое строгое значеніе, и что заслуга Лютера состоитъ лишь въ томъ, что чрезъ него народная школа была усовершенствована и получила широкое распространеніе, или, какъ выражается воззваніе протестантскаго союза по поводу Лютера торжества 1863 г. „Лютеръ былъ величайшимъ поборникомъ нѣмецкаго протестантизма, на принципахъ котораго и основано новое развитіе школьнаго дѣла“. Но и подобныя объясненія не выдерживаютъ критики. Никакія изслѣдованія въ области исторіи нѣмецкой школы не даютъ основанія утверждать, что Лютеръ и его сотрудники выработали какой-либо новый учебный планъ, создали какіе-либо новые методы для облегченія школьнаго обученія. Лютеръ былъ ревностнымъ сторонникомъ школы. „Если возрастаютъ школы, заявляютъ онъ между прочимъ, то это служить къ благосостоянію и чести церкви. Юные ученики и студенты суть сѣмена и родники для церкви. Ради церкви нужно имѣть и поддерживать христіанскія школы. Школами Богъ укрѣпляетъ церковь“. Это дружественное расположеніе къ школамъ не представляетъ въ себѣ, конечно, ничего новаго; и католическая церковь проявляла его во всѣ времена не на словахъ только, но и на дѣлѣ. Что же касается Лютера, то не видно, чтобы свое расположеніе къ школамъ онъ обнаружилъ и въ дѣятельности; незамѣтно, чтобы въ этомъ отношеніи онъ ознаменовалъ себя чѣмъ-либо существеннымъ. Въ хроникѣ Эноха Видеманна говорится: „около 1525 г. школы начали приходить въ упадокъ, такъ что почти уже никто болѣе не хотѣлъ посылать своихъ дѣтей въ школы и заставлять ихъ учиться, ибо изъ произведеній Лютера люди такъ много слышали о томъ,

какъ попы и ученые держали народъ въ бѣдственномъ заблужденіи, что каждый сталъ теперь врагомъ поповъ, насмѣхался и издѣвался надъ ними, гдѣ только можно*. Дитрихъ Нюрнбергскій († 1549 г.) говоритъ, что какъ въ католической церкви не было мѣры и конца даванію, такъ теперь никто не хочетъ раскрыть кошелка и хотя бы монеткою помочь бѣднымъ церквамъ, развалившимся школамъ, нуждающимся, угнетеннымъ людямъ. Можно опасаться, продолжаетъ онъ, что если богатые люди не озаываютъ помощи къ тому, чтобы молодое поколѣніе могло воспользоваться обученіемъ, наше потомство и совѣтъ утратитъ свое знакомство съ словомъ Божиимъ. Самъ Лютеръ заявляетъ, что прежде считали самымъ тяжкимъ грѣхомъ, если учитель нерадитъ о своихъ ученикахъ, и расточали щедрыя даванія на монастыри и школы, а теперь повсюду оставляютъ школы въ упадкѣ. Я много проповѣдывалъ, продолжаетъ онъ, и писалъ о томъ, что нужно устроить въ городахъ хорошія школы, чтобы воспитывать въ нихъ образованныхъ мужчинъ и женщинъ, хорошихъ христіанскихъ священниковъ и проповѣдниковъ, но къ этому относятся такъ лѣниво и небрежно... что мнѣ думается дойдетъ до того, что не будетъ ни учителей, ни священниковъ и проповѣдниковъ, ибо они вынуждены будутъ бросить свое дѣло и взяться за какое-либо ремесло, чтобы не умереть съ голода. Въ средневѣковыхъ кафедральныхъ, монастырскихъ и повдѣйшихъ городскихъ школахъ, кромѣ древнихъ языковъ, обращали вниманіе и на изученіе нѣмецкаго языка, но Лютеръ и его сотрудники заботились исключительно о первыхъ въ явный ущербъ послѣднему и вообще національному характеру обученія. Не говорите, писалъ Лютеръ въ 1524 году къ городскимъ властямъ, что древніе языки бесполезны и что можно обойтись съ однимъ нѣмецкимъ. Древніе языки нужны для того, чтобы понимать Свящ. Писаніе, и диаволъ хорошо чувствовалъ, что съ ихъ изученіемъ его царство погибнетъ. Чѣмъ болѣе мы дорожимъ Евангеліемъ, тѣмъ тверже должны держаться за изученіе языковъ. Языки—это ножны, въ которыхъ скрытъ мечъ Духа, Слово Божіе, они—ковчегъ, въ которомъ содержится это сокровище. Съ тѣхъ поръ какъ послѣ апостоловъ прекратились дарованія языковъ, ослабла и вѣра и Евангеліе. Христіанскій учитель долженъ быть знающимъ языки, ибо въ про-

тивномъ случаѣ онъ не можетъ изъяснять слово Божіе и будетъ заблуждаться, какъ заблуждались блаж. Августинъ и др. св. Бернардъ былъ человекъ великаго духа, но и онъ часто позволилъ себѣ играть съ Писаніемъ и изъяснялъ его неправильно. Въ этомъ же году Лютеръ выработалъ свой учебный планъ, который и представилъ курюрсту Саксонскому. Этотъ планъ не дошелъ до насъ и самъ Лютеръ не ожидалъ отъ него большого успѣха; но другъ его Меланхтонъ, кажется, воспользовался этимъ планомъ для своего школьнаго устава 1528 года. По этому Меланхтонову уставу дѣти раздѣляются на три группы. Первая группа должна учиться читать и проходить по краткому руководству молитву Господню, символъ вѣры и молитвы; затѣмъ она тотчасъ переходитъ къ латыни и должна учить вокабулы, писать и пѣть. Вторая группа изучаетъ латинскую грамматику, изъясняетъ Эзоповы басни, учитъ латинскіе разговоры Эразма Роттердамскаго и сентенціи поэтовъ. По мнѣнію Меланхтона, самый большой вредъ происходитъ отъ того, если юношество недостаточно упражняется въ грамматикѣ. Одинъ день въ недѣлю долженъ быть посвященъ религіознымъ занятіямъ. Учитель пусть заставляетъ каждаго ученика прочесть молитву Господню, символъ вѣры и заповѣди, и это чтеніе сопровождается потомъ краткимъ объясненіемъ. Наконецъ, дѣти этой группы должны основательно изучить нѣсколько легкихъ псалмовъ и грамматически разбирать Евангеліе отъ Маттея. Третья группа послѣ полудня упражняется въ музыкѣ и читаетъ Вергилія, метаморфозы Овидія, письма Цицерона и его книгу объ обязанностяхъ. Для упражненія въ грамматикѣ дѣти должны заниматься словосочиненіемъ, склоненіями и фигурами рѣчи. До полудня третья группа по прежнему занимается грамматикой и, когда дѣти приобрѣтутъ уже достаточное знакомство съ этимологіей и синтаксисомъ, пусть они переходятъ къ метрикѣ и упражняются въ стихосложеніи. Послѣ полнаго изученія грамматикѣ, нужно уже переходить къ диалектикѣ и риторикѣ, и кромѣ того однажды въ недѣлю давать дѣтямъ письменное упражненіе, заставлять ихъ писать письма или стихи. Учители должны старательно побуждать учениковъ говорить по-латыни и сами по возможности должны говорить на латинскомъ языкѣ. Въ томъ же 1528 году по поводу визитаціи Меланхтонъ писалъ, что „прежде всего

учители должны усердно стараться о томъ, чтобы дѣти учились только латинскому языку, а не обременять ихъ бѣдныхъ, какъ нѣкоторые доселѣ дѣлали, и нѣмецкимъ и греческимъ и еврейскимъ, ибо такое множество языковъ не только бесполезно, но даже вредно“. Насколько это требованіе имѣетъ въ виду устранить излишнее обремененіе, оно, конечно, справедливо: но чтобы и нѣмецкій языкъ не былъ изучаемъ, это и односторонне и не національно.

Меланхтонъ обыкновенно прославляется, какъ „Praeceptor Germaniae“. Съ какою односторонностію проводились его принципы на практикѣ и каковы были плоды его учебной дѣятельности для Германіи, это можно видѣть на примѣрѣ двухъ его современниковъ—протестантовъ. Валентинъ Фридландъ, по прозванію Тротцендорфъ, (1490—1556) ввелъ напр. въ гольдбергскую школу устройство древней республики; онъ раздѣлилъ ея классы на трибы, назначалъ изъ учениковъ экономовъ, эфоровъ и квесторовъ, изъ коихъ послѣдніе между прочимъ должны были указывать предметы для застольныхъ диспутовъ на латинскомъ языкѣ, составилъ магистратъ или сенатъ изъ учениковъ съ консуломъ, двѣнадцатью сенаторами и двумя цензорами, которые ежемѣсячно мѣнялись и избирались трибами. Во главѣ школы стоялъ онъ самъ, какъ „Dictator perpetuus“. Всѣ школьныя занятія происходили на латинскомъ языкѣ и одно стихотвореніе, составленное въ похвалу учрежденію, съ полнымъ правомъ могло сказать, что „родной языкъ совсѣмъ замолокъ между дѣтми“, а другое хвалебное стихотвореніе въ честь ректора Тротцендорфа воспѣвало, что „онъ такъ освоилъ всѣхъ съ латинскимъ языкомъ, что стало считаться постыднымъ говорить по-нѣмецки, что даже слугъ и служанокъ можно было слышать говорящими по-латыни, какъ будто Гольдбергъ перенесся въ Лациумъ“. Со смертію Тротцендорфа скоро пала и его школа. Сто лѣтъ спустя въ томъ самомъ Гольдбергѣ, гдѣ слуги и служанки говорили по-латыни, едва можно было найти хотя одного горожанина, который былъ бы въ состояніи написать письмо или прошеніе. Подобно Тротцендорфу, въ томъ же направленіи дѣйствовалъ въ школахъ и Іоганнъ Штурмъ, Страсбургскій ректоръ съ 1588 по 1583 годъ. Ему казалось общественнымъ зломъ (*publicum et commune malum*), что дѣти не слышатъ съ мало-

дѣтства латинскаго языка: дѣти древнихъ римлянъ представлялись ему въ этомъ отношеніи счастливыми. Учителямъ и ученикамъ его школы было положительно запрещено говорить по нѣмецки, а игры дозволялись лишь подъ тѣмъ условіемъ, чтобы при нихъ употреблялся латинскій языкъ. Школа Штурма, состоявшая изъ десяти классовъ, обучала почти единственно латинскому и греческому языкамъ. Нѣмецкое чтеніе и письмо было совсѣмъ въ забросѣ: исторіей, географіей и естественными науками не занимались вовсе. Таково было новое направленіе школьнаго обученія, созданное Лютеромъ: родной языкъ стали презирать и оставляли въ полномъ пренебреженіи. Плоды такого направленія съ теченіемъ времени созрѣли; народъ не только не обогатился познаніями, не приобрѣлъ высшаго развитія, но и самый языкъ нѣмецкій сдѣлался столь варварскимъ, что большую часть произведеній послѣдующихъ столѣтій едва можно понять.

Итакъ, всѣ приведенныя выше яко-бы великія заслуги Лютера представляютъ собою при ближайшемъ ихъ разсмотрѣніи лишь сознательныя или несознательныя измышленія его поклонниковъ. Единственный несомнѣнный результатъ его дѣятельности состоитъ только въ томъ, что прежде духовно-единую Германію онъ насильственно разорвалъ на двѣ половины, которыя съ того времени навсегда остаются несоединимыми.

По вопросу о происхожденіи реформаціи ея сторонники обыкновенно указываютъ на разныя злоупотребленія, скопившіяся въ католической церкви къ XVI вѣку, и этими злоупотребленіями стараются между прочимъ объяснить и оправдать протестъ Лютеру и вызванное имъ церковное раздѣленіе. Съ точки зрѣнія нашихъ авторовъ самое существо такого возрѣнія вызываетъ возраженія. Одни злоупотребленія, по ихъ мнѣнію, никакъ не могутъ служить основаніемъ для отдѣленія отъ церкви. Самыя почтенныя и святыя учрежденія, имѣющія дѣло со слабюю и наклонною ко злу природой человѣка, всегда могутъ служить предметомъ злоупотребленія и искаженія со стороны слабыхъ и злыхъ людей. Древнія учрежденія брака, семьи, королевской власти развѣ въ продолженіе вѣковъ не были запятаны многочисленными злоупотребленіями? Но приходитъ ли кому-либо въ голову ради этихъ злоупотребленій, какъ бы они ни были ве-

лики, нападать на самое существо этихъ учреждений и отвергать ихъ? Великое, божественное учрежденіе церкви, имѣющее дѣло съ землею и грѣховнымъ человѣчествомъ, можетъ также быть и было много разъ предметомъ злоупотребленія въ самыхъ святѣйшихъ сторонахъ своихъ. Но еслибы кто ради этихъ злоупотребленій, хотя бы они были въ тысячу разъ больше и многочисленнѣе, захотѣлъ отвергать самую католическую церковь и отдѣляться отъ нея, тотъ, чтобы быть послѣдовательнымъ, долженъ точно также отвергнуть и бракъ, и семью, и королевскую власть. Если же такое отношеніе къ учрежденіямъ не считается справедливымъ и законнымъ, то плохую услугу реформациі оказываютъ тѣ изъ ея сторонниковъ, которые думаютъ объяснить и оправдать ея происхожденіе церковными злоупотребленіями. Что касается самыхъ злоупотребленій, то нельзя не замѣтить, что тенденціонная историографія частію преувеличила ихъ до чрезвычайныхъ размѣровъ, а частію и совсѣмъ измыслила. Дѣятельность знаменитаго Тетцеля напр., играющая такую видную роль въ исторіи возникновенія германской реформациі, принадлежитъ именно къ числу такихъ явленій, которыя благодаря явной тенденціозности изображаются въ чертахъ, совершенно не соответствующихъ исторической истинѣ. Въ нѣсколькихъ ризницахъ протестантскихъ церквей Саксоніи и Бранденбургской Марки до сихъ поръ показываются ящики Тетцеля и вѣрующіе филистеры видятъ въ нихъ неопровержимѣйшее доказательство того, что католическая церковь того времени дѣйствительно придерживалась взгляда, что:

«Wenn das geld im Kasten klingt,
Die Seele aus dem Feg'feuer springt».

Самый большой изъ этихъ сохраняемыхъ доселѣ ящиковъ находится въ Ютербогѣ, близъ Виттенберга и имѣетъ такіе громадные размѣры, что въ немъ всадникъ съ лошадыю свободно могъ бы помѣститься. Въ протестантскомъ обществѣ выдается за несомнѣнную истину, что этотъ ящикъ есть именно одинъ изъ тѣхъ, которые служили Тетцелю при его торговлѣ индульгенціями. Леопольдъ Ранке съ увѣренностію говоритъ о сохраняющихся доселѣ въ Ютербогѣ памятникѣхъ Тетцелевой торговли. Даже въ распространенномъ путеводителѣ Бедекера всякій

путешественникъ можетъ прочесть объ имѣющемъ при церкви св. Николая въ Ютерборгѣ ящикѣ Тетцеля. Одинъ изъ „друзей истины“ обратился по этому поводу за разъясненіемъ къ самому Бедкеру, прося его указать тѣ данныя, на основаніи которыхъ ютербогскій ящикъ дѣйствительно можно считать принадлежавшимъ нѣкогда Тетцелю; но издатель знаменитаго путешественника не могъ указать такихъ данныхъ и ссылался лишь на авторитетъ Ранке. Между тѣмъ друзья истины указываютъ на одно свидѣтельство, которое по ихъ мнѣнію достаточно сильно опровергаетъ мнѣніе Ранке. Протестантскій богословъ Кёрнеръ въ своемъ изслѣдованіи о Тетцелѣ между прочимъ говоритъ, что память о пребываніи Тетцеля въ Ютербогъ, конечно, должна была сохраниться. Однако настоящій мѣстный оберъ-пасторъ Микъ имѣлъ случай сообщить Кёрнеру, что теперь въ Ютербогъ нельзя найти никакой точки опоры для исторіи Тетцеля. По объясненію друзей истины, свидѣтельство оберъ-пастора означаетъ другими словами то, что показываемый здѣсь ящикъ Тетцеля не можетъ быть признанъ подлиннымъ. Микъ не говоритъ, откуда взялся этотъ ящикъ; но другіе ящики, также выдаваемые за принадлежавшіе Тетцелю, служили по всей вѣроятности для храненія пожертвованій, и доселѣ собирающихся въ пользу бѣдныхъ или церкви. Какъ подлинность ящиковъ Тетцеля ничѣмъ не можетъ быть доказана, такъ и всѣ обычные рассказы о проповѣдяхъ его имѣютъ столь же малую достовѣрность. Въ 27-мъ тезисѣ Лютеръ заявлялъ, что вздоръ проповѣдуютъ тѣ, кои увѣряютъ, что лишь только зазвенитъ монета, брошенная въ ящикъ, душа тотчасъ же выходитъ изъ чистилища. Онъ выставилъ этотъ тезисъ въ увѣренности, что именно это дерзкое выраженіе было употребляемо Тетцелемъ въ Ютербогѣ и въ другихъ мѣстахъ; но имѣлись ли въ рукахъ у Лютера несомнѣнныя тому доказательства? Кёрнеръ по этому поводу говоритъ, что самъ Лютеръ не слышалъ отъ Тетцеля этихъ словъ; но до него дошелъ слухъ объ этомъ отъ другихъ, по его собственному признанію, и не только темная масса народа, но и люди, имѣющіе имя, увѣрили, что именно такъ проповѣдывалъ Тетцель во многихъ мѣстахъ. Итакъ, только на основаніи слуха Лютеръ и затѣмъ милліоны его послѣдователей взвели и доселѣ взводятъ на Тетцеля столь тяжкое обвиненіе. Жизнь

этого обвиненія всего лучше можетъ быть доказана тѣмъ, что самъ же Тетцель публично осуждалъ то самое богохульное выраженіе, которое ему приписываютъ. Противъ Лютера Тетцель выставилъ свои 106 антитезисовъ въ франкфуртскомъ на Одеръ университетѣ, гдѣ онъ получилъ докторскую степень. Въ 56-мъ изъ этихъ тезисовъ Тетцеля говорилось, что если душа очистилась, то, ничѣмъ не препятствуемая, она воспаряетъ къ созерцанію Бога, и заблуждается тотъ, кто говоритъ, что это происходитъ лишь тогда, когда монета зазвенитъ на днѣ ящика. Наконецъ, еслибы все это и было правдою, еслибы Тетцель въ самомъ дѣлѣ былъ недостойнѣйшимъ изъ монаховъ, еслибы онъ дѣйствительно въ тайнѣ нарушалъ тѣ объѣты, которые Лютеръ нарушилъ открыто, еслибы онъ и злоупотреблялъ церковнымъ ученіемъ объ индульгенціяхъ, во всякомъ случаѣ само церковное ученіе по существу своему тутъ непричемъ. Развѣ можно на апостольское служеніе напр. возлагать отвѣтственность за то, что въ числѣ двѣнадцати апостоловъ нашѣлся Іуда?! Самъ Лютеръ однажды признался, что не Тетцель и не злоупотребленія индульгенціями вызвали реформацію. Когда ему сообщили, что Тетцель, потрясенный скорбію отъ сыпавшихся на него оскорбленій и клеветъ, слегъ въ постель и близокъ къ смерти, Лютеръ велѣлъ сказать умирающему, чтобы онъ не скорбѣлъ, такъ какъ дѣло началось не изъ-за него и дѣтище, т.-е. реформація имѣетъ совсѣмъ другаго отца. („Die Sache sei von seinen twgen nicht angefangen, sondern das Kind habe viel einen andern Vater“). Только уже двадцать лѣтъ спустя, когда при обнаруженіи повсюду дурныхъ послѣдствій реформаціи Лютеръ сталъ чувствовать себя въ неловкомъ положеніи, началъ онъ поносить Тетцеля, уже умершаго, чтобы свалить на него всю отвѣтственность за возникшія повсюду бѣдствія; но другъ истины дастъ, конечно, болѣе вѣры тому, что было сказано Лютеромъ прежде, т.-е. что „das Kind“—реформація не Тетцеля, а „viel einen andern Vater habe“.

Сторонники реформаціи любятъ съ особеннымъ апломбомъ указывать на быстро со дня на день возрастающее громадное количество приверженцевъ, которое встрѣтилъ Лютеръ при своемъ вступленіи на поприще общественной дѣятельности въ Германіи и на малое, напротивъ, число людей, стоявшихъ за Римъ и им-

ператора. Гласъ народа, говорятъ, гласъ Божій, а потому отсюда съ очевидностію можно убѣдиться въ правотѣ и истинности дѣла Лютера. Такъ именно разсуждали недавно паметиристы—ораторы и писатели во дни Лютерова юбилея. Но пользоваться такого рода аргументомъ весьма рискованно. Участіе и сочувственные клики толпы едва ли могутъ быть признаны надежнымъ критеріемъ для опредѣленія доброкачественности и истинности какого-либо дѣла или предпріятія. Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ лишь припомнить, какъ громадная масса іудейскаго народа кричала „отпусти намъ Варавву“! и „распни, распни Его“— Спасителя міра! При крестѣ же Его стояло только трое вѣрныхъ Ему людей. Аrianство, теперь давно уже забытое, при своемъ появленіи такъ завладѣло всею массою народа, что по словамъ бл. Іеронима весь міръ одѣлался аrianскимъ. А французская революція съ уничтоженіемъ сословій, низложеніемъ и умерщвленіемъ короля и тысячею разныхъ другихъ злодѣаній развѣ не кричала, подобно реформации: свобода! освобожденіе отъ Рима! отъ ига поповъ и королей! и развѣ не увлекла этими кликами не только большинство французовъ, но и многихъ благородныхъ людей и немецкаго народа? Но какъ въ эпоху великой французской революціи, такъ и при реформации XVI вѣка многіе лучшіе изъ современниковъ прикнули опера къ движенію только потому, что не узнали вполнѣ истинныхъ цѣлей Лютера и его сообщниковъ, впоследствии же при болѣе близкомъ знакомствѣ быстро отшатнулись отъ реформатора и его гибельнаго предпріятія, таковы были: старшій его учитель Стаупницъ, друзья его, Пиргеймеръ, Эразмъ, Кротусъ — Рубсанусъ, Рейхлинъ. Ульрихъ Цавіусъ, Альбрехтъ Дюреръ и многіе другіе. Изъ кого же состояла масса приверженцевъ Лютера? Прежде всего, мы видимъ на его сторонѣ только что народившуюся въ Германіи партію гуманистовъ, этихъ революціонеровъ-памелетистовъ, литературныхъ пачкуновъ и паразитовъ, давно уже утратившихъ всякую вѣру, преданныхъ распутной жизни и беззащитиво—циничныхъ въ своихъ пронаведеніяхъ. Въмѣстѣ съ Лютеромъ они подняли дикій крикъ противъ монаховъ и монахинь, противъ поста и воздержанія, противъ пилигримствъ и богослуженія, и въ своихъ противуцерковныхъ брошюрахъ, сатирахъ, пасквиляхъ и карриатурахъ распространяли ядъ въ народъ и разара-

пали темную массу. По словамъ самого Меланхтона, многіе, громко кричавшіе „за Лютера“, имѣли въ виду совѣтъ не Лютера, а лишь свободу, въ смыслѣ освобожденія отъ существующаго порядка вещей. Затѣмъ, на сторонѣ Лютера стоятъ пролетаріи рыцарства, люди переворота, революціонера по процессу, рассчитывавшіе поживиться отъ грабежа церковныхъ имуществъ. Во главѣ ихъ стоялъ Ульрихъ-фонъ-Гуттенъ, революціонеръ и человѣкъ низкій съ головы до пятъ. Подлѣ нихъ было нѣсколько князей, большею частію нисколько не лучшихъ, которые однако благодаря Лютеру и его реформациі не мало выиграли во власти и богатствѣ. Прусскій король Фридрихъ II признаетъ, что сѣверные князья безспорно много обязаны Лютеру и его сообщникамъ, ибо именно эти бѣдные, жалкіе люди освободили ихъ отъ ига поповъ и значительно увеличили ихъ доходы, благодаря секуляризациі церковныхъ имуществъ. Вообще о дѣлѣ Лютера Фридрихъ въ письмѣ къ Вольтеру выражается, что это движеніе въ Германіи по существу своему было дѣломъ интереса... Курфюрстъ Іоаннъ II посредствомъ приобщенія подлѣ обоими видами приобрѣлъ себѣ епископства: Бранденбургское, Гавельбергское и Лебусское... Не слѣдуетъ думать, что Гуссъ, Лютеръ и Кальвинъ были гени; при благоприятныхъ обстоятельствахъ часто и посредственности достигаютъ своихъ цѣлей.

Вормсскій сеймъ 1521 года и появленіе на немъ Лютера представляетъ собою одинъ изъ такихъ эпизодовъ, на которомъ съ особенною любовію останавливаются въ своихъ описаніяхъ сторонники реформациі; но такъ какъ эти описанія составляются подлѣ вліяніемъ партійной страсти, они даютъ читателю объ этомъ событіи совершенно превратное понятіе. Если вѣрить имъ, католическая партія на сеймѣ, предводимая папскимъ нунціемъ Александромъ, представляла собою толпу людей, преданныхъ своимъ страстямъ, преисполненныхъ яда и коварства, поберниковъ завѣдомо дурнаго дѣла, а Лютеръ и его друзья обыкновенно изображаются людьми возвышеннаго мужества и неземнаго одушевленія, какими-то боговдохновенными борцами за правое святое дѣло. На вормсскомъ сеймѣ какъ бы сталкивались въ лицѣ католицизма и протестантизма два міровые принципа, зло и добро, и побѣда послѣдняго была предрѣшена

заранѣе. Соответственно такому воззрѣнію, рисуется и яко бы геройское поведеніе Лютера и съ увѣренностію сообщается повсюду распространенная легенда о томъ, что будто бы онъ заключилъ свою рѣчь на сеймѣ полными убѣжденіями, мужественными словами: „hier stehe ich, ich kann nicht anders“ и т. д. Эти слова повторяются во всѣхъ протестантскихъ курсахъ церковной исторіи, какъ несомнѣнная истина, и наши наконецъ себя мѣсто и на памятникъ, поставленномъ Лютеру въ Вормсѣ. Но къ несчастію для сторонниковъ реформатора даже протестантскій писатель Бурггардтъ доказалъ, что Лютеръ совсѣмъ не произносилъ этихъ геройскихъ словъ. Аргументація Бурггардта подтверждается и извѣстіемъ, изданнымъ у Балана, (*Momumenta reformationis Lutherae*), въ которомъ разсказывается о пребываніи Лютера въ Вормсѣ и приводится текстъ его рѣчи, при чемъ геройскихъ заключительныхъ словъ въ этой рѣчи не оказывается. Исторія свидѣтельствуетъ также, что появленіе Лютера въ Вормсѣ на первыхъ порахъ обнаруживало не геройское мужество, а сильный страхъ, нерѣшительность и колебанія. Риffelъ говоритъ, что нескони и по самой природѣ своей Лютеръ всего менѣе былъ неустрашимымъ героемъ, напротивъ, по его собственнымъ показаніямъ и по свидѣтельству его друзей, онъ былъ человекъ боязливый, трусливый, недовѣрчивый, боявшійся и трепетавшій за жизнь свою въ преувеличенныхъ даже до смѣшнаго размѣрахъ. Такимъ онъ обнаружилъ себя и на Вормскомъ сеймѣ. Онъ очень хорошо зналъ, что при путешествіи въ Вормсѣ и пребываніи тамъ ему не угрожаетъ никакая опасность, такъ какъ ему была обезпечена охрана; зналъ онъ хорошо и то, что въ его пользу искусно возбуждено было народное настроеніе; зналъ онъ, наконецъ, что тысячи вооруженныхъ друзей, и въ Вормсѣ и вокругъ его, стерегутъ его безопасность, тогда какъ у императора не было никакой вооруженной силы. При всемъ томъ, на первомъ допросѣ Лютеръ выступилъ все-таки весьма робко и нерѣшительно. Только тогда, когда бѣдный монахъ почтенъ былъ визитами высокихъ посѣтителей, со всѣхъ сторонъ получалъ ободренія и поощренія, въ льстивыхъ рѣчахъ встрѣтилъ поддержку своей гордости, и, окруженный мятежными рыцарями, вполне почувствовалъ свою безопасность—только тогда, при второмъ допросѣ, сталъ онъ

упрямя и дерзвекъ до того, что, по разсказу Александра, выходя изъ залы, угрожающимъ образомъ махалъ своимъ кулакомъ. Развѣ это геройство?!

Въ протестантскихъ исторіяхъ реформація, въ брошюрахъ и газетахъ, въ проповѣдяхъ и торжественныхъ рѣчахъ часто и громко восхваляются якобы благія послѣдствія реформы, произведенной Лютеромъ. Цѣлый рядъ свидѣтельствъ, исходящихъ или отъ самого Лютера или отъ его же приверженцевъ, по увѣренію друзей истины, не только не подтверждаетъ существованія такъихъ благихъ послѣдствій, но спорѣ убѣждаетъ въ противномъ. Лютеръ, говорить, возстановилъ будто бы чистоту семейной жизни? Тотъ Лютеръ, который не только подвергъ поруганію посвященное Богу дѣвство, но отрицалъ даже и таинственный характеръ христіанскаго брака, когда училъ, что бракъ есть дѣло чисто плотское? Плоды его ученія обнаружались очень скоро и еще въ 1526 году герцогъ Георгъ Саксонскій уже выставлялъ ихъ на видъ самому Лютеру въ своемъ письмѣ къ нему. Когда совершилось всего болѣе святотатствъ, писалъ онъ, какъ не со времени обнаруженія твоего евангелія? Когда всего болѣе хищеній церковнаго имущества, болѣе грабежей и разбоевъ? Когда было въ Виттенбергѣ болѣе бѣглыхъ монаховъ и монахинь, чѣмъ теперь? Когда бывало, чтобы у мужа брали однихъ женъ и давали другихъ, когда это бываетъ теперь, при твоёмъ евангеліи? Когда происходило болѣе влюбодѣній?... Что герцогъ Георгъ былъ правъ въ этомъ случаѣ, — это подтверждаетъ самъ Лютеръ въ многочисленныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій. „Чѣмъ болѣе, говорить онъ, проповѣдуются евангеліе, (т.-е. его ученіе объ оправданіи) тѣмъ глубже утопаютъ люди въ алчности тщеславіи и роскоши.“ „При этомъ ученіи, миръ чѣмъ долѣе, тѣмъ становится хуже“. „Наши евангелическіе“ теперь въ семь разъ хуже, чѣмъ они были прежде. Съ тѣхъ поръ, какъ мы стали учиться евангелію, мы и крадемъ, и лжемъ, обманываемъ, объѣдаемся, опиваемся и предаемся всякаго рода порокамъ. Одинъ бѣсъ изгнанъ изъ насъ, а вошли семеро худшихъ, какъ это можно видѣть на князьяхъ, владѣтеляхъ, дворянахъ, горожанахъ и крестьянахъ, которые поступаютъ теперь презирая всякій страхъ Божій. Никто не боится Бога; всѣ своевольничаютъ, — всякая челядь, крестьяне и рабочіе дѣлаютъ то, что хотятъ.

Никто не караетъ; вслѣдїи живетъ по собственному произволу, позорить и обманываетъ другаго“. Горько жалуется Лютеръ и на то положеніе, въ какомъ находилось въ его время воспитаніе юношества. Я думаю, говоритъ онъ, что когда я былъ молодъ (т.-е. во дни панства), большая часть даже и богатыхъ, пили воду; а теперь и дѣтей приучаютъ къ вину, къ крѣпкимъ иностраннымъ винамъ и даже къ дистиллированнымъ водкамъ, которыя пьютъ натошакъ. Порокъ пьянства безъ стыда и страха распространяется среди юношества, которое, развращаемое примѣромъ старшихъ, гибнетъ какъ зерно, побитое градомъ и ливнемъ. Теперь повсюду и во всѣхъ сословіяхъ раздаются къ сожалѣнію жалобы на непослушаніе, страсть къ удовольствіямъ и гордость юнаго поколѣнія. Это поколѣніе не знаетъ, что такое слово Божіе, что такое крещеніе и причащеніе, но ходитъ во иракъ, дико и невоспитанно, растетъ въ полномъ своевоіи. Воспитаніе дѣтей такъ худо, что можно лишь сожалѣть объ этомъ. Родители оставляютъ дѣтей на произволъ судьбы, совсѣмъ не держатъ ихъ въ страхъ; матери не смотрятъ за своими дочерьми, все имъ спускаютъ, не наказываютъ ихъ и не учатъ ихъ быть скромными и честными. Визитаторы 1527—1529, 1533 и 1534 гг. жалуется въ своихъ отчетахъ на „поруганіе слова Божія“, „усиленіе безбожія“, „дикость, распутство и безнравственную жизнь членовъ приходскихъ общинъ“, „печальный упадокъ брачной жизни“ и т. под. Можно было бы думать, что въ Виттенбергъ, — этой метрополии протестантизма, гдѣ жилъ и дѣйствовалъ самъ Лютеръ, яенѣе, чѣмъ гдѣ-либо обнаружатся благіе плоды реформации; но въ дѣйствительности оказывается совсѣмъ иное. Въ 1545 г., т.-е. въ то время, когда свѣтъ новаго евангелія уже почти 30 лѣтъ озарялъ страну своими якобы благотворными лучами, Лютеръ писалъ о Виттенбергѣ, что онъ никогда не желалъ бы возвращаться снова въ этотъ Содомъ и Гоморру; что онъ скорѣе готовъ вести бродячую жизнь и питаться подаеніемъ, чѣмъ омрачать свои послѣдніе дни созерцаніемъ недостойныхъ нравовъ Виттенберга. Анабаптисты, по словамъ Лютера, вставали противъ лютеранскаго ученія, ссылаясь главнымъ образомъ на безнравственность обитателей Виттенберга. Лютера восхваляютъ какъ поборника и благодѣтеля школы, въ особенности народныхъ, а между тѣмъ самъ онъ многократно

жалуется на упадокъ школъ въ его время и притомъ въ такихъ ясныхъ выраженіяхъ, которыя не допускаютъ никакихъ перетолкованій. Съ уничтоженіемъ монастырей, говоритъ онъ, школы во всѣхъ областяхъ Германіи пришли въ упадокъ; теперь никто уже не хочетъ болѣе обучать своихъ дѣтей. Ежегодно дѣти рождаются и растутъ они, но никто не обращаетъ на нихъ вниманія, предоставляя на произволъ судьбы. Прежде, когда служили дьяволу, всѣ кошельки были открыты и не было мѣры даваніямъ на церкви, школы и всякія гнусности: тогда можно было даже насильно гонять дѣтей въ монастыри, церкви и школы... А теперь, когда нужно устроить настоящія, истинныя церкви и школы или даже не устроить, а только поддерживать, всѣ кошельки заперты желѣзными цѣпями и никто давать не желаетъ. Лютера выставляютъ другомъ высшихъ школъ, т.-е. университетовъ? Но не Лютеръ ли называлъ университеты притонами разбойниковъ, храмами Молоха, гибельными синагогами и лупанаріями антихриста? Не Лютеръ ли проповѣдывалъ въ 1521 году: „вышія школы стоятъ того, чтобы всѣ ихъ стереть въ порошокъ; отъ начала міра не было на землѣ ничего болѣе адоваго и дьявольскаго, и не будетъ“. Несомнѣнный историческій фактъ, что процвѣтаніе лютеранства означало вмѣстѣ съ тѣмъ и паденіе всѣхъ германскихъ университетовъ. Прежде всѣхъ другихъ стали упадать тѣ университеты, которые были ближе всѣхъ къ „новому евангелію“, а именно эрфуртскій и виттенбергскій. Меланхтонъ писалъ о виттенбергскихъ богословахъ и Лютеръ, что на нихъ лежитъ отвѣтственность за презрѣніе къ наукамъ. Въ университетѣ Эрфурта съ мая 1520 по 1521 годъ было 311 студентовъ, въ слѣдующемъ году число ихъ упало до 120, а затѣмъ до 72 и 34. Въ лейпцигскомъ университетѣ съ 1508 по 1520 годъ ежегодно среднимъ числомъ было 6,484 студентовъ, а въ слѣдующіе четырнадцать лѣтъ, въ эпоху возникновенія виттенбергскаго ученія, число это понизилось до 1,935. Ростовскій университетъ въ 1512 г. имѣлъ 186 студентовъ, въ 1525 году ихъ оставалось у него только четыре, а въ слѣдующемъ году не оказалось уже ни одного. Гейдельбергъ въ 1525 году имѣлъ болѣе профессоръ, чѣмъ студентовъ. Въ базельскій университетъ въ 1526 г. поступило только пять новыхъ студентовъ. Вьенскій университетъ, считавшій прежде у себя до 7000 студентовъ, съ распространеніемъ

нѣмъ „благодѣтельнаго вліянія реформаціи“ имѣлъ ихъ уже едва нѣсколько дюжинъ. Тамовъ былъ золотой вѣкъ наукъ въ эпоху реформаціи. „Развѣ не называлъ Лютеръ, говорить Эразмъ, всю аристотельскую философію дьявольскою? Развѣ не провозглашалъ онъ всякую ученость? Развѣ не проповѣдывалъ онъ вездѣ и открыто, что всѣ человѣческія науки суть изобрѣтенія дьявола? А потому гдѣ торжествуетъ лютеранство, тамъ гибель науки; оно ищетъ только доходовъ и женщинъ (*sepium et uxorem*). Столь же печальны были послѣдствія Лютеровой реформы и для политической жизни Германіи, ибо именно эта реформа даже по сознанію протестантскихъ историковъ, какъ напримѣръ Лео, разорвала національное единство нѣмецкаго народа, а протестантъ Бѳмеръ прямо называетъ реформацію „глубочайшимъ источникомъ всѣхъ нашихъ бѣдствій“.

Чтобы покончить съ реформаціей, стоитъ еще остановиться нѣкоторое вниманіе на тѣхъ изслѣдованіяхъ, какія предлагаютъ наши друзья истины своимъ читателямъ по поводу весьма распространенныхъ выраженій о „свободѣ и терпимости“ протестантизма. По увѣренію нашихъ авторовъ, всѣ восхваленія, расточаемыя въ этомъ отношеніи въ пользу реформаціи, представляютъ собою чистѣйшую ложь. Известный нѣмецкій депутатъ Виндтгорстъ, въ рѣчи своей 21 февраля 1885 года въ рейхстагѣ, между прочимъ говорилъ: „развѣ протестанты забыли почему они носятъ свое имя „протестантство? Развѣ они забыли, что произошло на шпейерскомъ сеймѣ 1529 года? Тамъ пришли къ соглашенію, чтобы до рѣшенія собора всѣ споры были прекращены и чтобы тѣмъ князьямъ, которые ввели реформацію, предоставлено было право сохранять ее, но съ тѣмъ, чтобы они своимъ католическимъ подданнымъ обезпечили полную терпимость. Хотя Меланхтонъ, наиболѣе умѣренный изъ реформаторовъ, вполнѣ одобрялъ такое рѣшеніе, лютеранскіе князья устроили между собою соглашеніе и представили протестъ, въ которомъ рѣшительно заявляли, что не могутъ допустить условія относительно терпимости къ католикамъ, ибо это противорѣчитъ ученію ихъ проповѣдниковъ; они не могутъ дозволить римскую мессу въ своихъ областяхъ, ибо проповѣдники убѣдили ихъ, что она не согласна съ евангеліемъ. Отъ этого протеста они получили свое имя, а происхожденіе и основа его на всегда служить такимъ

образомъ свидѣтельствомъ того, что протестанты искони не были терпимыми“. Друзья истины считают не подлежащимъ никакому сомнѣнію тотъ фактъ, что почти всѣ реформаторы, по собственнымъ ихъ устнымъ и письменнымъ свидѣтельствамъ, признавали необходимость полнаго подавленія и даже кроваваго искорененія католической церкви; съ самаго начала призывали князей и городскія власти къ уничтоженію католическаго богослуженія; въ Англіи, Шотландіи, Ирландіи, Даніи и Швеціи доходили даже до примѣненія смертной казни за исповѣданіе католической религіи; наконецъ, съ такою же суровостію и жестокостію относились и къ тѣмъ заблужденіямъ, которыя выходили изъ среды самаго протестантизма, такъ напр. и умѣренный Меланхтонъ настаивалъ, что анабаптисты должны жизнью заплатить за свое ученіе. Настроеніе Лютера въ этомъ отношеніи, его нетерпимость ко всѣмъ, не желающимъ придерживаться „чистаго евангелія“, т.-е. его ученія, общеизвѣстны.“ Я, Мартинъ Лютеръ, — вашъ апостолъ, вашъ евангелистъ. Кто не принимаетъ моего ученія, тотъ пойдетъ въ самую глубочайшую бездну ада“, говорилъ нетерпимый реформаторъ. „Если власть въ нашихъ рукахъ, то проповѣдники противныхъ ученій (contrarii doctores) не могутъ быть терпимы“. „На правителей, князей и властей, сторонниковъ римскаго Содома, нужно нападать со всякаго рода оружіемъ и руки омывать въ ихъ крови“. Такія и еще худшія выраженія дожинами можно находить въ произведеніяхъ Лютера. Друзья его мыслили и дѣйствовали также, какъ и онъ. Извѣстно напр. какъ вели себя его приверженцы на регенбургскомъ религіозномъ диспутѣ 1543 года; они отказывали католикамъ даже въ имени христіанъ, называли ихъ язычниками, змѣинымъ отродьемъ и т. д. Отъ Цвингли сохранилось знаменитое изреченіе, что евангеліе жаждетъ крови („*Evangelium sitit sanguinem*“). Кальвинъ требовалъ даже учрежденія инквизиціи для искорененія еретиковъ (*inquisition contre tels hérétiques afin d'extirper telle race de la terre*), какъ документально доказалъ это женевскій протестантъ Галифъ. По извѣстію этого писателя, благодаря настояніямъ Кальвина съ 1542 по 1546 годъ въ Женевѣ было отъ 800 до 900 арестовъ еретиковъ. Пятьдесятъ восемь смертныхъ приговоровъ, говоритъ Камингуальте, произнесенныхъ городскимъ совѣтомъ въ этотъ періодъ времени, и семьдесятъ шесть декретовъ объ изгнаніи

доказываютъ, что проповѣдь Кальвина пала не на безплодную почву. Судебная процедура отличалась такою суровостію, по сравненію съ которой должны казаться ничтожными насилія прежняго времени. Допросы съ пыткой сдѣлались почти правиломъ. Обвиняемыхъ мучили до тѣхъ поръ, пока не вынуждали признанія, заковывали ихъ въ цѣпи, заставляли дѣтей свидѣтельствовать противъ родителей... Къ началу 1545 года процессы и аресты умножились до такихъ ужасающихъ размѣровъ, что тюремный начальникъ заявлялъ о переполненіи тюремъ обвиняемыми и о невозможности для него принимать ихъ болѣе. Обращеніе съ заключенными было ужасное; чтобы вынудить признаніе уже не довольствовались существовавшими доселѣ способами мученій, но придумывали новые; случалось, что обвиняемаго до девяти разъ поднимали на дыбу, терзали раскаленными щипцами, замуровывали въ стѣны и т. д. Коронованный реформаторъ Англіи Генрихъ VIII приказалъ казнить за вѣру огнемъ и мечемъ не менѣе 30,000 человекъ, а его сотрудникъ Крамэръ защищалъ эти казни еретиковъ на основаніи Библіи. Что значать всѣ кары испанской инквизиціи при сравненіи съ безчисленными и неслыханными жестокостями королевы-дѣвственницы, т.-е. Елизаветы? Пословамъ англійскаго протестанта, Вильяма Коббетта, Елизавета въ одинъ только годъ приказала казнить больше католиковъ за то, что они не хотѣли отречься отъ своей вѣры, чѣмъ сколько казнила Марія во все продолженіе своего царствованія тѣхъ, которые отпали отъ религіи своихъ отцовъ. А между тѣмъ, первую называютъ „доброю королевой Лизой“ а послѣднюю „кровавой“. Даже самъ Ранке называетъ дѣйствовавшую при Елизаветѣ „верховную комиссію“ своего рода протестантскою инквизиціей. Преслѣдованія за ересь продолжались въ протестантской Англіи и въ послѣдующее время. По вычисленію Макминтоша, съ 1660 по 1675 годъ въ Англіи за вѣру до 25,000 человекъ было предано тюремному заключенію и разорено въ конецъ до 1,500 семействъ. Въ Шотландіи фанатическій кальвинистъ Ноксъ провозглашалъ такое правило, что установленіе и преобразование религіи должно быть предоставлено гражданской власти. Впрочемъ онъ провозгласилъ это правило лишь тогда, когда ему удалось уже фанатизировать своихъ приверженцевъ до такой степени, что они затѣяли меж-

доусобную войну и доставили кальвинизму господство въ государственномъ управленіи. Захватившіе власть приверженцы Нокса воспользовались провозглашеннымъ имъ правиломъ и постановили смертную казнь лишь за двукратное совершеніе католической мессы. Почти каждое событіе даже частной и семейной жизни стало теперь привлекаться на обсужденіе и оцѣнку пресвитеріа, такъ что благодаря новому евангелію Кальвина и его приверженцевъ создано здѣсь государство, которое могло служить образцомъ такой политической и религіозной несвободы, какой не было ни прежде, ни впоследствии. О реформированной церкви въ Нидерландахъ протестантъ Нибуръ говоритъ, что „она искони, съ тѣхъ поръ какъ стала свободною, была грубо-тиранническою и не заслуживала особеннаго уваженія ни по духу, ни по настроенію ея учителей. Кальвинистическая религія повсюду, и въ Англіи и въ Голландіи и въ Женевѣ, воздвигала эшафоты не хуже инквизиціи, но за то не имѣла ни одной изъ тѣхъ заслугъ, какими ознаменовала себя религія католическая“. Филиппъ фонъ-Марниксъ, одинъ изъ передовыхъ берцовъ за церковную и политическую революцію въ Нидерландахъ, утверждаетъ, что правительство должно носить мечъ для уничтоженія и искорененія еретиковъ, а анабаптисты, какъ еретики, уже сто разъ заслуживаютъ смерти. Въ Швеціи и Даніи противъ католиковъ издавались самыя суровыя карательныя опредѣленія. Шведскій католическій король Сигизмундъ былъ низложенъ съ престола, а въ Даніи въ 1777—1779 гг. было постановлено, чтобы монахи не смѣли вступать въ страну подъ страхомъ смертной казни. Въ Германіи и въ XVII и въ XVIII вв. можно встрѣтить множество примѣровъ протестантской нетерпимости и преслѣдованія еретиковъ. Извѣстный протестантскій историкъ Арнольдъ посвящаетъ этому предмету весь четвертый томъ своего обширнаго сочиненія изъ котораго друзья истины и заимствуютъ нѣсколько разсказовъ для назиданія своихъ читателей. Изъ этихъ и многихъ другихъ подобныхъ имъ примѣровъ ясно можно видѣть, какъ протестанты смотрѣли вообще на иновѣрцевъ и какъ они обращались съ ними, лишь только сила попадала имъ въ руки. Оужденія, кровавыя преслѣдованія, жестокая инквизиція, пытки и мрачныя тюрьмы, казни огнемъ и мечемъ, — короче, всѣ тѣ прелестныя вещи, которыя протестанты ставятъ обыкновенно

въ упрекъ католикамъ, въ изобиліи можно встрѣтить и въ ихъ собственной исторіи. По какому же праву, послѣ этого, упрекаютъ они католиковъ? И что же такое эта хваленая протестантская терпимость и свобода совѣсти? Въ сущности, — это лишь пустая фраза и историческая ложь. Совершенно справедливо говоритъ Дёллингеръ, что съ исторической точки зрѣнія нѣтъ ничего несправедливѣе того положенія, что будто бы реформація была движеніемъ въ пользу свободы совѣсти. Въ дѣйствительности— совершенно напротивъ. Конечно, лютеране и кальвинисты для себя требовали этой свободы совѣсти, какъ всѣ люди и во всѣ времена, но, будучи сильнѣйшими, дозволить ее другимъ никогда не приходило имъ въ голову. Реформаторы и ихъ приверженцы должны были бы чувствовать нѣкоторое затрудненіе, когда въ своей борьбѣ съ древнею церковію настаивали на свободѣ совѣсти и всякое направленное противъ нихъ принужденіе объявляли преступнымъ, а между тѣмъ постоянно убѣждали правительство подавлять всякое другое ученіе и всякія другія религіозныя общества. Но это случалось такъ повсемѣстно и такъ было въ духѣ того времени, что никто даже и не видѣлъ въ этомъ противорѣчія. Французскіе протестанты, представлявшіе собою лишь меньшинство своего народа и только по нантскому едикту получившіе право на дозволенное закономъ существованіе, тѣмъ не менѣе не хотѣли уже въ предоставленныхъ имъ мѣстахъ убѣжища дозволить католикамъ отправленіе ихъ религіи. Такъ было и во всей протестантской Европѣ. „Свобода для насъ и подавленіе всякой другой партіи“ таковъ былъ господствующій лозунгъ протестантовъ. Протестантскій историкъ Менцель выставляетъ на видъ тотъ фактъ, что протестанты только тогда провозглашали свободу совѣсти, когда видѣли своихъ противниковъ совсѣмъ уже уничтоженными. А теперь? Едва ли можно назвать протестантскою терпимостію то обстоятельство напр., что въ протестантскомъ Мекленбургѣ католикамъ даже до сихъ поръ запрещена свобода общественнаго богослуженія, тогда какъ протестантамъ она дозволена не только во всѣхъ католическихъ областяхъ Германіи, но даже и въ такихъ ультракатолическихъ странахъ, какъ Австрія, Италія и Испанія. А пресловутый „культукампфъ“ и „майскіе законы“, протестантскому правительству и протестантскому большинству рейхстага обя-

занные своимъ существованіемъ и лишавшіе католическую церковь Пруссіи издавна гарантированной ей свободы, развѣ не представляютъ собою неизгладимаго пятна и очевидной насмѣшки надъ хваленою протестантскою „терпимостію и свободою совѣсти“?

Изъ событій новаго времени не одна только реорганизация служитъ предметомъ изслѣдованія нашихъ авторовъ; но такъ какъ мы можемъ-быть уже злоупотребили вниманіемъ читателей, то изъ послѣдней части разсматриваемой книги лишь въ общихъ чертахъ укажемъ на немного, представляющее по нашему мнѣнію нѣкоторый интересъ.

Ни въ чемъ ярость и ненависть протестантовъ противъ католицизма не обнаруживается съ такою силою, какъ въ ожесточенныхъ нападахъ на орденъ іезуитовъ. Стоитъ лишь прочитать одну страницу въ извѣстномъ сочиненіи Шерра: „Deutsche Cultur-und Sittengeschichte“, чтобы видѣть, что нѣтъ почти такихъ пороковъ и злодѣяній, которые бы протестантскими писателями не приписывались іезуитамъ. Разрушеніе цивилизации, преслѣдованіе свободы мысли, намѣренное удерживаніе народныхъ массъ въ невѣжествѣ, порочная мораль, позорная чувственность, примѣненіе самыхъ низкихъ средствъ для достиженія своихъ цѣлей, злоупотребленіе неовѣдью, убійства мечемъ и ядомъ, заговоры противъ коронованныхъ особъ, лицемеріе, грабежъ, мошенничество, обольщеніе женщинъ, сводничество и пр.—все это, по увѣренію протестантовъ, какъ будто входило такъ-сказать въ постоянную программу дѣятельности іезуитовъ. Само собою разумѣется, что наши друзья истины являются самими ревностными защитниками яко бы ослепетаннаго ордена. Прежде всего они выставляютъ на видъ, что большая часть тѣхъ безчисленныхъ обвиненій, какія возводятся на іезуитовъ, заимствуется обыкновенно изъ „*Monita secreta*“, а подлинность и достовѣрность этого памятника даже протестантскими писателями не признается доказанною. Дѣлать заключеніе о существѣ и устройствѣ іезуитскаго ордена на основаніи этого злобнаго пасквиля значить тоже, что характеризовать первыхъ христіанъ и древнюю церковь по злобно-сатирическимъ разсказамъ Цельса. Затѣмъ, самыя тяжкія и наиболѣе распространенныя обвиненія на іезуитовъ при близкомъ ихъ разсмотрѣніи оказываются, мо

увѣренію нашихъ авторовъ, или основанными на недоразумѣніи или просто клеветою. Говорятъ напр., что будто бы обязанность безусловнаго повиновенія доведена въ уставѣ ордена до такихъ крайнихъ размѣровъ, что подчиненный обязанъ исполнить приказаніе своего начальника дагѣ и въ томъ случаѣ, если это приказаніе прямо противорѣчитъ его нравственному чувству; но единственнымъ основаніемъ для такого воззрѣнія служить лишь неправильное толкованіе употребляемаго въ уставѣ ордена (*Constitutiones Societatis Iesu*) спеціальнаго выраженія: „obligatio ad peccatum“, которые совсѣмъ не заключаетъ въ себѣ того противунравственнаго смысла, какой ему обыкновенно приписываютъ. Говорятъ, что убійство тирановъ іезуиты признавали деломъ законнымъ и дозволительнымъ; но изъ всѣхъ іезуитовъ эта мысль высказана у одного только Маріанны и притомъ съ разными ограниченіями, да, кромѣ того, вскорѣ торжественнымъ декретомъ была осуждена, какъ заблужденіе. Между тѣмъ реформаторы, какъ напр. Лютеръ и даже Меланхтонъ, высказывали эту мысль не разъ и съ гораздо большею рѣзкостью, причемъ ни они сами, ни ихъ послѣдователи никогда послѣ не брали своихъ словъ назадъ и не объявляли заблужденіемъ мысль о законности убійства тирановъ. Говорятъ, что не только въ практической дѣятельности, но и въ теоретическихъ руководствахъ нравственнаго ученія, іезуиты будто бы всегда выставляли правило, что „цѣль оправдываетъ средства“; но это чистая клевета, не могущая найти для себя никакихъ подтвержденій. Еще въ 1852 году патеръ Ро (Roh) сдѣлалъ по поводу этой клеветы публичный вызовъ врагамъ іезуитскаго ордена. Онъ требовалъ, чтобы ученые юристы Гейдельбергскаго или Боннскаго университета указали въ какой-либо составленной іезуитомъ книгѣ такъ или иначе выраженное правило, что „цѣль оправдываетъ средства“. Если кому-либо удастся сдѣлать это, то Ро обѣщалъ уплатить ему 1,000 гульденовъ, а кто, не удовлетворивъ этому требованію, все-таки продолжаетъ приписывать іезуитамъ такое ученіе, того онъ объявлялъ подлымъ клеветникомъ. Протестантскій пасторъ Мауреръ попытался отвѣтить на вызовъ Ро и указывалъ означенное іезуитское ученіе въ книгѣ Бузенбаума (*Medulla theologiae moralis*), но былъ опровергнутъ и такимъ образомъ и доселѣ остается недоказан-

нѣмъ, что будто бы іезуиты провозглашали правило, что „дѣль оправдываетъ средства“. Указавъ затѣмъ на несомнѣнные заслуги іезуитскаго ордена въ дѣль воспитанія юношества и распространенія христіанскаго ученія въ отдаленныхъ странахъ свѣта посредствомъ миссій, друзья истины доказываютъ, что изгнаніе іезуитовъ изъ разныхъ государствъ и наконецъ уничтоженіе этого ордена обуславливалось не дурными свойствами этого учрежденія и его членовъ, а политическими интригами абсолютистическаго свойства или низкими и корыстными расчетами дурныхъ людей, стоявшихъ во главѣ управленія.

Въ послѣднихъ главахъ своей книги друзья истины стараются доказать, что протестантизмъ и съ политической точки зрѣнія долженъ быть причисленъ къ явленіямъ прискорбнаго свойства. Со времени реформации начинается эпоха государственной измѣны и постоянныхъ интригъ противъ цѣлости и могущества Германской имперіи. Дѣятельность протестантскихъ князей и владѣтелей въ большинствѣ случаевъ стояла въ противорѣчій съ національнымъ чувствомъ и государственнымъ сознаніемъ нѣмецкаго народа. Внутри имперіи протестантскіе князья возставали противъ императора, не хотѣли подчиняться постановленіямъ сеймовъ и доходили даже до явныхъ междоусобій; а во внѣшней политикѣ дружили съ исконнымъ врагомъ имперіи, королемъ французскимъ и не прочь были даже вступить въ союзъ съ турками для противодѣйствія своему законному верховному государю. Именно благодаря антинациональной политикѣ протестантскихъ князей разорвано было германское единство, а дорогія имперскія провинціи Эльзась и Лотарингія сдѣлались добычею Франціи. Всѣ наиболѣе выдающіеся дѣятели, чѣмъ-либо ознаменовавшіе себя въ рядахъ протестантизма, изображаются авторами въ самыхъ неблаговидныхъ чертахъ. По ихъ изображенію Морицъ Саксонскій, Густавъ Адольфъ, Фридрихъ II-й и др. — все это были люди чуждые почти всякихъ высокихъ стремленій, дѣйствовавшіе исключительно по внушенію грубыхъ своекорыстныхъ расчетовъ и прямо въ ущербъ національнымъ интересамъ Германіи. Къ современной германской имперіи наши авторы относятся весьма несочувственно и не хотятъ видѣть въ ней торжества нѣмецкой національной идеи.

Извѣстный историческій журналъ Зибеля¹⁾, упомянувъ въ нѣсколькихъ строкахъ о книгѣ друзей и о томъ громадномъ успѣхѣ, какинъ она пользуется въ немецкомъ обществѣ, характеризуетъ её какъ вѣрное подражаніе образцу указанному Янсеномъ. Какъ въ книгѣ Янсена, такъ и здѣсь, выставлено на видъ все, что только можетъ служить къ прославленію ультрамонтанства и его друзей, а то, что говоритъ противъ него, съ безстыдною наглостію или оупущено, или искажено. Всюду, гдѣ идетъ рѣчь о Римѣ, читатель получаетъ лишь карикатуру на истину, или прямую ей противоположность. Превратное впечатлѣніе усматривается еще тамъ, где въ борьбѣ съ протестантизмомъ „друзья истины“ но преимуществу употребляютъ такіе аргументы, которые отыскиваются ими въ протестантской же книгѣ—наукѣ. „Для читателей „историческаго журнала“, замѣчаетъ свою замѣтку рецензентъ, эта книга имѣетъ лишь паллологическій интересъ; научнаго разсмотрѣнія или оцѣнки она не заслуживаетъ“. Мы вполне соглашаемся съ этими словами рецензента, но только потому, что имѣемъ въ виду журналъ Зибеля, какъ органъ несомнѣнно серьезнаго научнаго характера. Журналъ научный имѣетъ, конечно, полное право не удостоивать своимъ вниманіемъ и оцѣнкой тѣхъ явленій литературы, которыя не могутъ претендовать на научное значеніе. Друзья истины не представляютъ читателю въ своей книгѣ никакихъ самостоятельныхъ ученыхъ изслѣдованій; они ограничиваются только тѣмъ, что собираютъ и подбираютъ въ извѣстномъ порядкѣ и направленіи то, что пригодно для ихъ цѣли и что давно уже имѣется готовымъ въ трудахъ разныхъ другихъ извѣстныхъ и неизвѣстныхъ писателей. Все приводимые нашими авторами свидѣтели повидимому имѣютъ для нихъ одинаковую цѣну; съ равнымъ усердіемъ ссылаются они и на всемірно-извѣстнаго Ранке и на грубый памфлетъ какого-нибудь Коббета, для нихъ важно лишь то, чтобы произвести на читателя извѣстное впечатлѣніе, поражая протестантизмъ свидѣтельствами и признаніями самихъ же протестантовъ, научное значеніе которыхъ намѣренно оставляется, конечно, безъ всякаго опредѣленія. Разбирать серьезно книгу друзей истины—значило бы имѣть дѣло

¹⁾ Historische Zeitschrift 17, 1885. s. 383—384.

не съ ея издателями, а съ тѣмъ облакомъ свидѣтелей, на которыхъ они ссылаются и которые или въ свое время разобраны или же никогда и не заслуживали научнаго разбора. Научнаго разсмотрѣнія или оцѣнки. повторяемъ мы вѣсть съ редакцентомъ Зибелева журнала, книга друзей истины не заслуживаетъ, какъ не представляющая въ себѣ ничего новаго и самостоятельнаго, но изъ этого еще никакъ не слѣдуетъ, чтобы ея можно было вполне игнорировать. Эта книга имѣетъ въ виду не дружокъ ученыхъ специалистовъ, а публику, и быстрый расходъ трехъ первыхъ изданій въ продолженіе лишь нѣсколькихъ мѣсяцевъ ясно свидѣтельствуетъ о томъ, какъ ее эта публика встрѣтила. Тысячи, а можетъ быть и десятки тысячъ людей теперь уже прочли эту книгу и увидѣли въ ней обставленное всеми видимыми атрибутами учености рѣшительное опроверженіе тѣхъ самыхъ историческикъ положеній, которыя они привыкли считать за несомнѣнную истину со школьной скамьи и которыя доселѣ выдаются за таковую и въ учебникахъ и въ массѣ историческикъ изслѣдованій. Не принадлежа къ числу ученыхъ специалистовъ, люди публики не могутъ, конечно, къ увѣреніямъ друзей истины отнестись критически, а потому въ ихъ душѣ естественно должно зародиться великое недоумѣніе. Что же это за историческая наука, скажутъ они, если объ одномъ и томъ же предметѣ съ одинаковою повидимому убѣдительностію можно говорить диаметрально-противуположное? Гдѣ же правда, если то, чему насъ искони учили и чему теперь продолжаютъ учить, изображается съ другой стороны какъ ложь и клевета? Что нибудь одно: если правы „друзья истины“, то нужно исправить господствовавшія доселѣ заблужденія и перепечатать почти все учебники исторіи, а если правда не на ихъ сторонѣ, то нельзя оставлять ихъ совсѣмъ безъ отвѣта и публику въ недоумѣніи. Не научный разборъ ученаго журнала нуженъ въ этомъ случаѣ; книга, предназначенная для публики и въ ней получившая широкое распространеніе, и отвѣтъ и надлежащую оцѣнку должна найти себѣ при такихъ же условіяхъ, т.-е. въ такой книгѣ, которая была бы написана въ столь же скромныхъ размѣрахъ, въ столь же доступной для всѣхъ формѣ и могла бы получить по возможности столь же широкое распространеніе.

В. Соколовъ.

КРЕСТНЫЙ ПУТЬ ГОСПОДА НАШЕГО ИСУСА ХРИСТА*.

Евангельскія повѣствованія, вмѣстѣ взятая и приведенныя въ надлежащій порядокъ, даютъ намъ полное и наглядное изображеніе послѣднихъ дней Господа нашего Иисуса Христа. Поэтому святая церковь въ страстныхъ Евангеліяхъ соединяетъ въ одно цѣлое сказанія различныхъ евангелистовъ и распредѣляетъ чтенія ихъ соотвѣтственно тѣмъ событіямъ, воспоминанію которыхъ она посвящаетъ дни страстной седмицы. Дѣло науки критически изслѣдовать и показать, что евангельскія чтенія дѣйствительно соотвѣтствуютъ событіямъ тѣхъ дней, въ которые онѣ положены, что церковь воспоминаетъ послѣдніе дни земной жизни Господа сообразно съ дѣйствительнымъ ходомъ событій этихъ дней. Церковь въ назначеніи евангелій на извѣстные дни и недѣли, а также въ расположеніи евангельскихъ сказаній о страданіяхъ Господа не преслѣдуетъ исключительно и со всею строгостію хронологическаго порядка, какъ и въ своихъ пѣснопѣніяхъ по примѣру самихъ евангелистовъ иногда сближаетъ однородныя, но разновременныя событія, для возбужденія болѣе сильнаго дѣйствія на чувство и расположеніе молящихся. Дѣло

* Изъ статьи: Von Ephraim nach Golgotha, въ Studien und Kritiken 1876 г. Erstes Heft.

науки привести въ хронологическую связь и въ послѣдовательный порядокъ евангельскія событія, распредѣлить по времени соединяемыя по сходству повѣствованія, указать для каждаго свое мѣсто и свое время. Евангельскія повѣствованія представляютъ нѣкоторыя разности въ частностяхъ и подробностяхъ описываемыхъ событій вообще и въ частности въ описаніи послѣднихъ дней земной жизни Господа—разности, происходящія отъ особеннаго плана, которому слѣдовалъ каждый изъ евангелистовъ при написаніи своего Евангелія. При чтеніи и слушаніи евангельскихъ повѣствованій и именнo страстныхъ евангелій, какъ образованными, такъ и необразованными читателями и слушателями, встрѣчаются различнаго рода затрудненія, рождаются болѣе или менѣе важныя недоразумѣнія, зависящія также отъ особенностей евангельскихъ сказаній и самыхъ событій, передаваемыхъ евангелистами. Дѣло науки согласить по возможности всѣ разности въ евангельскихъ повѣствованіяхъ, разрѣшить всѣ затрудненія, представляемыя ими, всѣ вопросы и недоумѣнія, къ которымъ они могутъ подать и подаютъ поводъ. Дѣло науки наконецъ устранить тѣ извѣстные въ литературѣ о днѣ смерти Господа перетолкованія и невѣрные выводы, къ которымъ послужили поводомъ евангельскія сказанія.

Предлагаемая статья имѣетъ цѣлю исполнить этотъ долгъ науки, научно обосновать и представить обзоръ послѣднихъ дней земной жизни Господа нашего Иисуса Христа, дѣйствительный историческій ходъ событій этихъ дней.

Первый вопросъ, который требуетъ разрѣшенія при обзорѣ послѣднихъ дней земной жизни Господа, это вопросъ о томъ, откуда начать это обзорѣніе, или гдѣ и когда начинается крестный путь Господа, оканчивающійся на Голгоѣѣ.

Евангелисты Матѳей 18, 31, Маркъ 20, 17, Лука 18, 31, въ цитуемыхъ мѣстахъ приводятъ пророчество Иисуса Христа о предстоящихъ ему страданіяхъ въ Иерусалимѣ, произнесенное Имъ на пути въ Иерихонъ. Всѣ толкователи согласны въ томъ, что этотъ путь, который привелъ Господа въ Иерихонъ, начинается съ Ефраима, куда онъ удалился по воскрешеніи Лазаря. Но какъ ев. Іоаннъ, который говоритъ объ удаленіи Господа въ Ефраимъ, ничего не говоритъ о выступленіи Его отсюда, между тѣмъ прочіе евангелисты, ничего не говоря объ удаленіи

Господа въ Еераннѣ, описываютъ путешествіе, на которомъ мы Его встрѣчаемъ до прибытія въ Іерихонъ, то повидимому сомнительно, гдѣ нужно искать начало этого путешествія. Нѣкоторые толкователи относятъ начало этого путешествія далеко назадъ, полагая, что посѣщеніе Капернаума, о которомъ говорятъ евангелисты Матвей 17, 22—18, 35 и Маркъ 9, 33—50 Господь предпринялъ изъ Ееранна. Но ев. Маркъ (30 ст.) прямо замѣчаетъ, что Господь пришелъ въ Капернаумъ, проходя чрезъ Галилею, куда Онъ возвратился изъ страны Кесаріи Филипповой, гдѣ послѣдовало Преображеніе. Притомъ если храмовая подать, которую по словамъ ев. Матвея Господь уплатилъ въ Капернаумъ, взносилась въ мартѣ мѣсяцѣ, то въ повѣствованіи евангелиста встрѣчалось бы страшное противорѣчіе, такъ какъ передъ нами лишь проишествія, за которыми слѣдовало это краткое пребываніе въ Капернаумѣ, совершилось въ сентябрѣ, или октябрѣ мѣсяцѣ предшествующаго года. Другіе толкователи находятъ указаніе на начало пути, который привелъ Господа „къ Виваніи, передъ врата Іерусалима и къ утру торжественнаго входа въ Іерусалимъ“ въ словахъ ев. Луки 9, 51: *когда же приближилось время азатія Его (Господа), Онъ восхотѣлъ итти во Іерусалимъ*, относя сказанное здѣсь къ выступленію Господа изъ Галилеи, по возвращеніи Его изъ Кесаріи Филипповой въ Капернаумъ. Но во первыхъ нельзя указать, гдѣ въ этомъ путешествіи надлежало бы дать мѣсто возвратному путешествію Господа изъ Ееранна; дагѣ, трудно и едва ли возможно было бы доказать непрерывность этого путешествія, какъ послѣдняго путешествія изъ Галилеи въ Іерусалимъ; наконецъ, нужно было бы согласиться съ тѣмъ предположеніемъ, что ев. Лука, внося въ наше непрерывное повѣствованіе рассказъ 10, 38 и сл. о посѣщеніи одного селенія, гдѣ нѣкоторая женщина, именемъ Марса, приняла Его въ домъ свой, не знала мѣстоположенія Виваніи.

Изъ сличенія съ прочими евангелистами открывається, что Господь по уплатѣ дани въ Капернаумѣ навсегда оставилъ Галилею, и что путь, на который Онъ вступилъ, привелъ Его въ Іерусалимъ не на Пасху, но на праздникъ кушей (Мф. 19, 1. Мр. 10, 1. Іоан. 7, 11 и сл.). Послѣ праздника кушей Онъ еще только одинъ разъ былъ въ Іерусалимѣ на праздникъ обновленія храма, и отсюда опять возвратился въ Перейю, гдѣ слѣдовательно Онъ

и прежде находился. Его дѣятельность на этомъ поприщѣ была прервана прошеніемъ о помощи сестеръ Лазаря; изъ Визаніи Онъ не возвратился въ Перею, но удалился въ Ефραίму. Да и ев. Лука съ послѣднимъ предсказаніемъ Господа въ Галилеи о Своихъ страданіяхъ (9, 44), пересталъ повѣствовать по хронологическому порядку, и съ ст. 46—18, 30 различными цривіями, относящимися къ различнымъ временамъ, характеризуетъ способъ ученія Господа. Только отъ 18, 31 ст. новымъ предвозвѣщеніемъ Господа о своихъ страданіяхъ начинается онъ связанный и послѣдовательный рассказъ о послѣднемъ времени жизни Господа, вполне согласно съ параллельнымъ повѣствованіемъ ев. Матѳея (20, 19 и сл.) и Марка (10, 32 и сл.). Далѣе наводить нельзя доказать хронологической связи повѣствованія трехъ евангелистовъ, и какъ бы вновь начинающееся здѣсь повѣствованіе позволяетъ предположить, что все, что говорится въ Евангеліи Іоанна въ XI главѣ, предшествовало сему. Іисусъ Христосъ торжественно, прямо и открыто говоритъ о предстоящихъ Ему страданіяхъ и смерти въ Іерусалимѣ; ученики идутъ за нимъ, объятые изумленіемъ и страхомъ, что вполне объясняется опредѣленіемъ синедриона убить Его и удаленіемъ Господа въ пустыню Ефраима.

Такимъ образомъ предвозвѣщеніемъ Господа объ ожидающихъ Его въ Іерусалимѣ страданіяхъ Лук. 13, 31 и парал., начинается крестный путь Господа, и ничто не препятствуетъ предположить, что этимъ предвозвѣщеніемъ начинается возвращеніе Его изъ Ефраима.

Во вторыхъ, при обзорѣни евангельской исторіи крестнаго пути Господа подлежитъ разсмотрѣнію вопросъ, въ какомъ отношеніи находится день смерти Господа ко дню пасхи и на какой день недѣли падаетъ праздникъ пасхи въ годъ смерти Господа. Требуется дать отвѣтъ на вопросъ, 14 или 15 нисана, иначе въ первый день праздника пасхи или въ предшествующій Господь былъ распятъ на крестъ и умеръ. Прямого отвѣта на сформулированный такъ вопросъ евангелисты не даютъ, тѣмъ не менѣе: они ясно и опредѣленно говорятъ, что смерть Господа послѣдовала въ тотъ день, въ предшествующій вечеръ котораго онъ совершилъ торжественную вечерю съ своими учениками, и что эта вечеря была пасхальная. Что послѣдняя упоминаемая еван-

гелистами вечера Господа по свидѣтельству первыхъ трехъ евангелистовъ (синаоптиковъ), Мате., 26, 20 и сл., Мр. 14, 17 и сл., Лук. 22, 14 и сл. послѣдовала въ предшествующій вечеръ Его смерти, что нѣтъ нужды доказывать. По нимъ это та вечеря, на которой Господь установилъ таинство причащенія, и въ этомъ они согласны съ апостоломъ, I Кор. 11, 23, который говоритъ объ установленіи этого таинства Господомъ *въ ночь, въ которую преданъ бываше*. За преданіемъ Его, которое совершилось къ утру, послѣдовало въ тотъ же день Его осужденіе, распятіе и смерть. То же мѣсто даетъ и евангелистъ Іоаннъ упоминаемой имъ вечери 13, 1 и сл. Вечеря, о которой онъ говоритъ, явно та же самая, о которой рассказываютъ евангелисты-синаоптики и опредѣленіе времени у Іоанна *прежде праздника пасхи* 13, 1, относится ко всему, что мы читаемъ далѣе по 17 главу включительно. Приглашеніе Господа: *возстаните, идемъ отсюда*, даетъ видѣть, что все предшествующее сказано было во время вечери, а что слѣдуетъ далѣе—произнесено было Господомъ по встаніи отъ вечери.

Но была ли эта послѣдняя вечеря Господа съ его учениками въ предшествующій день Его смерти обыкновенная, въ законное время совершенная пасхальная вечеря іудеевъ?

По Евангелію Мате. 26, 17 въ первый день опрѣсочный ученики пригласили къ Іисусу Христу съ вопросомъ: *идеъ хочешь приготовить ты ясти пасху?* И когда наступилъ вечеръ этого дня (ст. 20) Онъ возлегъ съ двѣнадцатью учениками. Что первый день опрѣсочковъ не могъ быть первый день праздника, или 15 нисана, въ этомъ всѣ согласны; иначе Господь умеръ бы въ день послѣ праздника, 16 нисана. Такимъ образомъ евангелистъ Матеей вопреки закону, но согласно тогдашнему обычаю и словопотребленію (сл. Jos. Antiq. 11, 15, 1) считаетъ восемь дней опрѣсочныхъ; онъ причисляетъ сюда день передъ праздникомъ, 14 нисана, такъ какъ ночью, которая предшествовала этому дню, всякое кислое тѣсто удалялось изъ домовъ. Какъ увидимъ далѣе, евангелисты Маркъ и Лука считаютъ также восемь дней опрѣсочныхъ отъ 14 по 21 нисана. Въ первый изъ этихъ дней ученики предложили вопросъ; и вечеромъ, которымъ начинался ближайшій день, слѣдовательно день праздника, Господь возлегъ за вечерію, которую приготовили ему ученики. При такомъ

ясномъ опредѣленіи времени, которое находимъ мы и у евангелиста Марка (14, 12, 17) оказывается вполне неосновательнымъ то предположеніе, что будто бы оба евангелиста выразились не точно и то показаніе времени относится „не собственно къ вопросу учениковъ“, но къ вечери. Во всякомъ случаѣ оно не дѣлается вѣроятнѣе отъ того, что будто бы ученики предложили вопросъ Господу „въ послѣдніе часы послѣ полудня“. Какъ успѣли бы тогда ученики, которые около захода солнца вышли (вѣроятно изъ Виваніи) и придти въ городъ, „найти здѣсь указаннаго человѣка, приготовить вечерю, и такъ проворно, что Господь вечеромъ“ (ὄψις ὑπομενῆς ст. 17) могъ возлечь за столъ съ учениками. Противъ того, что здѣсь говорится о приготовленіи пасхальной вечери возражаютъ еще то, что не дѣлается никакого упоминанія объ агнцѣ, и утверждаютъ, что здѣсь говорится о первомъ праздничномъ вкушеніи опрѣсноковъ, такъ какъ всякое кислое тѣсто выносимо было изъ домовъ ночью 14 нисана на разсвѣтъ. На послѣднее достаточно замѣтить, что если ночью 14 нисана убиралось всякое кислое тѣсто, то кажется вѣроятнѣе сдѣлать заключеніе, что въ предшествующій день ѣли еще кислое, и лишь по удаленіи всего кислаго утромъ 14 нисана пекли опрѣсноки (Wieser. Beiträg. etc. 6, 24). Что касается до неупоминанія объ агнцѣ, на это нужно сказать, что какъ евангелистъ Маркъ 14, 22, такъ и евангелистъ Лука 22, 7, говорятъ о закланіи (θύειν) пасхи. Согласимся, это выраженіе могло употребляться вмѣсто болѣе общаго „праздновать пасху“, однако когда говорится о приготовленіи пасхальной вечери, то естественно это выраженіе понимать только о закланіи животнаго, мясо котораго было сѣбдаемо на этой вечери, то есть агнца пасхальнаго.

Евангелистъ Маркъ 14, 12 и Лука 22, 7 точно опредѣляютъ день, въ который ученики предложили Господу вопросъ о приготовленіи пасхи. Оба они говорятъ, что это былъ первый день опрѣсноковъ, безъ отношенія ко времени этого дня, подобно тому какъ и мы говоримъ о происшествіяхъ какого нибудь дня. Но что при этомъ они не разумѣли начала 14 нисана, т.-е. вечера начинающаго этотъ день, они присоединяютъ, что это былъ день, когда заклали пасху. Пасха заклалась 14 нисана; въ этотъ день (не вечеромъ) Господь посылаетъ учениковъ въ Іе-

русалии, чтобы они приготовили пасху. И чтобы никто ни под какими предлогами не могъ сказать, что Господь вынудилъ пасху днемъ раньше завета назначеннаго времени, евангелистъ Лука говоритъ, что въ день опрѣсеновъ, въ который Господь послалъ Петра и Иоанна приготовить пасху, должно было закончить пасху. Ту же пасху, которую заветъ повелѣвалъ закончить всѣмъ израильтянамъ въ этотъ день, должны были приготовить Господу и Его ученики въ тотъ же самый день. И вечеромъ, когда пришло время, Господь возлегъ съ учениками, и что они вкушали, было не другое что, какъ пасхальный агнецъ (то есть то пасха ст. 15).

Итакъ, евангелисты евангелисты повѣствуютъ такъ: въ первый день опрѣсеновъ, 14 нисана, ученики спрашивали Господа, гдѣ приготовить пасхальную вечерю. Поводомъ къ этому вопросу было то обстоятельство, что въ этотъ день заколали пасхальнаго агнца и слѣдовательно пришло время подумать о приготовленіи пасхальной вечера. Такъ какъ Господь повидимому объ этомъ не думалъ, то ученики сочли долгомъ напомнить Ему о томъ. Господь показалъ имъ своимъ отвѣтомъ, что они напрасно заботились объ этомъ. Вечеромъ этого дня, слѣдовательно вечеромъ, который начиналось 15 нисана, Господь возлегъ съ своими учениками за вечерю, которую всѣ израильтяне въ воспоминаніе избавленія отъ Египта должны были вкушать въ этотъ вечеръ. Такъ какъ Господь на слѣдующій день умеръ, то по сиконтинамъ день Его смерти несомнѣнно былъ первый праздничный день пасхи, 15 нисана.

Евангелистъ Иоаннъ въ 13-й главѣ также повѣствуетъ о послѣдней вечери Господа съ учениками и опредѣляетъ время ея (ст. 1.) *передъ праздникомъ пасхи*. Больше объ отношеніи ея къ пасхѣ ничего не говорится. Разумѣетъ ли Иоаннъ также пасхальную вечерю иудеевъ, этотъ вопросъ тѣмъ труднѣе разрѣшить, что такое опредѣленіе времени служитъ поводомъ къ различнымъ изъясненіямъ и приводитъ толкователей къ различнымъ выводамъ. Такъ одни изъ толкователей (западныхъ), предвзятыя мыслию о томъ, что Иоаннъ, имѣвшій подъ руками Евангелия свои предшествователи, исправляетъ, какъ, видятъ въ этомъ опредѣленіи времени намѣренное исправленіе ев. сиконтиновъ. Простую и ясную мысль 1-го стиха этой главы: что любовь

Иисуса Христа передъ праздникомъ пасхи достигла крайняго предѣла, дошла до высочайшей степени, мысль, которую евангелисты и доказываютъ дѣльнѣйшимъ повѣствованіемъ, они объясняютъ такъ: любовь Господа къ своимъ ученикамъ уже прежде праздника пасхи привела его къ концу жизни, къ смерти. Такимъ образомъ событіе, къ которому относится опредѣленіе времени, по этому толкованію есть не величайшее дѣло любви Господа къ своимъ ученикамъ, обнаружившееся особенно въ умевеніи ногъ ученикамъ, а смерть Господа, которая будто бы послѣдовала передъ праздникомъ пасхи. Такое изъясненіе, конечно, будетъ исправленіемъ повѣствованія синоптиковъ, только это исправленіе принадлежитъ не евангелисту, а толкователю, и остается непонятнымъ для читателя. Согласимся, что выраженіе: *до конца возлюбилъ*, можетъ означать: возлюбилъ до смерти, до того, что душу свою положилъ за учениковъ, согласимся, что оно и употребляется въ этомъ смыслѣ; но чтобы въ данномъ случаѣ оно имѣло это значеніе и заключало въ себя тотъ смыслъ, что любовь Иисуса Христа къ своимъ ученикамъ прежде праздника пасхи довела Его до смерти, этого простой вѣрный смыслъ допустить не можетъ. Построеніе рѣчи было бы тогда слишкомъ искусственно и противно основнымъ правиламъ грамматики и логики. Другіе толкователи, не находя въ повѣствованіи Іоанна разногласія съ синоптиками, при всемъ томъ изъ даннаго здѣсь опредѣленія времени выводятъ заключеніе о томъ, что по тремъ первымъ евангелистамъ Господь ввусилъ не обыкновенную законную пасху иудеевъ. Чтобы показать несомнѣтельность такого заключенія и уяснить взаимное отношеніе между опредѣленіемъ времени у синоптиковъ: *въ перемъ день оумрънаковъ* и у Іоанна: *прежде пасхи, прежде праздника пасхи*, нужно ближе войти въ разсмотрѣніе различія между словами *пасха* и *праздникъ пасхи* и показать, что пасха или пасхальная вечеря предшествовала празднику пасхи. Совершенно справедливо, что иудеи начинали день съ захода солнца и пасху—пасхальною вечерю, но при этомъ нужно обратить вниманіе на то, какъ разсматривалось дѣло въ дѣйствительности, въ обыкновенной жизни. Не должно думать, что иудеи радѣльную черту, или границу между *вчера* и *сегодня*, которую мы переносимъ на ночь, какъ такую, рѣже и только, если есть въ томъ надобность, на пол-

ночь, въ обыкновенномъ словоупотребленіи соединяли съ захождеміемъ солнца. Конечно они не говорили четверть часа по захожденіи солнца *вчера*, но *сегодня*, когда шла рѣчь о происшествіяхъ (того) дня. Какъ рано вошелъ въ употребленіе у нихъ нашъ счетъ дня, это видно изъ исх.: 12, 18, гдѣ израильтянамъ дается повелѣніе ѣсть опрѣсноки отъ 14 дня перваго мѣсяца вечеромъ, до 21 дня мѣсяца вечеромъ. Что здѣсь разумѣются вечера, которые по справедливости принадлежали къ 15 и 22 нисана, это, судя по связи рѣчи, не подлежитъ никакому сомнѣнію, иначе вопреки яснымъ законнымъ опредѣленіямъ имъ позволялось бы ѣсть нисае. И если Лев.: 23, 32, относительно дня очищенія, который надлежало по стиху 27 праздновать въ десятый день 7 мѣсяца, повелѣвается: *десятымъ десятою дня мѣсяца, отъ вечера до вечера празднуйте праздникъ свѣтъ*; то не несомнѣнно то мнѣніе, что праздникъ долженъ былъ начинаться вечеромъ при началѣ 9 тисри. Такъ объясняется и то, что пасху (которую сообразно съ закономъ надлежало заварить и приготовить на правильной границѣ 14 и 15 нисана, и въ тотъ же вечеръ, который слѣдовательно правильно принадлежалъ къ 15 нисана, вкушать), во выраженіи В. З., сколько извѣстно, всегда повелѣвалось праздновать „въ 14 день перваго мѣсяца, между вечеромъ или вечеромъ“. Такимъ образомъ вечеръ передъ праздникомъ пасхи не есть тотъ вечеръ, которымъ начиналось 14 нисана. Еслибы разумѣлся этотъ вечеръ, то было бы сказано передъ пасхою (*шрѣ дѣ тоѣ пѣсѣха*), или за день передъ пасхою. (*шрѣ мѣс ѣмѣрас тоѣ пѣсѣха*). Чтобы понять, почему Іоаннъ, отсутствуя отъ опредѣленія времени въ предшествующей главѣ, говоритъ здѣсь передъ праздникомъ пасхи, нужно припомнить, что числ. 28, 16, 17, (Сл. Лев. 23, 5, в.) сказано: въ 14 день перваго мѣсяца пасха Господня, и въ 15 день этого мѣсяца праздникъ. Во всемъ ветхомъ завѣтѣ никогда не обозначаются пасхою 7 праздничныхъ дней, но или 14-е нисана или осемидневный праздникъ (сл. Кейля *Agel.* 1, 393. пр. 1). Также и синоитини словомъ пасха обозначаютъ 14-е нисана, или отождествляютъ его съ другимъ „днемъ опрѣсноковъ“ (Лк.: 22, 1. 7. Мр.: 14, 1. 12. Мѣ. 26, 17), и слѣдовательно считаютъ восемь дней пасхи, но никогда не употребляютъ его о семидневномъ праздникѣ. Если говорится: въ 14 день пасха, то 14 нисана пер-

воначально получило это названіе отъ пасхальной вечери, которая въ слѣдующій за нимъ вечеръ приготовлялась и вкушалась; это тѣмъ причинѣ было, что поживе по причинѣ множества пасхальныхъ агнецвъ закланіе ихъ начинали уже около 3-хъ часовъ пополудни. Когда теперь въ теченіе времени присединилась фарисейская строгость, уже ночью удалялось все кислое и въ этотъ день воздерживались отъ всего того, что не имѣло непосредственнаго отношенія къ празднику пасхи: то этотъ день имѣлъ праздничный характеръ и какъ его называли первымъ днемъ опрѣсоковъ, такъ и весь день въ устахъ народа назывался именемъ пасхи. И такъ совершенно понаптомъ можно сказать Іоаннъ, что Іисусъ въ вечеръ передъ праздникомъ сошелъ съ своими учениками для вечери, не имѣя надобности эту вечерю еще ближе обозначать какъ обыкновенную пасхальную вечерю іудеевъ; потому что вечера накануне праздника была у іудеевъ пасхальная вечеря.

И такъ Іоаннъ не только не исправляетъ, какъ думаютъ, хронологію синоптиковъ, напротивъ еще яснѣе подтверждаетъ ихъ показаніе о днѣ смерти Господа; впрочемъ такъ, что онъ болѣе останавливается вниманіе на томъ, какъ начало послѣднихъ страданій Господа совпало съ началомъ дня пасхи, между тѣмъ какъ они указываютъ на то, что Господь еще прежде отпраздновалъ пасху съ своимъ народомъ (см. Гофм. Schrifftbew, 11, 204).

Отъ этого единогласнаго показанія всѣхъ евангелистовъ, что день смерти Господа былъ послѣ пасхальной вечери, надобно отправляться.

Противъ вѣрности этого показанія заимствуютъ изъ самыхъ евангельскихъ повѣствованій два возраженія: 1) евангелисты, особенно синоптики, говоря о проишествіяхъ въ день смерти Господа представляютъ этотъ день, какъ день будничной, и 2) евангелисты, особенно Іоаннъ, первый день праздника въ день смерти Господа представляютъ, какъ еще предвѣщаній.

Принимаемыя здѣсь въ разсмотрѣніе мѣста мы считаемъ второстепенными и не присвоимъ имъ рѣшающаго значенія въ занимающемъ насъ вопросѣ. Но нигде по нимъ и необразуется своего сужденія, всѣ ищутъ въ нихъ только подтвержденія своего взгляда.

Что касается до перваго возраженія, прежде всего нужно замѣтить, что если евангелисты писали какъ современники и чистію какъ очевидцы описываемыхъ ими событій и при этомъ обнаруживаютъ точное знаніе жизни и нравовъ іудеевъ, то что они передаютъ, какъ случившееся въ первый день праздника, и должно принимать за дѣйствительно случившееся въ этотъ день. Будетъ ли это сообразно съ тогдашними обычаями и закономъ, или нѣчто противное закону и обыкновенію, въ этомъ нѣтъ никакой важности для самаго дѣла, о которомъ они разсказываютъ. Никакой евангелистъ, всего менѣе мнимый, не сталъ бы нахрапно, или безъ намѣренія противорѣчить самому себѣ. Вопросъ о томъ, какія дѣйствія должно признать согласными съ закономъ, какія нѣтъ, рѣшаютъ такъ, какъ кому выгоднѣе. Намъ кажется такъ же нетрудно доказать, что какое-нибудь дѣйствіе дозволяется закономъ, какъ и наоборотъ. Что говорится Іоанн. 12, 20, о закупкѣ нужнаго на праздникъ, это разрѣшается изъ Исх. 12, 16, гдѣ въ первый день праздника повѣляется дѣлать только то, что вѣсть каждому; должно было сказать, что путешественники могли приготовить себѣ кушанье, но не купить. Погребеніе Господа должно было совершаться въ тотъ же день по Второз. 21, 23., и если жены, пришедшія изъ Галилеи, опасались заниматься погребеніемъ въ субботу Лук. 23, 56., то это объясняется просто тѣмъ, что больше ничего было дѣлать. Правда слѣдующая суббота представляется евангелистами болѣе священной, чѣмъ день смерти Господа. Но нельзя отрицать и того, что первый день праздника относительно строгости воздержанія отъ работъ уступаетъ субботѣ. И если изъ талмуда выводятъ другое заключеніе, то нужно замѣтить, что не всѣ его положенія можно примѣнять ко времени Христа, и что онъ по выраженію одного изъ толкователей, представляетъ собраніе праздничныхъ дней, считавшихся такими у празднаго и лѣниваго народа. Талмудъ не можетъ служить доказательствомъ обычая во времена Христовы, онъ выводитъ заключенія изъ закона. Это надобно имѣть въ виду всегда, когда на основаніи его разрѣшается вопросъ, согласно ли съ характеромъ праздничнаго дня то, что повѣствуютъ евангелисты. Даже если около 9 часовъ утра возвращающійся „съ поля“ или „изъ селенія“ Симонъ Мр. 15, 21., дѣйствительно работалъ, то изъ

талмуда нельзя бы было доказать невозможность такой работы. Но работать ли онъ? Что заставило его *итти съ поля*, при множествѣ возможныхъ побужденій, сказать трудно. Умерщвление Христа и обоихъ разбойниковъ здѣсь нельзя принимать въ разсмотрѣніе, потому что тѣмъ, что дѣлалъ римлянинъ, іудейскій праздникъ не осквернился. Относительно взытія Христа стражею и осужденія на смерть, съ несомнѣнною увѣренностію нельзя показать никакого прецедента въ Св. Писаніи. Но совершенно достаточно того, что то и другое ни въ ветхомъ заветѣ, ни въ другихъ книгахъ іудейскихъ не запрещалось. Принимая въ соображенія оециальное взытіе подъ стражу челоука собиравшаго дрова въ субботу Второз. 15, 32 и сл., убіеніе Гоооли, по приназу первосвященника 4 цар. 11, 4 и сл. и наконецъ нападенія враговъ на Господа въ субботу (Лк. 4, 29. Іоанна 7, 32. 44 и сл. 8, 20. 59. 10, 31), можно заключить, что характеру и взгляду іудеевъ совершенно было чуждо, ради праздника, или субботы воздерживаться отъ взытія подъ стражу и осужденія на смерть. Впрочемъ, не было бы удивительно, еслибы при отверженіи Господа противъ права и закона допущены были и другія нарушенія закона. Мѣста Мр. 14, 1. 2. Мѣ. 26, 2—4 Іоан. 13, 29, 19, 14. приводимыя въ подтвержденіе втораго возраженія, что евангелисты первый день праздника въ день смерти Господа представляютъ какъ еще предстоящій, кажется, не имѣютъ того значенія, которое имъ присвояютъ. Что евангелисты ничего не говорятъ объ отмѣненіи опредѣленія взять Господа хитростію, только не въ праздникъ Мр. 14, 1. 2, объ этомъ не зачѣмъ было и говорить; оно и не было отложено, а пришло въ исполненіе само собою. Предательство Іуды доставило удобный случай взять Господа тайно, не среди народа, въ самый праздникъ. Да и сущность опредѣленія заключалась въ томъ, чтобы взять его не открыто, не публично, но тайно и негласно. Опредѣлено было взять его хитростію, потому что опасались возмущенія народа, еслибы это случилось въ праздникъ.

Также не имѣетъ силы то доказательство, которое заимствуютъ изъ недоразумѣнія учениковъ, думавшихъ, что Господь выходящему Іудѣ далъ порученіе купить, что нужно къ празднику. Такое мнѣніе учениковъ, конечно, неразумно, когда Господь сказалъ въ вечеръ передъ праздникомъ, чтобы Іуда поспѣшилъ

исполненіемъ своего намѣренія, но оно было бы тѣмъ неразумнѣе, еслибы Іуда имѣлъ еще цѣлый день для исполненія своей обязанности.

Въ рассмотрѣніе выраженія: *ближе пѣтокъ пасхи* Іоанна 19, 14 мы войдемъ ближе, когда будемъ говорить о днѣ недѣли, въ который умеръ Господь. Здѣсь же замѣтимъ, что *пѣтокъ* здѣсь не точно переводить „день приготовленія передъ пасхою“ и разумѣть подъ нимъ 14 нисана; такъ какъ этотъ день не Іоанну принадлежалъ къ пасхѣ. Мы переводимъ *день приготовленія на пасху*, или полнѣе „на пасху падающій день приготовленія“ и представимъ ниже основаніе для такого перевода. Такимъ образомъ это мѣсто не говоритъ, что Господь былъ распятъ на крестѣ 14 нисана и не даетъ вообще никакого разъясненія о времени для смерти Его.

Важнѣе указаніе на то обстоятельство, что іудеи привели Господа къ Пилату не вошли въ жилище язычника, *да не осквернимся, но да едимъ пасху*. Дѣйствительно опасеніе іудеевъ оскверниться и сдѣлаться недостойными вкушенія пасхи возбуждаетъ представленіе, что пасхальная вечеря еще предстоила и только вечеромъ текущаго дня должна была совершиться. Во всякой другой день ихъ ярость взошла бы верхъ надъ опасеніемъ оскверниться, и заставила бы ихъ войти въ преторъ, но предстоящая обязанность вкушать пасху на этотъ разъ оставила ихъ.

Но если евангелистъ не противорѣчитъ своему собственному показанію 13, 1 и свидѣтельству другихъ евангелистовъ, если онъ не хочетъ оставить читателя въ недоумѣніи о времени пасхальной вечери,—совершилась ли она или предстоила еще: то можно заключить, что читателю извѣстно было словоупотребленіе, по которому выраженіе *ѣсть пасху* не ограничивалось значеніемъ вкушенія пасхальной вечери. Если такое словоупотребленіе дѣйствительно было, то, понятное само собою, выраженіе евангелиста не уничтожало въ читателѣ представленія о томъ, что повѣствуемое имъ случилось утромъ въ первый день праздника пасхи, но согласовалось съ нимъ. Но что оно было, это предполагать заставляютъ самое мѣсто. Итакъ какъ заколоть и ѣсть пасхальнаго агнца было характеристичнымъ признакомъ праздника; то было бы почти странно, еслибы это выраженіе не

употреблялось для обозначения праздничного дня. При этом сохранились несомненные следы этого словоупотребления. Иосиф Флавий говорит о заклании праздника (Antiq. XVIII, 9. 3; πασχα δὲ ἑορτὴ καλεῖται... καὶ θύουσιν αὐτῷ ἠρώδης) и 2 пар. 30, 22, говорится об иудеях, что они семь дней вли праздник (т.-е. пасху); но если семидневный праздник назывался иешиеръ, то конечно этимъ выражениемъ могъ обозначаться и первый день праздника. Остается вопросомъ, разумется ли здѣсь собственно chagiga въ 15 нисана; или мы имѣемъ дѣло съ выраженіемъ, равносильнымъ празднованію праздника. Пусть такое объясненіе кажетсѣ мнѣніемъ экзегетамъ наткнувшимся, но что здѣсь дѣло идетъ о болѣе или менѣе употребительномъ выраженіи въ устахъ народа, и что это употребленіе весьма вѣроятно, объ этомъ, не можетъ быть спора. Что оно употреблено здѣсь евангелистомъ, это яснасть 13 главы 1. стихъ.

Омечивая наше изслѣдованіе о днѣ смерти Господа, повторимъ еще разъ полученный нами результатъ. По несомнѣннымъ, собственно съ хронологическою цѣлію сдѣланнымъ помянніемъ всѣхъ евангелистовъ послѣднее страданіе Господа, окончившееся Его смертію, началось послѣ вкушенія заѣнной паски въ началѣ праздника и въ первый день праздника онъ былъ распятъ. Этому положенію въ случайныхъ выраженіяхъ евангельскаго повѣствованія объ отсутствіи Господа изъ міра не встрѣчается никакаго противорѣчія; ни день смерти Его не представляется рабочимъ днемъ безъ праздничнаго характера; ни указывается на то, что первый день праздника въ день смерти Господа былъ еще иереда.

Что евангелисты говорятъ дагѣ о днѣ недѣли, въ который подлѣговала смерть Господа, служить къ подтвержденію нашего заключенія. Можно находить этотъ день непрямимъ образомъ, а именно считая отъ перваго дня недѣли, въ который Господь воскресъ (Мар. 11, 2. Лук. 24, 1. Мат. 28, 1. Иоан. 20, 1) день назадъ, недѣльную субботу, въ который Онъ и ученики Его покоились (Лук. 28, 56 и сл.), находимъ, что днемъ смерти Господа была пятница. Но евангелисты показываютъ прямо, что день смерти Господа былъ пятница. Такъ, конечно, нужно понимать ихъ неоднократное повтореніе, что день смерти Господа былъ день пригтовленія (параскевѣ). Предположеніе, что день пригто-

товления означает шестой день недели, некоторые считают давно опровергнутым; но примѣра, изъ котораго было бы видно, что день приготовления означает вообще или всякій день передъ праздникомъ, не представляютъ. Что касается до относящихся сюда мѣстъ въ евангеліяхъ, вопросъ не въ томъ, какому разумѣнію дать мѣсто первоначальное значеніе греческаго слова, но какое словоупотребленіе предполагается буквальнымъ смысломъ самаго мѣста. Прежде всего нужно замѣтить, что если у евангелиста Марка 15, 42; къ выраженію день приготовления присоединяется „день передъ субботою“, то отсюда можно видѣть, что это выраженіе могло быть непонято читателями. Но когда онъ это слово объясняетъ черезъ „то-есть“, то вполне ясно,—что называя день приготовления днемъ передъ субботою онъ даетъ видѣть, что слово уже давно получило это ограниченіе въ обычномъ словоупотребленіи. Евангелистъ Маркъ писалъ для читателей, которые знали по-гречески и слѣдовательно знали, что означаетъ день приготовления самъ по себѣ, ни съ словоупотребленіемъ, по которому онъ означаетъ день приготовления передъ субботою, не были знакомы. И всѣ прочія мѣста, въ которыхъ встрѣчается это слово, подтверждаютъ то, что день приготовления есть столько же обыкновенное названіе шестаго дня недели, какъ наше „пятница“. Въ посланіи Игнатія къ Филиппу 13 (μη παρορθε τετραδα καὶ παρασκευῆν ὑπάρουτες) имѣетъ такое опредѣленное значеніе, какъ и четвертый день недели. Нужно замѣтить, что день приготовления у всѣхъ евангелистовъ причисляется къ празднику и у синоптиковъ прямо называется первымъ днемъ сѣвсноковъ; если прибавимъ къ этому, что день приготовления вездѣ, исключая Юам. 19, 14, поставляется въ связи съ субботою, вмѣсто „съ наехою“: то будетъ ошибочно то предположеніе, что евангелисты, называя день смерти Господа днемъ приготовления, разумѣютъ сѣвдующій день, какъ первый день праздника.

Конечно, очень странно, что евангелисты называютъ день смерти Господа днемъ передъ обыкновенною недельною субботою, когда этотъ день былъ первымъ днемъ праздника пасхи. Это, кажется, только тогда находитъ правильное объясненіе, когда день смерти Господа, дѣйствительно, былъ первымъ днемъ праздника пасхи. Еслибы суббота, о которой говорится, пала на

день послѣ перваго дня праздника пасхи, который также назывался субботою, то евангелисты должны были предупредить недоразумѣніе, которое могло произойти у читателей при простомъ наименованіи субботы. Это недоразумѣніе было тѣмъ возможно, что Лев. 23, 11, повелѣвалось священнику приносить Господу первые снопы. „На другой день послѣ субботы и въ день смерти Господа этотъ день послѣ субботы, въ который надлежало возносить снопы, была недѣльная суббота. На этомъ основаніи Св. Матеей вмѣсто ближайшаго, но по причинѣ вышеупомянутаго обстоятельства невразумительнаго выраженія: „на другой день въ субботу“ употребляетъ *на другой день послѣ пятницы*. Соглашаясь съ этимъ нельзя не признать, что евангелисты употребляютъ выраженіе день приготовленія только съ ограниченіемъ: день приготовленія въ субботу, и что его читатели знали это выраженіе только въ этомъ ограниченіи. Тоже надобно замѣтить и относительно Іоан. 19, 31. Именно потому, что читатели знали, что сказанное здѣсь случилось въ субботу, Іоаннъ долженъ былъ объяснить имъ, какъ это произошло, что слѣдующій день, какъ онъ писалъ, былъ суббота, онъ и присовокупляетъ: потому что это былъ день приготовленія (ἡμέρῃ παρασκευῆς ἡν). Въ годъ смерти Господа случилось именно такъ, что день его смерти, который совпадалъ съ началомъ праздника пасхи, слѣдовательно съ праздничною субботою, былъ день приготовленія, пятница, и что за нимъ слѣдовала недѣльная суббота. Противъ этого ничего не говорить, что евангелисты называютъ эту субботу великою субботою; такъ какъ онъ падалъ на праздникъ пасхи и на день послѣ праздничной субботы (Лев. 23, 11), онъ былъ больше, чѣмъ другія недѣльныя субботы.

Если мы теперь съ возможною краткостію разрѣшимъ вопросъ о годѣ смерти Господа, то найдемъ здѣсь подтвержденіе нашего результата. Еслибы намъ удалось доказать, что въ одномъ изъ тѣхъ годовъ, на которые можетъ падать годъ смерти Господа, 15-е, а слѣдовательно и 1-е нисана падаетъ на пятницу, то наше предположеніе было бы въ высшей степени вѣроятно. Полное доказательство получится тогда, если будетъ доказано, что найденный годъ согласуется съ прочими хронологическими данными жизни Господа. По замѣчанію евангелиста Луки 8, 28, Господь началъ свою дѣятельность около 30 лѣтъ, по счисленію Іоанна

она продолжалась около 8-х лѣтъ, следовательно Господь окончилъ жизнь около 33 лѣтъ отъ рожденія. Въ настоящее время всѣми принято, что наше лѣтосчисленіе отъ Рождества Христова началось лишь нѣсколько лѣтъ спустя послѣ Его рожденія. За сколько лѣтъ впередъ онъ дѣйствительно родился—показанія различны; большая часть хронологовъ считаютъ отъ трехъ до пяти лѣтъ. Итакъ если справедливо, что въ годъ смерти Господа, 15-е нисана падало на пятницу, то нужно покажь годъ съ этимъ признаніемъ между 28 — 33 годами нашей эры. Вурма въ своей таблицѣ изъясненія новолунія, которая всѣми признается за вѣрную, дѣйствительно вычисляетъ, что въ 30 году марсе, а следовательно и пятнадцатое нисана падало на пятницу¹⁾. Иудейскій лунный годъ состоитъ въ 29, частью въ 30 дней. 31-й день начинался новымъ мѣсяцемъ, если въ 30 день савдѣтель не объявлялъ, что новый савъ луны уже былъ виденъ. Въ этомъ случаѣ этотъ тридцатый день, еще около времени вечерней жертвы, объявлялся первымъ днемъ ближайшаго мѣсяца. Изъ астрономическихъ вычисленій можно видѣть, когда наступило новолуніе; но нельзя съ точностію опредѣлить, какъ скоро послѣ того дѣлался видимымъ этотъ савъ. Смотря по обстоятельствамъ бываетъ можно видѣть луну 14—23 часа по соединеніи (конъюнкціи); но несомнѣнно она бываетъ видима спустя 24 часа. Не будетъ большой ошибкой, если для нахождения перваго дня мѣсяца по древне-іудейскому способу посредствомъ савы прибавить къ астрономически вычисленному лунному новолунію 24—48 часовъ. Большая часть хронологовъ принимаетъ общее правило Вурма прибавлять 1½ дня. Въ 30 году, по исчисле-

¹⁾ Каспари на основаніи тѣхъ же самыхъ таблицъ утверждаетъ, что въ 30 году 15 нисана приходилось къ субботѣ. Но онъ погрѣшаетъ противъ правила нѣтъ же самымъ признаннаго, — для нахождения перваго дня мѣсяца по древне-іудейскому способу посредствомъ савы луны прибавлять къ астрономически вычисленному истинному новолунію 24 — 48 часовъ. Начинающійся вечеромъ 29 марта шестой недѣльный день іудеевъ, следовательно по нашему счисленію 24 марта, онъ не хотѣлъ принять за марсе нисана, потому что при началѣ этого дня (23 марта, 6 часовъ вечера) луна была въ возрастѣ лишь 22 часовъ, и прибавляетъ еще 24 часа къ возрасту луны, чтобы съ наступленіемъ субботы (24 марта, 6 часовъ вечера) начать первое нисана, которое тогда совпадало бы съ нашимъ 25 марта. По этому счисленію 15-е нисана падаетъ, конечно, на субботу (8 апрѣля).

нію Вурна, новолуніе наступило въ среду 22 марта, 6 часовъ 8 минутъ вечеромъ, или какъ вычиталъ Кудеманъ профессоръ астрономіи въ Утрехтѣ — 8 часовъ 2 минуты. Соответственно правилу, если прибавить $1\frac{1}{2}$ дня къ наступленію конъюкціи, то луна сдѣлалась видимою уже въ пятницу въ 8 часовъ утра, и соответственно правилу этотъ день, въ случаѣ если онъ былъ 30' предшествующаго мѣсяца, объявляетъ былъ первымъ ближайшаго мѣсяца. Едва ли ошибемся, если предположимъ, что луна сдѣлалась видимою между четвергомъ 23 марта, 6 часовъ вечера и *минусомъ* ближайшаго дня, следовательно 22 — 43 часа послѣ астрономическаго новолунія. Была ли она увидѣва въ это время, это не входитъ въ разсмотрѣніе, потому что Визелеръ (*uber die Form des jüdischen Jahres um die Zeit Jesu* стр. 290 и сл.) доказалъ, что во время Иисуса Христа "первое нисана открылось не по непосредственному наблюденію видимаго мѣсяца, но по предшествующему вычисленію его явленія (стр. 293). Следовательно, нужно предположить, что пятница 24 марта освящена была въ первое нисана. Поэтому также и 15 нисана была пятница, которая началась съ вечера 6 апрѣля.

Слѣдовательно Господь былъ распятъ 15 нисана, въ пятницу 7-го апрѣля 30 года.

Съ этимъ результатомъ мы приступимъ теперь къ обозрѣнію послѣднихъ дней Господа по евангельскимъ повѣствованіямъ. Мы надѣемся, что наши показанія о днѣ смерти Господа подтвердятся различными присоединенными къ евангельскимъ повѣствованіямъ исчисленіямъ.

Два раза находимъ мы въ Евангеліяхъ показаніе времени посредствомъ счисленія назадъ отъ пасхи. Первое встрѣчается у Іоанна, гдѣ 12, 1. говорится, что за шесть дней до пасхи Господь пришелъ въ Виванію. Другое читаемъ у Маттея 26, 1. 2 (см. Мар. 14, 1), гдѣ повѣствуется, что Господь въ заключеніе своихъ эсхатологическихъ рѣчей къ ученикамъ сказалъ: вѣсте, яко по двюю дни пасха будетъ. Прискорбно видѣть, что такія ясныя хронологическія формулы послужили поводомъ къ различнымъ изъясненіямъ, подвергающимъ сомнѣнію самую возможность пониманія челоуѣческой рѣчи. Отъ раздѣленія двухъ вопросовъ завянуть уразумѣніе этихъ хронологическихъ формулъ: съ какого термина дни считаются назадъ? и: какъ нужно считать

дни, лежащие между двумя терминами и принадлежатъ; случившимся въ началѣ этого промежутка?

Первый вопросъ ко вреду для дѣла болѣею частью теологовъ не только понимается и разрешается. Одинъ изъ нихъ *) принималъ пасху, отъ которой идетъ счисленіе, за одну съ первыми днями праздника пасхи, полагаятъ, что нужно считать дни отъ утра 15 нисана; но противъ этого нужно замѣтить, что ни одинъ евангелистъ не разумѣетъ подъ пасхою первый день праздника. Правильнѣе Виссаръ относитъ терминамъ а. q. u. къ началу 15, къ вечеру 14 нисана; но держась иудейскаго счисленія почти — дни отъ счисленія весь обширный естественный день вмѣстѣ съ вечеромъ 18; за (одинъ) день передъ пасхою. Но такъ какъ онъ относитъ 15 нисана, къ пятнице, то она вполнотѣ ночи — дни можетъ считать днемъ передъ пасхою какъ четвергъ, такъ и передъ! Мы подтверждаемъ справедливость нашего вышеказаннаго положенія, что естественный день 14 нисана также назывался именемъ пасхи, какъ и первымъ днемъ отпущенковъ: такъ какъ во всякомъ случаѣ неспорно, что если называется часть этого естественнаго дня, и отъ этой части считаются дни, то можно считать только по естественнымъ днямъ. Воина у Марк. 27, 62, говорится: „на другой день (третій) (доч) послѣ пятницы, то можно ли подъ этимъ днѣмъ послѣ пятницы разумѣть часть пятницы по заходѣніи солнца? Отъ полнаго дня, а не отъ часовъ или части дня дни считаются назадъ. Зная это, легко разрешить вопросъ, отъ 15 или 14 нисана (считая дни въ естественномъ смыслѣ) нужно считать назадъ, когда говорится о счисленіи „отъ пасхи“. Естественный день 14 нисана или въ данномъ случаѣ 6 апрѣля есть тотъ день, отъ котораго Іоаннъ переноситъ своихъ читателей за 6 дней назадъ; Маттеи за два дня.

Теперь спрашивается, какъ нужно считать промежуточные дни? Что касается до опредѣленія времени у Іоанна, дѣло объясняется очень просто, если разрешимъ вопросъ, шесть или пять дней нужно полагать между прибытіемъ Господа въ Визанію и пасхою. Какъ 1 или 2 дня передъ... не означаетъ 1 или 2 дня

*) Клостерманъ, Андреа.

между, во первый или второй день отъ термина, следовательно или непосредственно день или день въ промежуткѣ такъ 6 дней передъ — не означаютъ 6 дней между обѣими пунктами, но предъ день отъ заключительнаго термина, такъ что въ промежуткѣ лежатъ пять полныхъ дней. И какъ 2 дня передъ 14 нисана будетъ 12, а не 11 нисана, такъ 6 дней или нисанъ день передъ 14 нисана или 6 апрѣля будетъ 8 нисана или 31 марта. Такъ какъ после падала на четвергъ, то Господь прибылъ въ Визанію въ предшествующую пятницу. Что касается до Евангелія Маттея, дѣло не такъ просто въ томъ отношеніи, что мы выраженіе „по двою дню пасха“ имѣли на другое „два дня передъ пасхою“. Но это, кажется, впрочемъ мы имѣемъ полное право. Нельзя, какъ думаютъ некоторые (Андрей стр. 322), между тѣмъ пунктами времени, когда Господь сказалъ: по двою дню пасха будетъ, и пасхою считать два полныхъ дня. „По двою дню (μετά δύο ἡμέρας)“ вполне соответствуетъ нашему „послѣ завтра“ и означаетъ, „какъ два дня передъ“... одинъ полный промежуточный день. Подъ этимъ выраженіемъ должно разумѣть второй день передъ пасхою, следовательно вторникъ 12 нисана или 4 апрѣля.

Принимая эти данныя точнаго отправления для дальнѣйшаго исследования, представимъ краткое доказательство достоверности изъ съ отрицательной стороны. Если шесть дней у Іерусалима считать отъ пятницы, будетъ ли это 14 или 15 нисана, то Господь пришелъ бы въ Визанію въ субботу, — невѣроятность, которая дѣлается невозможностію, когда извѣстно, что Господь шелъ изъ Іерусалима. Если считать отъ субботы, то шестой день падаетъ на воскресенье, второй на четвергъ. Что послѣднее невозможно, то есть, чтобы Господь еще не окончилъ свое отшествіе дѣятельность въ храмѣ, когда послалъ своихъ учениковъ извѣстѣ въ городъ, чтобы приготовить пасху, это не требуетъ доказательства. Но и прибытіе Господа въ Визанію въ воскресенье приводитъ къ той невѣроятности, что какъ увидимъ далѣе, Господь пробылъ бы у Закхея двѣ ночи и одинъ день. Итакъ справедливо, что пятнокъ смерти Господа есть 15 нисана, и отъ четверга, 6 апрѣля нужно считать тѣ показанія времени. И конечно дѣлаютъ большую ошибку тѣ, которые выдаютъ свое счисленіе за пра-

видное³⁾, между тѣмъ считаютъ 2 дня Матеемъ иначе, чѣмъ 6 дней Іоанна, разумѣютъ здѣсь 5, тамъ 2 дня: это будетъ несправедливо, хотя бы все прочее у нихъ было справедливо.

Дни отъ входа Господа въ Іерусалимъ до втораго дня передъ пасхою опредѣлить трудно, такъ какъ синоптики, и именно евангелисты Маркъ, весьма точно обозначаютъ со времени входа смѣну дней и теченіе событий. По Евангелисту Марку день входа и второй день передъ пасхою равняется одинъ полный день (II, 11, 12, 19 и 20). Второй данъ неслѣ входа былъ слѣдующій второй день передъ пасхою. Во вторникъ, 12 нисана или 4 апрѣля, какъ выше доказано, Господь окончилъ свою открытую дѣятельность указаніемъ на приближеніе пасхи и свою смерть. Наставленіемъ ученикамъ при иссохшей смоковницѣ онъ началъ этотъ день, какъ предшествующій проклятіемъ дерева. Это было въ слѣдующій день за входомъ въ Іерусалимъ, слѣдовательно входъ въ Іерусалимъ послѣдовалъ въ воскресенье, 10 нисана или 2 апрѣля.

Изъ 8 дней отъ 31 марта до 7 апрѣля, или отъ пятницы прибытія Господа въ Виванію до пятницы распятія мы еще ничего не знаемъ о середѣ 5 и субботѣ 1 апрѣля. О середѣ ничего не говорится; естественно думать, что Господь провелъ ее въ покоѣ въ Виваніи. Начиная съ пятницы всѣ ночи онъ проводилъ въ Виваніи, во вторникъ вечеромъ мы встрѣчаемъ Его на пути сюда (Мат. 24, 3. Мар. 13, 9), а въ четвергъ вечеромъ онъ посылалъ своихъ учениковъ изъ мѣстъ внѣ Іерусалима для приготовления пасхи (Мат. 26, 18. Мар. 14, 18. Лук. 22, 10). Видя ярость, какую старѣйшины народа обнаружили во вторникъ, и конечно зная о торгѣ, заключенномъ съ ними Іудею въ тотъ же день, Господь укрылся въ Виваніи, чтобы не быть захвачену прежде времени. Труднѣе дать объясненіе относительно субботы, которая занимаетъ мѣсто между прибытіемъ Господа въ Виванію и описываемымъ синоптиками входомъ въ Іерусалимъ. Если замѣчаніе Іоан. 12. 12, что Господь пришелъ въ Іерусалимъ во утрій день, имѣетъ непосредственное отношеніе къ стиху 1-му, гдѣ говорится о пришествіи Его въ Виванію за шесть дней до

³⁾ Андрес, стр. 323.

пасхи, то по Иоанну торжественный входъ Господа въ Иерусалимъ падалъ бы на субботу; а это было бы противорѣчіемъ синоптикамъ, такъ какъ трудно предположить, чтобы соверилось о двухъ входахъ. Также трудно предположить, чтобы входъ могъ послѣдовать въ субботу. Остается заключить, что субботу Господь провелъ въ Виваніи. Но что даетъ намъ на это право? Позволяетъ ли это текстъ евангельскаго повѣствованія ⁴⁾? Нѣтъ никакой необходимости относить опредѣленіе времени 12 стиха къ опредѣленію времени 1-го стиха, представлять дѣло такъ, чтобы входъ Господа въ Иерусалимъ падалъ на другой день по прибытіи Его въ Виванію или на пятый; день передъ пасхою. По непосредственному ходу повѣствованія входъ Господа въ Иерусалимъ послѣдовалъ на другой день послѣ описанной евангелистомъ вечера, на которой Марія помазала ноги Господа драгоценнымъ муромъ. Но чтобы опредѣленіе времени въ 1-мъ стихѣ относилось и къ этой вечери, доказать трудно. Непосредственно падаетъ подъ это опредѣленіе времени только прибытіе Господа въ Виванію. Что Ему приготовлена была вечеря, объ этомъ говорится безъ отношенія къ данному опредѣленію времени. Естественно предположить, что пятница прѣшла въ приготовленіи вечера, а самая вечеря послѣдовала въ субботу (см. Лук. 14, 1). Такимъ образомъ слѣдующій день былъ воскресенье, и такъ какъ прибытіе Господа въ Виванію мы отнесли на 8 нисана или 31 марта, то 10 нисана или 2 апрѣля, что согласно съ численіемъ синоптиковъ.

Если теперь входъ Господа въ Иерусалимъ, о которомъ повѣствуетъ евангелистъ Іоаннъ, есть тотъ же самый, который по сказанію синоптиковъ послѣдовалъ въ продолженіе путешествія

⁴⁾ Визелеръ согласно съ своею теоріею о ночи — *онъ* считаетъ шестой день передъ пасхою съ вечера 8 по вечеръ 9 нисана; слѣдовательно естественный день субботы съ вечера пятницы. Поелому это былъ день прибытія въ Виванію, те другой день входа въ Иерусалимъ было воскресенье. Но такъ какъ въ субботу Господь не могъ придти въ Виванію, то Визелеръ неожиданно считаетъ шестой день «отъ полудня 14 нисана или отъ того времени, когда приводился въ храмъ пасхальный агнецъ» и такимъ образомъ воскресенье незамѣтно дѣлается и другимъ днемъ для пятницы. Что же послѣ этого можетъ ручаться за вѣрность разумнаго человѣческой рѣчи?

Господа изъ Иерусалима (Лук. 19, 28): то явно, что прибытіе Господа въ Виванію и пребываніе здѣсь входитъ также въ это путешествіе изъ Иерихона въ Иерусалимъ. Только евангелисты синоптики не говорятъ объ этомъ здѣсь, какъ требовалъ этого порядокъ времени, чтобы по внутренней связи событій соединить повѣствованіе о вечери Виванской съ повѣствованіемъ о предательствѣ Иуды (Мар. 14, и сл. Мат. 26, 6 и сл.). И такъ какъ Иерихонъ находился на разстояніи отъ 5 до 6 часовъ пути отъ Виваніи, то мы имѣемъ право предположить, что Господь въ одинъ день совершилъ этотъ путь. Въ Иерихонѣ онъ провелъ ночь у Закхея (Лук. 19, 5), и ходъ повѣствованія заставляетъ сдѣлать заключеніе, что Господь прибылъ сюда въ предшествующій день, въ четвергъ 7 числа, 30 марта. Съ прибытіемъ въ Иерихонъ, какъ можно видѣть изъ евангельскихъ повѣствованій, происходитъ первое отдохновеніе въ путешествіи въ Иерусалимъ, которое Господь началъ по нашему предположенію изъ Ефраима Лук. 18, 31. Мар. 19, 32. Мат. 20, 17. Но позволяетъ ли положеніе этого мѣста, чтобы Господь въ одинъ день могъ прибыть отсюда въ Иерихонъ? Къ сожалѣнію, объ этомъ не имѣется вѣрныхъ свѣдѣній. Болѣе надежнымъ представляется показаніе Иосифа Флавія (Antiqu. 4, 9 § 9), по которому Ефраимъ находился въ соседствѣ съ Веемемъ, отъ 3 до 4 часовъ пути къ Сѣверовостоку отъ Иерусалима. Если принять за мѣсто, куда Господь удался по воскресеніи Лазаря Офру (Orpha) (на границѣ Самаріи, близъ пустынной страны ἐγγὺς τῆς ἐρήμου Іоан. 11, 54, ниспадающей къ Іордану, (сл. Ритер. XV, 515. 527), то ничто не препятствуетъ предположить, что Господь утромъ въ день своего прибытія въ Иерихонъ отсюда началъ свой путь, такъ какъ это мѣсто находится на разстояніи 6—7 часовъ пути отъ Иерихона.

Оканчивая критическое изслѣдованіе о послѣднихъ дняхъ Господа на землѣ и переходя къ изложенію самыхъ событій этихъ дней, авторъ статьи для нагляднаго представленія результатовъ изслѣдованія предпосылаетъ слѣдующую таблицу:

Дни недели.	Дни мѣсяца.	Исторія дня.	Мѣста, служащія основаніемъ.
Четвергъ . .	30 марта 7 висава	Отправление изъ Ефраима, прибытіе въ Іериконъ.	Лук. 18, 31—19, 27; Мат. 20, 17—34; Мар. 10, 82—83.
Пятница . .	31 „ 8 „	Путешествіе изъ Іерикона въ Виванію.	Лук. 19, 28, 29; Мат. 21, 1; Мар. 11, 1; Іоан. 12, 1.
Суббота . . .	1 апрѣля 9 „	Вечера въ Виваніи и помазаніе муромъ.	Іоан. 12, 2—8; Мат. 26, 6—10. Мар. 14, 3—6.
Воскресенье.	2 „ 10 „	Входъ въ Іерусалимъ.	Іоан. 12, 12—19; Мар. 11, 1—11. Лук. 19, 29—44. Мат. 21, 1—11.
Понедѣльникъ	3 „ 11 „	Проклятіе смоковницы, очищеніе храма.	Мар. 11, 12—19. Мат. 21, 12—19. Лук. 19, 45—48.
Вторникъ . .	4 „ 12 „	Наставленіе ученикамъ при взошедшей смоковницѣ и послѣдній рѣчь Господа.	Мар. 11, 20—14, 2; Мат. 21, 20—26, 5. Лук. 20, 1—22, 6.
Среда . . .	5 „ 13 „	Пребываніе въ мочѣ въ Виваніи.	
Четвергъ . .	6 „ 14 „	Приготовленіе и вкушеніе пасхи.	Мат. 26, 17—30; Мар. 14, 12—26; Лук. 22, 7—39. Іоан. 13—17.
Пятница . .	7 „ 15 „	Взятіе и распятіе Господа.	Іоан. 18, 19. Лук. 22, 40—23; Мат. 26, 31—37; Мар. 14, 27—15.

Чрезвычайное дѣйствіе на весь народъ, произведенное воскресеніемъ Лазаря, побудило первосвященниковъ и фарисеевъ принять немедленно рѣшительныя энергическія мѣры противъ Господа. Въ собраніи верховнаго совѣта опредѣлено было предать Его смерти; всякому иудею вѣдано было въ обязанность, если бы онъ какъ бы то ни было образомъ узналъ о мѣстопробываніи Господа, довести о томъ начальству. Не опредѣленное въ совѣтѣ Божиимъ время смерти Господа еще не наступило; всемирная жертва за родъ человеческій должна была совершиться въ праздникъ, въ Иерусалимѣ, при многочисленныхъ свидѣтеляхъ, собравшихся сюда со всехъ сторонъ. Чтобы убраться отъ своихъ враговъ, Господь удалился съ Своими учениками въ дикую безлюдную пустыню близъ Верамъ. Нельзя съ точностію опредѣлить сколько времени продолжалось пребываніе Господа въ Верамѣ⁴⁾, но когда первые галилейскіе богомольцы появились въ долину Иорданской, чтобы черезъ Иерихонъ идти къ Иерусалиму, за восемь дней передъ пасхою, и Господь съ учениками оставилъ Верамъ. Мужественно и твердо Господь началъ путь креста, который Онъ зналъ и предсказалъ теперь въ последний разъ, отговаривши двѣнадцать учениковъ отъ прочихъ спутниковъ, сопровождавшихъ Его въ Иерусалимъ. Предсказаніе было рѣшительное и торжественное, вполне ясное и открытое. Но какъ мало поняли ученики и на этотъ разъ слова Христовы, показала просьба сыновъ Завадевыхъ и матери ихъ. Это была просьба о нечетныхъ мѣстахъ въ царствѣ Мессіи, наступленія котораго теперь все ожидали. Такія мысли занимали умы ближайшихъ къ Господу учениковъ, которыхъ Онъ открылъ тайны царствія. Тѣмъ далѣе отъ истиннаго разумѣнія совершающихся событий стоялъ народъ, въ сопровожденіи котораго Онъ вступилъ въ Иерихонъ. Между тѣмъ какъ ослѣпые, сидѣвшіе при пути, признали Его сыномъ Давидовымъ и Онъ чудеснымъ исцѣленіемъ ихъ явилъ Себя дѣйствительно таинъ, множество бѣдшаго очевидцами народа видѣла въ немъ только Іисуса изъ Назарета. Между тѣмъ какъ начальникъ митарей Захкей радовался о спав-

⁴⁾ Если вѣрить преданію Талмуда, то упомянутое собраніе синедриона было за 40 дней до пасхи, а такимъ образомъ удаленіе Господа можно продолжать еще мѣсяца.

сенці, которое доставило дому его посвященіа. Господи, преждешаго у него ночь, народъ ропталъ на своего Спасителя за то, что онъ вошелъ въ домъ къ грѣшному человѣку. Пржеже нажеши толпа богомольцевъ на другой день, въ пятницу 81 марта, отправившася въ дальнѣйшій путь, Господь еще разъ старался исполнить молитвы и мечтательныя представленія народа объ ожидаемомъ ивъ открытій царства Божія въ Иерусалимѣ. Причѣмъ о инахъ Онъ научалъ слушателей о своемъ отношеніи къ Отцу для принятія царства, и объ отверженіи Его своими сопративниками, о вѣрномъ исполненіи своихъ обязанностей Его послѣдователями въ Его отсутствіе и о послѣдующемъ съ Его возвращеніемъ судѣ надъ всѣми. На разстояніи полустаи пути отъ Иерусалима, куда продолжалъ свое шествіе сопутствующій Ему народъ, Господь съ своими учениками останавливается въ Виваніи, въ наядвнн расположенномъ къ Нему, со времени невоскресенія Лазаря сдѣлавшемся еще болѣе близкомъ къ Нему семействѣ, которое Онъ тогда долженъ былъ оставить. Съ какою любовію и съ какою честью Его здѣсь приняли, трогательное доказательство этого представило помазаніе Господа Марією во время приготовленной для Него субботней вечери. Черезъ восемь дней Господь будетъ лежать во гробѣ и друзья Его будутъ помышлять о погребальномъ помазаніи Его тѣла. Дѣло любви Маріи Господь объяснилъ теперь какъ приготовленіе Его къ погребенію и тѣмъ защитилъ Марію отъ упрековъ сребролюбиваго Иуды и введенныхъ имъ въ заблужденіе неразумныхъ учениковъ. Когда слухъ о прибытіи Господа въ Виванію сталъ привлекать сюда множество народа, приходившаго видѣть Господа и воскресшаго Имъ Лазаря, какъ живое доказательство явленія въ лицѣ Господа Мессіи, то онедрюнъ положили умертвить обѣихъ, Господа и Лазаря. Не смотря на то, на слѣдующій день въ воскресенье 10 числа или 2 апрѣля, когда въ Иерусалимѣ избирали папальныхъ аглицевъ, Господь не устранился идуи въ святой городъ, и входитъ со всею торжественностью Царя Сіонскаго. Возсѣдая на молодомъ, но бывшемъ ноде ярмомъ осла, привѣтствуемый восклицаніями народа: „осанна сыну Давидову!“ Онъ всякому напоминалъ Собою того кроткаго царя, о которомъ писалъ пророкъ Захарія: *рцте дочери Сіоновой: се царь твой урядетъ тебѣ кротокъ, сидя на жребяти осла* (Зах. 9, 9). На-

родъ выражалъ свой восторгъ, бросая на пути предъ Нимъ пальмовыя вѣтви, подстилая одежды. Но не радостныя чувствованія наполняли сердце самаго Господа. Онъ зналъ, что это торжество непродолжительно, что оно только ускоритъ опустошеніе народа; отверженіе Его и судъ надъ Нимъ, а потому при опускѣ съ горы Влеонской, при видѣ города; Онъ обнаружилъ глубокую скорбь и пролилъ обильныя струи слезъ. Шествіе медленно направлялось къ храму. На пути стояли евреи негодныя и скрежеща зубами, и люди жители Иерусалима, удивленные необычайнымъ торжествомъ, спрашивали: „кто это?“ народъ отвѣчалъ только: „это пророкъ Іисусъ изъ Назарета Галилейскаго“. Какъ Господь храма и Царь Израиля онъ вступилъ въ свой домъ на Моріа, и какъ истинный пасхальный агнецъ въ тотъ день, когда здѣсь отбывались пасхальные агнцы, Господь осмотрѣвъ все, что находилось въ храмѣ, и конечно, нашелъ въ немъ тотъ же безпорядокъ, который на слѣдующій день возбудилъ въ Немъ столь сильное негодованіе, но не желая нарушить торжественности дня оставилъ это безъ вниманія и, вѣроятно, къ вечеру удалился съ своими учениками въ Виванію. На утро мы опять встрѣчаемъ Господа на пути въ Иерусалимъ. Покрытая листьями, но безплодная смоковница, нарядный образъ Израиля, стояла при пути: многообѣщающій, но обманчивый видъ ея напомнъ на нее проклятіе Господа, взланивашаго ея плоды. Такой же печальный образъ предстали Емъ внѣшній дворъ храма—внѣшніе притворы; ведущіе въ храмъ, возмостолобіемъ старѣйшинъ обращенный въ шумное торжище, для котораго, конечно, нашлась бы довольно мѣста за оградю храма. Господь еще въ началѣ своего служенія въ первую пасху изгналъ изъ храма торгивавъ, тѣмъ болѣе необходимымъ намъцель. Она испраздилъ этотъ безпорядокъ теперь въ предпоследнее посещеніе храма; какъ и всегда, такъ и теперь Онъ преподаваъ наставленіе народу и ученикамъ, совершавъ иъанально врачеваній. Но и теперь въ концѣ своего шоприша Онъ не видѣлъ никакого плода своей дѣятельности. Только горячее сочувствіе и энергическое содѣяніе народа полновластному разпорядку: Господу не дозволено разраженнои партіи священниковъ пріисети въ исполненіе еяел. убійтвенныи напиренія отнесителю Ебо. Ночи на вторникъ, набѣвая одеснодти, Христосъ проваел съ своими учениками въ Виванію. Къде

на слѣдующее утро ученики, проходя мимо подвергнутой проклятію смоковницы, увидѣли, что она засохла и удивлялись силѣ слова Господа, Онъ сказалъ, что для вѣры возможно еще больше, что она можетъ одвинуть съ мѣста гору, отдѣляющую ихъ отъ Іерусалима, можетъ устранить всякое препятствіе, затрудняющее имъ доступъ къ сердцу народа, если только они обратятся къ Богу съ молитвою, происходящею отъ воспронимающей любви. А какъ велики были эти препятствія и какъ много ихъ было, это видѣли ученики въ послѣдній день открытаго дѣйствія своего Учителя. Назанство народа подъ благовиднымъ предлогомъ посольства отъ лица синедрина, будто бы желавшаго узнать какою властію Онъ творитъ такіа дѣла, коварно покушался подорвать Его право на такую власть, и враждебныя Ему партіи народа готовы были прибѣгнуть ко всякимъ средствамъ остановить усиліе Его дѣла и погубить Его Самого. Но Господь могъ отразить все нападеніе на Его права и мудро набѣгнуть разставленныхъ сѣтей, которыми враги хотѣли уловить Его. Въ открытой рѣчѣ и въ притчахъ о виноградарѣ и о царскомъ парствѣ Онъ произнесъ на нихъ судъ отверженія. Въ рѣчѣ къ народу громами обличеній и угрозъ противъ вождей народа Онъ нанесъ имъ такое пораженіе, что совершенно уничтожилъ тѣхъ, которые хотѣли Его уничтожить. Такихъ сильныхъ обличеній и угрозъ не изрекалъ ни одинъ пророкъ. Тамъ никто и никогда и Самъ Господь не говорилъ въ храмѣ іерусалимскомъ въ присутствіи народа. Въ безсильной ярости стояли теперь еарисей, въ виду народа не отвѣщаясь ни на какой насильственный поступокъ. Посрамленные они удалились во дворецъ первосвященника Каиафы, чтобы совѣщаться о томъ, что дѣлать, какія принять мѣры. Положено было, по причинѣ множества собравшагося на праздникъ народа, взять Его безъ всякаго шума, захватить Его тайно посредствомъ хитрости. Иуда, одинъ изъ двѣнадцати, явившись къ первосвященникамъ съ предложеніемъ предать имъ своего Учителя и Господа, представилъ необыкновенно удобный случай для исполненія ихъ намѣренія. Но когда тогда главы народа отвергли Господа, нѣкоторые изъ язычниковъ, болѣе образованные между ними, еллины, иудейские ямлетство и наклонны къ вѣрѣ Авраама, находившіеся во внутреннихъ притворахъ храма, испречно позволили Его видѣть. Гос-

подъ признавъ въ этомъ мановеніи Отца, что пришелъ часъ, въ который надлежало Ему бысть вознесему отъ земли въ знаменіе для всѣхъ народовъ. Голосъ съ неба подтвердилъ Ему это. Послѣ того Господь оставляетъ навсегда домъ Отца, въ притверѣ для женшинъ обративши милостивое вниманіе на двѣ деуты вдовицы и похваливши ея усердіе. Тамъ Онъ вышолъ изъ храма не только какъ грозный Судія, но и какъ милосердый Спаситель.

По дорогѣ въ Визанію обратился Онъ съ горы Масличной къ городу съ его святыми храмомъ, предвозвѣстилъ его разореніе ученикамъ Своимъ и преподалъ имъ совѣтъ и утѣшеніе на предбудущее трудное время до Своего пршшества. Въ притчахъ о десяти дѣвахъ и върениыхъ талайтахъ заставлялъ Онъ имъ бдительность, върность и мудрость, дабы могли они быть участниками на судѣ Сына Человѣческаго.

За снѣж наступилъ день холного покая, который Господь превель въ Визаніи съ своими послѣдователями. Богда Онъ здѣсь, повидимому спокойно и беззаботно, ожидалъ наступленія праздника, нисколько не думая о приготовленіяхъ къ нему, какъ бы то подобало главѣ семейства, ученики въ четвертокъ 14 нисана, спросили Его, гдѣ Онъ намѣревается праздновать пасху. По Его указанію они нашли убранный домъ и уготовали въ немъ пасхальную вечерю. Съ горестнымъ восклицаніемъ, что это Его послѣдняя пасха съ учениками, возлегъ Онъ за столъ.

Покончивъ ветхозавѣтную пасху, установилъ Онъ пасху примиренія, которая соединялась съ Его смертію. Но ученики Его такъ мало понимали великую любовь Своего Учителя и важность предстоящей минуты, что вдались въ споръ о своихъ правахъ и преимуществахъ. Тогда всталъ Господь и умывъ ноги учениковъ, преподалъ имъ урокъ смиренія. Послѣ этого овладѣло имъ тоска смерти. Рѣчь о предателѣ и снятіе съ него личины ожесточило его и онъ удалился, замышляя измѣну. Святое семейство осталось наединѣ и тогда Господь прямо заявилъ имъ, что Ему предстоитъ смерть и что по воскресеніи Своемъ Онъ встрѣтитъ ихъ въ Галилеѣ. Хотя ученики все еще не могли вполне вмѣстить мысль о Его смерти, но всѣ они, и особенно Петръ, увѣрили Его, что раздѣлять съ Нимъ всѣ бѣдствія. Но Господь объявилъ имъ, что всѣ они отрекутся отъ Него и особенно Петръ ясно и прямо трижды отречется отъ Него еще до вто-

ричнаго пѣнія пѣтуха. Когда это они мало-по-малу начали уяснять себѣ важность предстоящей минуты и отъ радостныхъ надеждъ переходить въ отчаянію, Онъ началъ къ нимъ рѣчь утѣшенія, въ которой обѣщалъ имъ свиданіе и укрѣпленіе чрезъ Духа Своего. Вечеръ закончился молитвою. Въ полночь оставили ени городъ. Разсвѣтъ праздника, 7 апрѣля 30 года, наступилъ, когда Спаситель вошелъ въ Геосиманію. Молитвой преодолѣвъ Онъ угнетавшій Его ужасъ смерти, твердо и спокойно вышелъ на встрѣчу предателю и позволилъ взять Себя. Въ эту же ночь Онъ былъ приговоренъ высшимъ судилищемъ къ смерти, потому что на предложенные Ему подъ клятвою вопросы перво-связанника отвѣчалъ, что Онъ Христосъ Сынъ Божій. Много страшныхъ жестокостей и горькихъ поруганій перенесъ Онъ отъ иудеевъ и язычниковъ. Великъ и святъ былъ Онъ въ жизни, такимъ же пребылъ и въ страданіяхъ: На разсвѣтъ дня Пилать заявилъ, что этотъ приговоръ, несправедливый предъ Богомъ и народомъ, по волѣ Божіей послуניתъ къ искушенію грѣховъ всего человѣчества. Тотъ, Который изволею кровію ради людей, былъ распятъ теми же людьми на Голгоѣ. Сильные міра сего потребовали Его живца и Онъ охотно отдалъ имъ ее. Радше, чѣмъ ожидали, предаль Онъ дужь Своей Отцу Своему и умеръ.

С. Писаревъ.

ЗАМѢШАТЕЛЬСТВА И БОРЬБА ПАРТІЙ

ВЪ СОВРЕМЕННОЙ РЕФОРМАТСКОЙ ЦЕРКВИ ВЪ ГОЛЛАНДІИ.

Если, по словамъ „Евангелическаго союза“ („Evangelischen Bundes“), „нѣмецко-евангелическій христіанскій міръ находится въ плачевной разрозненности въ виду могучаго единства Рима“ и если въ немъ „пагубная вражда партій развѣдаетъ лучшія его силы“; то разрозненность и вражда партій въ *реформированномъ христіанствѣ въ Голландіи* въ настоящее время проявляется въ несравненно болѣе острыхъ и неумолимыхъ формахъ. Вотъ уже въ теченіе цѣлаго ряда лѣтъ, внутри господствующей въ Голландіи реформированной церкви, какъ впрочемъ и въ другихъ протестантскихъ странахъ, соперничаютъ между собою два противоположныя направленія: вѣрующее, называющее себя „ортодоксальнымъ“, и рационалистическое, такъ-называемое „новѣйшее“ („moderne“). Уже въ 1848 г. Гроенъ ванъ-Принстереръ, пламенный, высокоуважаемый среди партій ортодоксаловъ борецъ за интересы своей церкви, писалъ: „Мнѣ нѣтъ нужды болѣе изображать предъ вами отрицаніе этихъ истинъ (т.-е. основныхъ истинъ христіанства)... Проповѣдь и обученіе переданы въ руки такимъ людямъ, ученіе которыхъ направлено прямо противъ церкви и Евангелія... Не будутъ ли удивляться потомки, когда узнаютъ, что въ наше время, среди христіанской церкви, Божество Господа и сила Его крестной жертвы отри-

цаются и осмѣиваются какъ идолопоклонство и кровавое богословіе? Съ тѣхъ поръ протекло уже почти сорокъ лѣтъ, а несогласія въ церковной жизни въ Голландіи нисколько въ дѣйствительности не сгладились. По прежнему модные проповѣдники совершенно открыто проповѣдуютъ свои разрушительныя идеи съ кафедръ реформированной церкви. Очень мѣткую характеристику религиозныхъ воззрѣній этой партіи представилъ В. Вильде въ своихъ этюдахъ касательно богослуженія и вообще религиозной жизни въ Голландіи. Мы воспользуемся результатами знакомства Вильде съ религиознымъ состояніемъ Голландіи, чтобы дать своимъ читателямъ возможность судить о глубинѣ упадка христіанской вѣры въ названную страну.

Радикальныя воззрѣнія „новѣйшаго“ направленія беззащитно высказываются въ цѣломъ рядѣ церковныхъ рѣчей, которыя назадъ тому лѣтъ 10 опубликовали два роттердамскіе проповѣдника, гг. Гоойкаасъ и Лоръ, съ тѣмъ, чтобы пустить въ ходъ „новѣйшее ученіе“ также и среди народа.

Въ этихъ своихъ рѣчахъ роттердамскіе проповѣдники прежде всего и наиболѣе рѣзко порицаютъ такъ-называемый *конфессіонализмъ*, т.-е. неизмѣнное сохраненіе какого-либо вѣроисповѣданія, такъ какъ твердо держаться какого-либо опредѣленнаго вѣроисповѣднаго символа по ихъ понятіямъ прямо противорѣчить сущности протестантизма.

Эти нападки радикаловъ, конечно, рѣзки, но не совсѣмъ безосновательны. Ихъ противники, которые превозносятъ свободное изслѣдованіе и въ то же время желаютъ установить формулы вѣроученія въ качествѣ неизмѣнной нормы, крайне стѣснительной для свободнаго изслѣдованія, врядъ-ли могутъ защититься противъ упрека въ непослѣдовательности.

Но *Библия*? Какъ быть съ нею? Представители радикальной партіи, конечно, не видятъ для себя никакого препятствія—характеризовать ее какъ „священную письменность“ и называть ее „Словомъ Божиимъ“; но они слишкомъ далеки отъ того, чтобы почитать ее за богодухновенную книгу въ нашемъ смыслѣ слова.

Но вѣруютъ ли они по крайней мѣрѣ въ І. Христа, какъ Сына Божія? „Новѣйшее направленіе отрицаетъ Божество Христа, Его сверхъестественное рожденіе, спасеніе Его кровію,—

все, и дѣлаетъ изъ Него обыкновеннаго человѣка“. Только „божественность въ моральномъ смыслѣ“ они признаютъ еще пока за нашихъ Божественнымъ Спасителемъ!... Кратко сказать, ни одной истины вѣры не оставляютъ въ покоѣ „новѣйшіе“ проповѣдники реформированной церкви. Правда, они горячо и съ увѣренностію защищаютъ себя отъ упрека, что они только испровергаютъ; они вовсе не желаютъ довольствоваться ролью „духа, который только отрицаетъ“, они даже не прочь похвалиться тѣмъ, что они возидаютъ „очищенное христіанство“, но на самомъ дѣлѣ, въ этомъ ихъ очищенномъ христіанствѣ не остается уже ни малѣйшей тѣни отъ религіи І. Христа, Сына Божія. Таковы въ существенныхъ чертахъ воззрѣнія „модныхъ“ проповѣдниковъ въ Голландіи, хотя, какъ само собой разумѣется, и между ними есть разные оттѣнки и градации.

Изъ трехъ государственныхъ высшихъ школъ, существующихъ въ Голландіи, лейденская школа является разсадникомъ, откуда получаетъ это направленіе своихъ самыхъ ярыхъ приверженцевъ и апостоловъ. Безъ всякаго сомнѣнія, усиленію этого направленія какъ нельзя болѣе благопріятствовалъ также университетскій законъ 1877 года, въ силу котораго государственные профессеры обязаны были преподавать только *богословіе безъ всякой конфессіональной заправки*; хотя кромѣ этихъ профессоровъ въ каждый университетъ назначалось по 2 профессора по выбору синода, высшей церковно-правительственной инстанціи въ Голландіи.

Изъ проповѣдниковъ кромѣ названныхъ нами выше многіе открыто провозглашаютъ себя приверженцами этого моднаго направленія; другіе же только дружественно расположены къ нему. Что касается народной массы, то въ ея средѣ это направленіе не пользуется широкою извѣстностію и сочувствіемъ, но болѣе распространено между богатыми классами общества. Синодъ даетъ ему полную свободу пропаганды и не сдѣлалъ еще ни одного серьезнаго шага для борьбы съ нимъ. Напротивъ, еще недавно противники этого направленія ставили въ упоръ самому синоду то, что въ числѣ 32 членовъ, его составляющихъ, есть отъявленные отрицатели Божества Христова. Впрочемъ, генеральный синодъ въ 1854 году издалъ такого рода опредѣленіе: такъ какъ

нѣтъ возможности въ самыхъ краткихъ символахъ вѣры соединить всѣ мнѣнія и желанія, то церковь предоставляетъ свободу отступленій отъ символическихъ писаній; только сущность должна быть строго соблюдаема, именно: благоговѣніе предъ Св. Писаніемъ и вѣра въ Спасителя грѣшниковъ. Конечно, отъ такого скромнаго правительства нечего было сильно опасаться молнымъ проповѣдникамъ. Да при нѣкоторомъ искусствѣ толкованія нетрудно бы было даже объяснить постановленія синода въ смыслѣ благопріятномъ для радикальныхъ воззрѣній модной партіи.

„Ортодоксальное“ направленіе нашло себѣ пріютъ и защитниковъ особенно въ утрехтской высшей школѣ и въ градскомъ университетѣ Амстердама. Оно встрѣчаетъ также довольно сильную поддержку среди народа, гдѣ радикальныя фразы противной партіи не находятъ слушателей. Это очень ясно сказалось въ томъ случаѣ, когда право выбора въ церковный совѣтъ, прежде составлявшее привилегію богатыхъ членовъ церковной общины, въ 1867 году было распространено на всѣхъ престарѣлыхъ членовъ прихода, не получающихъ субсидіи изъ кассы для бѣдныхъ. Съ тѣхъ поръ выборы, особенно въ большихъ городахъ, замѣтно стали разрѣшаться въ благопріятномъ для ортодоксаловъ смыслѣ.

При этомъ перевѣсѣ ортодоксальной партіи, конечно, нужно было ожидать скорого столкновенія и даже полнаго разрыва между двумя названными направленіями. Это именно и произошло въ концѣ 1885 года, въ амстердамской церковной общинѣ. Вожакомъ тамошнихъ ортодоксаловъ былъ докторъ А. Квиперъ, неугомонный, язвительный и спорливый человекъ, который своимъ неуживчивымъ характеромъ надѣлалъ даже своимъ единомышленникамъ. Къ концу шестидесятихъ годовъ онъ былъ призванъ въ Амстердамъ въ качествѣ проповѣдника. Усиленіе ортодоксальнаго направленія, поражение „новѣйшаго“ радикализма, который былъ для него столь же ненавистенъ, какъ и католическая церковь, служило для него цѣлю, которую онъ неусыпно преслѣдовалъ сперва въ качествѣ проповѣдника, а потомъ въ качествѣ старшійшины общины. Расширеніе выборнаго права какъ нельзя болѣе шло ему на-руку. На вакансіи проповѣдниковъ были избираемы только лица съ ортодоксальными воззрѣ-

ніями; въ церковномъ совѣтѣ, который состоитъ изъ проповѣдниковъ, старѣйшинъ и діаконовъ и который въ Амстердамѣ насчитываетъ не меньше 140 членовъ, Квиперъ мало-помалу получилъ значительный перевѣсъ. Его печатные органы, какъ „Standaard“ и „Heraut“, въ каждомъ еженедѣльномъ выпускѣ безопасно нападали на синодъ за его уступчивость модному церковному направленію, и даже рѣшительно отрицали его законность съ правовой точки зрѣнія реформированной цѣркви, такъ какъ онъ своевластно былъ введенъ королемъ Вильгельмомъ I-мъ только въ 1816 году.

Въ ожиданіи могущаго послѣдовать столкновенія двухъ направленій, а быть-можетъ даже и съ намѣреніемъ скорѣе довести дѣло до полного разрыва съ моднымъ направленіемъ, амстердамскій церковный совѣтъ захотѣлъ принять мѣры предосторожности въ отношеніи церковнаго имущества. Ему естественно вовсе не было желательно, чтобы на случай выхода изъ страны египетской оставить богатыя церковныя имущества въ рукахъ невѣрныхъ. Касательно управленія церковными имуществами большая часть реформаторскихъ общинъ въ Голландіи подчинилась въ 1870 году такъ называемый „Общей наблюдательной коллегіи“ („Allgemeine Aufsichtscollegium“), другія, и въ томъ числѣ амстердамская община, рѣшили этотъ вопросъ въ смыслѣ самостоятельнаго, „свободнаго управленія“. Въ амстердамской общинѣ церковный совѣтъ, какъ представитель общинныхъ интересовъ, избираетъ особую распорядительную комиссію, которой и порученъ былъ надзоръ за церковными зданіями и церковнымъ имуществомъ. Была составлена особая инструкція, которая опредѣляла обязанности и права этой комиссіи и въ ненарушимости которой члены комиссіи должны были дать присягу. Но въ декабрѣ 1885 г. этотъ регламентъ былъ измѣненъ въ амстердамскомъ церковномъ совѣтѣ довольно страннымъ образомъ. Одна статья его излагалась въ слѣдующей формѣ: „Если церковный совѣтъ... при выполненіи долга—хранить общину въ вѣрности Слову Божію... велѣдствіе устраненія отъ должности очень многихъ своихъ членовъ увидитъ, что его права—выступить въ качествѣ законнаго начальства общины—оспариваются, или если, въ качествѣ его замѣстителя, другое присутствіе захочетъ вмѣшиваться въ дѣла общины, или даже об-

разуется другой соотвѣтственный церковный совѣтъ; то коммисіа (для завѣдыванія имуществомъ), однако, должна продолжать признавать единственно законнымъ церковнымъ совѣтомъ тотъ первоначальный совѣтъ, который старался хранить общину въ вѣрности Слову Божию, и при выполненіи всѣхъ постановленій этого регламента, гдѣ говорится о „церковномъ совѣтѣ“, подразумѣвать подъ нимъ исключительно этотъ (т.-е. первоначальный совѣтъ). Такое постановленіе, естественно, должно было возбудить сильнѣйшее неудовольствіе и ропотъ въ высшихъ церковныхъ присутствіяхъ. Оно должно было послужить началомъ столкновенія.

Другое событіе еще болѣе усилило натянутость наступившихъ отношеній и подлило масла въ огонь.

Проповѣдники моднаго направленія хотѣли принять въ число членовъ общины нѣкоторое число своихъ питомцевъ. Это принятіе, по существующимъ правиламъ церковнымъ, совершается во имя церковнаго совѣта, подъ ассистенціей одного или двухъ старѣйшинъ. Въ настоящемъ случаѣ ассистентами были д-ръ Квиперъ и его единомышленники. Они не желали дать свое согласіе на принятіе и затянули это дѣло. Поступянты задумали— было войти съ просьбой о принятіи въ какую-либо другую церковную общину. Но для этого они опять-таки нуждались въ засвидѣтельствованіи о ихъ нравственности амстердамскимъ церковнымъ совѣтомъ, а этотъ послѣдній соглашался выдать такое засвидѣтельствованіе этимъ подростящимъ „модникамъ“ („Moderne“) лишь подъ условіемъ, чтобы они сперва исповѣдали свою вѣру „въ Господа Иисуса Христа, какъ нашего единственнаго и вполне достаточнаго Спасителя, Который ради нашихъ грѣховъ былъ преданъ и ради нашего оправданія воскресъ“. Тогда родители этихъ питомцевъ обратились съ жалобой въ высшую церковно-правительственную инстанцію, которая потребовала отъ церковнаго совѣта, чтобы старѣйшины были удалены отъ должности. Церковный совѣтъ аппеллировалъ въ синодальный комитетъ, но этотъ послѣдній утвердилъ прежнее рѣшеніе. Прежде чѣмъ церковный совѣтъ успѣлъ собрать нарочитое собраніе для обсужденія дальнѣйшаго образа своихъ дѣйствій, такъ называемый „Klassikalvorstand“ ¹⁾ („классовый начальникъ“) из-

¹⁾ Вся господствующая въ Голландіи церковь насчитываетъ 1326 общинъ. Эти

дать рѣшительное и широкое по послѣдствіямъ постановленіе. Въ силу этого постановленія опредѣлялось предварительное увольненіе отъ должности 82 членовъ церковнаго совѣта—проповѣдниковъ, старѣйшинъ и діаконовъ, которые принимали двѣтальное участіе въ вышеупомянутомъ опредѣленіи касательно управления церковными имуществами, утѣчожалось заключеніе старѣйшинъ касательно условій принятія въ общину воспитанниковъ „модниковъ“, этимъ воспитанникамъ выданы аттестаты о принятіи ихъ въ общину; наконецъ, такъ какъ большинство членовъ церковнаго совѣта было отрѣшено отъ должности, то „Klassikalvorstand“ самъ принялъ на себя отправление всѣхъ обязанностей церковнаго совѣта и позаботился прежде всего принять нужныя мѣры къ тому, чтобы обезпечить за собой управление церковными имуществами. Этого естественно не желала допустить противная партія, и это повело къ весьма неутѣшительнымъ сценамъ. Въ возгорѣвшемся по этому поводу спорѣ обѣ партіи взаимно бросали другъ въ друга самыми тяжкими упреками. Особенно д-ръ Квиперъ проявилъ свою глубокую ненависть къ высшимъ церковно-правительственнымъ учрежденіямъ и ихъ регламентамъ въ самыхъ рѣзкихъ и ожесточенныхъ нападкахъ. „Кто осмѣлится подняться возражать мнѣ въ лице, восклицалъ онъ въ концѣ одной своей брошюры, если я скажу, что весь этотъ наборъ регламентовъ (синада) преслѣдуетъ только одну цѣль, именно—упрочить свободу въ церкви за всѣми тѣми, которые не преклоняются предъ Иисусомъ, какъ предъ своимъ Господомъ? Не было ли ясной цѣлью всего этого іерархическаго хитросплетенія то, чтобы моднымъ проповѣдникамъ *сегда* оказывать справедливость, а жалующимся исповѣдникамъ Господа Иисуса—*никогда*?... Благъ ли когда-нибудь изгоняемъ отрицатель Христа? Церковная анагема этого могущественнаго корпуса не постигала ли всякій разъ раба Господня, раба, который исповѣдывалъ Его (Иисуса) Царемъ?... Какая пламенная, какая всеобщая, какая неутоляемая молитва возносится

общины (приходы) подраздѣляются на 136 меньшихъ округовъ или «Ringe» и по 44 большихъ или «Klassen»; каждый изъ этихъ «классовъ» находится подъ начальствомъ «Klassikalvorstand», а всѣ «классы» одной провинціи—подъ начальствомъ «Provinzialvorstand». Завершеніе :кѣ всей этой организаціи образуетъ Синаодъ.

объ избавленіи отъ этого египетскаго порабощенія! Нѣтъ, хуже всякаго египетскаго надсмотрщика стала угнетать церковь Божию эта синодальная іерархія“!

1-го декабря предшествовавшаго года, наконецъ, постигло окончательно отрѣшеніе отъ должности, въ силу опредѣленія генеральнаго синода, 75 членовъ церковнаго совѣта, въ томъ числѣ 5 проповѣдниковъ и 70 старѣйшинъ и діаконовъ. Въ этомъ опредѣленіи говорится между прочимъ: жалобщики конечно имѣли полное право выступить за свое понятіе Слова Божія и за желательный для нихъ церковный порядокъ; но они стремились къ достиженію своей цѣли путемъ, противорѣчающимъ требованіямъ религіи и морали, такъ какъ они себя самихъ и амстердамскія церковныя имущества поставляли внѣ области вѣдѣнія того, что сами они обозначаютъ словами „нашъ церковный статутъ“.

До этого окончательнаго рѣшенія цензовое большинство церковнаго совѣта воздерживалось отъ всякаго отпращенія должности. Однако, нѣсколько дней спустя послѣ полученія декрета объ отрѣшеніи отъ должности, предсѣдатель совѣта во имя совѣта объявить общинѣ между прочимъ слѣдующее: Узнавъ и принявъ къ свѣдѣнію рѣшеніе отъ 1 декабря, церковный совѣтъ теперь снова вступилъ въ кругъ своихъ дѣйствій и рѣшилъ—свергнуть это синодальной іерархія, онъ снова приводитъ въ дѣйствіе тотъ церковный порядокъ, который былъ въ силѣ до введенія синодальной іерархія, т.-е. до 1816 года; поэтому онъ снова принимаетъ и прежнее названіе. „Нижненѣмецкой реформированной церкви“; на основаніи пріобрѣтеннаго опыта онъ считаетъ неумѣстнымъ предъявлять теперь свои права на церковныя имущества, и потому, настоятельно указывая на сохраненіе всѣхъ своихъ правъ, онъ является какъ бы церковію скорбящею (*dolirende*)“.

Вскорѣ былъ объявленъ конгрессъ для приверженцевъ ортодоксальнаго направленія реформированной церкви. На этомъ конгрессѣ, какъ докладывалъ д-ръ Квиперъ, „руководящимъ принципомъ дѣйствій должна была быть ненависть противъ синодальной іерархія, а потому именно и тѣмъ болѣе горячая любовь къ церквамъ всѣхъ общинъ“.

Этотъ конгрессъ продолжался отъ 11 по 14 января настоящаго года и происходилъ въ Амстердамѣ. Предсѣдателемъ его

былъ д-ръ Квиперъ. Къ совѣщаніямъ конгресса были допускаемы только тѣ, которые предварительне объясняли, что они желаютъ свергнуть синодальную іерархію. Изъ органовъ печати только „Standard“ органъ д-ра Квипера могъ прислать сюда своего корреспондента. По извѣстіямъ этого послѣдняго органа, въ первый день на конгрессѣ присутствовало около 1500 человекъ, въ томъ числѣ 300—400 женщинъ. При открытіи конгресса председатель его сообщилъ, что доселѣ освободились отъ синодальной іерархіи 9 общинъ. На конгрессѣ было сдѣлано и принято три предложенія, направленные къ ниспроверженію синодальнаго управленія церковію. Главное ихъ содержаніе заключается въ слѣдующемъ:

„Братья реформатскаго вѣроисповѣданія, собравшіеся предъ лицемъ Господа изъ различныхъ нидерландскихъ-реформаторскихъ общинъ:

„Свидѣтельствуютъ и объявляютъ, что принудительно навязанная нашей церкви въ 1816 г., синодальная іерархія оказалась несомвѣстимою съ признаніемъ Иисуса Христа Господомъ и Главою ея, и вслѣдствіе присущаго ей принципа съ непреодолимой силой стремится къ тому, чтобы вмѣсто собранія вѣрующихъ и ихъ дѣтей, что и должно составлять церковь Христа, наступило полное смущеніе и замѣшательство; чтобы Царская власть Сына Божія была подавлена и вытиснута вонъ несомвѣстимою съ нею начальственной тиранніей;

„Свидѣтельствуютъ и объявляютъ, воторыхъ, что таковая іерархія была введена въ нашей церкви вслѣдствіе повиннаго вторженія правительства въ царственныя права Христа и что такое вторженіе было возможно только вслѣдствіе еще болѣе повинной невѣрности Церкви, которая ограничилась слабымъ, непродолжительнымъ и во всякомъ случаѣ не всеобщимъ протестомъ;

„Свидѣтельствуютъ и объявляютъ, что намъ точно такъ же, какъ и нашимъ отцамъ во время реформации, ничего иного не оставалось дѣлать, какъ только въ силу права, которое принадлежитъ Слову Божію надъ вѣрующими, и въ силу обязанности, какою это Слово возлагаетъ какъ на вѣрующихъ, такъ и на ихъ предстоятелей,—безъ замедленія свергнуть его этой синодальной іерархіи; что это сверженіе не должно ограничиться

нашимъ собственнымъ округомъ, но должно имѣть въ виду всеобщее освобожденіе церквей“.

Рядомъ съ различными другими вопросами практическаго характера, особенно обстоятельно былъ обсуждаемъ на этомъ конгрессѣ вопросъ объ имуществахъ, и были выработаны надлежащія правила касательно того, чтобы вездѣ, гдѣ обнаруживается церковное раздѣленіе, были дѣйствительно предъявлены предъ гражданскимъ судомъ права на церковныя имущества. Между тѣмъ должна быть отправлена коммиссія къ королю съ ходатайствомъ о томъ, чтобы судебныя присутствія до рѣшенія дѣла въ законномъ судебномъ порядкѣ соблюдали строгій нейтралитетъ въ отношеніи спорящихъ церковныхъ партій и чтобы полиція не предпринимала противъ жалобщиковъ никакихъ стѣснительныхъ мѣръ. Лѣтомъ этого года рѣшено созвать новый конгрессъ для дальнѣйшаго обсужденія вопроса.

По новѣйшимъ извѣстіямъ, гражданскій судъ, и именно такъ называемый „Высокій Совѣтъ“ (Hohe Rath), въ скоромъ времени приступить къ обсужденію имущественнаго вопроса. Безъ сомнѣнія его рѣшенія будутъ имѣть большую важность для дальнѣйшаго хода начавшагося церковнаго движенія; конечно, если эти рѣшенія окажутся благопріятными для партіи Квипера, то нужно ожидать, что къ ней примкнутъ и многія другія общины, потому что во многихъ общинахъ господствуетъ сильное недовольство доселѣшнимъ образомъ дѣйствій высшихъ церковныхъ присутственныхъ мѣстъ.

Такъ, дѣйствительно, въ Роттердамѣ, второмъ по величинѣ городѣ страны, церковный совѣтъ уже въ скорости послѣдовалъ примѣру амстердамскаго совѣта. Въ Гаагѣ, королевской резиденціи, на одномъ собраніи, состоявшемъ изъ 160—170 отцевъ семействъ, было рѣшено—пригласить тамошній церковный совѣтъ примкнуть къ амстердамцамъ, а въ случаѣ его несогласія, перейти и безъ него на сторону Квиперовой партіи. 21 февраля 30 проповѣдниковъ и 27 общинъ дѣйствительно присоединились къ амстердамскому движенію. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ дѣло уже доходило до сильныхъ столкновеній между обѣими партіями, или даже до мятежа въ церквахъ. Въ Нюкертъ между прочимъ, когда низложенный ортодоксальный проповѣдникъ хотѣлъ говорить предъ началомъ богослуженія, приверженцы господствующей

шей церкви начали шумно пѣть нидерландскій народный гимнъ, такъ что бургомейстеръ увидѣвъ себя вынужденнымъ для прекращенія безпорядка приказать очистить церковь. Въ другомъ мѣстѣ для предупрежденія бѣдныхъ безпорядковъ приходилось вызывать войска. Въ прессѣ также продолжаютъ вести жестокую и безкомпромиссную борьбу противъ ненавистной іерархіи. Недавно „Standard“ помѣстилъ на своихъ столбцахъ слѣдующій реестръ разныхъ грѣховъ этой іерархіи:

„Что сдѣлала въ теченіи столѣтій нидерландская реформированная церковь для облегченія нужды бѣдныхъ?—Почти ничего.

Что сдѣлала она, чтобы помочь имъ въ ихъ духовной нуждѣ?—Еще меньше.

Что сдѣлала она для больныхъ и помѣшанныхъ?—Ничего.

Что сдѣлала она для содержанія проповѣдниковъ?—Мало.

Что сдѣлала она для ихъ образованія?—Ничего.

Что сдѣлала она для постройки и возстановленія церквей?—Ровно ничего.

Что сдѣлала она для поднятія нуля?—Ничего.

Что сдѣлала она для способствованія христіанскаго обученія?—Ничего.

Что сдѣлала она для учрежденія или руководства воскресными школами?—Ничего.

Что сдѣлала она для внутренней миссіи?—Ничего.

Что сдѣлала она для пораженія распутства?—Ничего.

Что сдѣлала она для способствованія умѣренности?—Ничего.

Что сдѣлала она для обращенія язычниковъ?—Ничего.

Что сдѣлала она для обращенія іудеевъ?—Ничего.

Что сдѣлала она для пастырской попечительности среди войска?—Ничего.

Что сдѣлала она для распространенія Библіи?—Очень мало.

Что сдѣлала она для поддержанія благоговѣнія предъ Словомъ Божиимъ?—Ничего.

Что сдѣлала она для подавленія ложныхъ ученій?—Ничего.

Что сдѣлала она для погребенія уваженія къ Словоу Божию?—Очень много.

Что сдѣлала она для упроченія перевѣса проповѣдниковъ?—Все“.

Такова въ общихъ чертахъ дѣйствительная картина нынѣш-

нихъ церковныхъ обстоятельствъ въ Голландіи,—до истинѣ печальная картина страшныхъ несогласій и ожесточенной вражды партій. Таки называемые „модники“, которые требуютъ для себя полной, безусловной свободы изслѣдованія, какъ нѣкогда требовали ее для себя, и только для себя, реформаторы, приходятъ этимъ путемъ къ неспроверженію всего христіанскаго вѣроученія. Увѣренные въ своей побѣдѣ, они рѣзко нападаютъ на вѣхтѣхъ, которые стараются снзуть для нихъ право свободнаго изслѣдованія посредствомъ символа вѣры.

Высшее церковное правительство остается постыдно равнодушнымъ въ виду этой ужасной неурядицы; оно повидимому оставило на произволь судьбы и обрекло на гибель всякій опредѣленный символъ вѣры и готово само сознаться, что оно не имѣетъ подъ собою прочнаго фундамента; оно требуетъ только,—да и то какъ то ужъ очень слабо и элегматично, сохраненія двухъ пунктовъ вѣроученія, именно благоговѣнія предъ Словомъ Божиимъ и вѣры въ спасеніе грѣшниковъ.

Этому направленію сопротивляются рѣшительные ортодоксалы, которые мужественно ратуютъ за фундаментальныя истины вѣры, особенно за Божество Господа І. Христа, и требуютъ яснаго и прочнаго признанія такихъ истинъ. Мы не считаемъ нужнымъ скрывать, что въ этой борьбѣ наши симпатіи склоняются на сторону ортодоксаловъ. Но мы не можемъ не выразить своего сожалѣнія, что для нихъ исходной точки также недостаетъ твердой почвы, потому что и у нихъ нѣтъ истиннаго, вселенскаго символа вѣры, этого несокрушимаго оплота христіанской истины, на которомъ Церковь Христова стоитъ такъ прочно, что и врата ада не одолѣютъ ея.

2.

НЕЯСНЫЯ СТОРОНЫ

РУССКОЙ НАРОДНОЙ ШКОЛЫ.

(Отвѣтъ г. Истомина на его разборъ моей брошюры: «Задачи русской народной школы»).

Въ началѣ нынѣшняго года я издалъ небольшую брошюру, озаглавленную „Задачи русской народной школы“. Какъ называется самое ея названіе, я старался опредѣлить въ ней, какия цѣли, воспитательныя и учебныя, должна по моему мнѣнію преслѣдовать наша народная школа.

Во 2-й юньской книжкѣ журнала „Вѣра и Разумъ“ брошюра моя была подробно разобрана г. Истоминымъ (стр. 899—936). Осыпая меня похвалами, мною совершенно незаслуженными, приписывая моей брошюрѣ „интересъ несомнѣнный, научный и даже жизненный“, г. Истоминъ въ то же время во многомъ меня оспариваетъ и въ замѣну моихъ взглядовъ предлагаетъ свои собственныя. Наше разногласіе идетъ по мнѣнію г. Истомина столь далеко, что оказывается необходимымъ даже особое заглавіе; въ отличіе отъ моей брошюры статья г. Истомина написана: „Основные задачи нашей народной школы“.

Я, впрочемъ, полагаю, что разница между нашими взглядами заключается не совсѣмъ въ томъ, въ чемъ ее видитъ г. Истоминъ. Нѣкоторыя мои положенія получили въ его статьѣ не совсѣмъ вѣрное толкованіе. Вполнѣ признаю, что вина всецѣло

лежить на мнѣ: мое изложеніе въ брошюрѣ далеко не такъ ясно и полно, какъ это должно было бы быть. Но и за всѣмъ этимъ я полагаю, что г. Истоминъ, введенный первоначально въ заблужденіе мною, въ собственныхъ своихъ выводахъ пришелъ также къ мнѣніямъ ошибочнымъ.

Все это заставляетъ меня взяться за перо для отвѣта моему почтенному критику. Рѣшаясь на это, я не имѣю въ виду самозащиты и принимаю всѣ нападки г. Истомина, какъ вполне заслуженныя, хотя не по существу, а по силѣ. Но разъ я не понять, я долженъ заключить, что моя брошюра не достигла своей цѣли: взгляды, которые я старался провести въ ней, оказываются недостаточно выясненными: слѣд. должно обсудить ихъ еще разъ, не въ видахъ возстановленія моей авторской чести, а для пользы дѣла. Съ другой стороны, для той же пользы дѣла, никакъ не могу оставить положительной части статьи г. Истомина безъ возраженія, ибо рѣшительно не вижу данныхъ думать, чтобы преслѣдованіе тѣхъ задачъ, которыя г. Истоминъ считаетъ „основными“, было благотворно для нашей народной школы.

Г. Истоминъ опровергаетъ меня во многихъ отношеніяхъ. Но изъ всѣхъ пунктовъ несогласія я выбираю для разсмотрѣнія три главныя, на которыхъ собственно все дѣло и зиждется, и которые именно и представляютъ, очевидно, наиболѣе важностей.

Смѣю надѣяться, что поставленное на такую почву возраженіе мое г. Истомину, хотя и довольно запоздалое, можетъ представить нѣкоторый интересъ и для лицъ, незнакомыхъ ни съ моей брошюрой, ни съ ея разборомъ въ „Вѣрѣ и Разумѣ“. Обращаюсь при этомъ къ читателямъ духовнаго журнала, во первыхъ потому, что и г. Истоминъ писалъ въ такомъ же изданіи, а во вторыхъ потому, что русская народная школа есть по существу своему школа духовная, что истинныя ея основы надо искать въ религіи. Кто интересуется вопросами религіи, тому должна быть близка къ сердцу и народная школа. И обратно лишь тотъ можетъ понять ее, чья мысль занята духовными вопросами.

Въ этомъ, долженъ оговориться, мы съ г. Истоминнымъ вполне согласны. Статья моего почтеннаго критика была въ этомъ отношеніи для меня особенно цѣнна и пріятна. Въ ней читатель найдетъ чрезвычайно интересное, подробное и тщательное изслѣдованіе различныхъ взглядовъ на значеніе воспитанія, изслѣ-

дованіе, приводящее къ тому выводу, что лишь христіанскій взглядъ обладаетъ всею нужной широтой и неоспоримостью. Г. Истомина указываетъ прежде всего на тѣ цѣли, которыя ставились воспитанію въ древности; ихъ защищаютъ и нѣкоторые новые писатели, Гоббесъ, Монтескье, Шериданъ, доказывавшіе, что „благо государства должно опредѣлять собой задачи воспитанія“. Теперь этотъ взглядъ оставленъ, но всѣ попытки замѣнить его имѣютъ не болѣе шансовъ на успѣхъ. Г. Истомина разбираетъ педагогическія теоріи философовъ Лейбнице-Вольфганскаго направленія, признававшихъ „цѣлью воспитанія благополучіе“, филантроповъ и послѣдователей Локка, видѣвшихъ ту же цѣль „въ приспособленности къ жизни въ мірѣ“; переходитъ къ Руссо съ его ученіемъ о воспитаніи, какъ приготовленіи къ „жизни согласно съ природой“; упоминаетъ о Кантѣ, указывавшемъ цѣль воспитанія въ „нравственности“ и т. д. Наконецъ онъ говоритъ и о протестантскихъ богословахъ (стр. 902 и слѣд.) По поводу всѣхъ этихъ ученій онъ совершенно справедливо замѣчаетъ, что они не болѣе какъ личныя взгляды ихъ авторовъ и во всякомъ случаѣ никакой реальной обязательности не имѣютъ, Если напр. дѣло воспитанія въ благополучіи, то что такое само это благополучіе? Неужели всѣ обязаны понимать его такъ же, какъ понимали авторы, впервые его выставившіе? Или, если обратиться къ Канту, какое значеніе имѣютъ его нравственные постулаты? Если логическое только, то въ чемъ ихъ непререкаемость? Если же и реальное, то развѣ они „не тѣ же религіозныя начала, хотя и закрытыя философскою мантией“ (стр. 905), а потому затемненныя и неясныя? Но не буду слѣдить подробно за изложеніемъ г. Истомина; отсылаю интересующихся къ его статьѣ. Въ настоящее время для меня существенно то, что въ концѣ концовъ онъ приходитъ къ взгляду, совершенно тождественному съ заключающимся въ моей брошюрѣ, какъ впрочемъ и самъ онъ признаетъ на стр. 909.

Этотъ взглядъ состоитъ въ томъ, что лишь церковь точно и ясно опредѣляетъ намъ цѣль и задачи воспитанія. Нѣтъ нужды, впрочемъ, говорить много о точности, ибо, думаю, никто никогда не пытался доказывать, что христіанскій идеалъ чловѣка страдаетъ какой-либо туманностью или неопредѣленностью. Не говорю, конечно, о тѣхъ, можно смѣло сказать, недобросовѣстныхъ

попыткахъ, когда всесторонность христіанскаго идеала толкуется какъ его внутренняя противорѣчивость. Опреѣленность идеала можетъ—быть вовсе и не есть особое достоинство церковнаго ученія; жизненное правило: „ѣшь, пей, веселись“ также не возбуждаетъ никакихъ сомнѣній. Но дѣло въ томъ, что лишь церковное ученіе обладаетъ всей силой авторитетности. Оно лежитъ такъ сказать внѣ человѣчества и потому не можетъ быть предметомъ личныхъ разногласій. Но оно и выше человѣчества и потому безусловно обязательно. Церковное ученіе не мысль, не логическое развитіе, а реальный, властный фактъ. Христіанскій идеалъ человѣка данъ намъ не для обсужденій, а такъ—сказать въ немедленному исполненію. Выслушавъ голосу церкви, мы хорошо знаемъ, что именно должны мы исполнять, и не менѣе хорошо знаемъ, что мы должны это исполнять. Сдѣлаемъ еще уступку. Можно предположить въ теоріи, въ мысли, хотя и не безъ труда, что чей-нибудь нравственный, положимъ, идеалъ почему-либо оказывается обязательнымъ для другаго или другихъ. Но какъ бы онъ ни былъ обязателенъ, нельзя представить себѣ, чтобы онъ самъ въ себѣ, по существу своему, могъ быть дѣйственъ. Вотъ это-то свойство дѣйствительности и присуще вполнѣ лишь идеалу христіанскому, церковному. Ибо одна изъ сторонъ его требуетъ полнаго подчиненія себя Богу, добровольнаго воспріятія Его благодатной помощи. Слѣд. коль скоро человѣкъ стремится къ осуществленію христіанскаго идеала, онъ черезъ это самое стремленіе получаетъ особую, единственно дѣйственную силу его осуществлять. И обратно. Если человѣкъ не согласенъ напр. съ Кантомъ, то онъ можетъ согласиться съ Локкомъ и стараться исполнить идеалъ послѣдняго, нисколько не потерявъ отъ несогласія съ Кантомъ тѣхъ силъ, которыя нужны для соглашенія съ Локкомъ. Но отвернувшись отъ христіанскаго идеала, человѣкъ этимъ самымъ своимъ актомъ лишаетъ себя главнѣйшихъ условій осуществленія полноты человѣческой жизненной задачи; человѣкъ, несогласный съ какимъ-либо философомъ, остается такимъ же человѣкомъ; но человѣкъ, несогласный съ церковью, несетъ самый реальный, самый фактическій такъ сказать ущербъ въ своемъ духовномъ—умственномъ и нравственномъ,—организмѣ. Вотъ тѣ пункты, въ коихъ мы съ г. Истоминнымъ вполнѣ согласны, и которые имъ такъ талантливо

развиты. Въ концѣ этого отдѣла своей статьи онъ приводитъ длинную цитату изъ моей брошюры и сопровождаетъ ее слѣдующими, слишкомъ для меня лестными словами: „Мы съ намѣреніемъ сдѣлали эту довольно большую выдержку изъ брошюры г. Горбова. Намъ такъ рѣдко приходится встрѣчаться съ подобными дѣльными мыслями въ нашей народной педагогикѣ“ (стр. 909).

Но какъ только отъ воспитанія мы переходимъ къ школѣ и отъ христіанства вообще къ церкви православной, между нами начинается разномысліе.

По тремъ пунктамъ, какъ я сказалъ выше, мы главнымъ образомъ не сходимся. Именно по вопросамъ объ объемѣ школьнаго дѣла и объ отношеніи къ школѣ церкви и прихода.

Но прежде чѣмъ приступить къ разбору положеній моего критика, считаю необходимымъ извиниться передъ г. Истоминымъ. Я сильно опасаюсь, что впаду въ ту же ошибку неточнаго толкованія чужихъ мыслей, въ которую ввель и его. Я не могъ именно уяснить себѣ вполнѣ плана статьи моего критика и потому по мѣстамъ вижу въ ней противорѣчія. Ни минуты не сомнѣваюсь, что они разрѣшаются легко и удовлетворительно, но совершенно не увѣренъ, что тѣ разрѣшенія, которыя нашель я, вполнѣ отвѣчаютъ ходу мыслей г. Истомина.

Такое затрудненіе встрѣтилось мнѣ на первыхъ же порахъ. Я раздѣляю двѣ стороны въ школьной дѣятельности, воспитательную и учебную. Объемъ и задача первой выясняется, по моему мнѣнію, изъ того взгляда на зависимость воспитанія отъ церкви, о коемъ уже была и еще будетъ рѣчь. Что же касается до второй, то я посвящаю значительную часть моей брошюры доказательству слѣдующаго положенія: русская народная школа должна въ учебномъ отношеніи ограничиться лишь сообщеніемъ чисто практическихъ навыковъ—читать, писать и считать. Г. Истоминъ на стр. 900 упоминаетъ объ этомъ моемъ раздѣленіи задачъ школьной дѣятельности и выписываетъ мои слова: „Русская народная школа должна отказаться отъ сообщенія свѣдѣній (разумѣется излишнихъ, замѣчаетъ г. Истоминъ, но къ сожалѣнію не объясняетъ, какія свѣдѣнія по его мнѣнію излишни) и ограничиться укрѣпленіемъ навыковъ при посредствѣ необходимыхъ свѣдѣній, снова добавляетъ г. Истоминъ, (снова

не объясняя, что онъ подъ этими словами подразумѣваетъ)“. Эту цитату изъ моей брошюры онъ сопровождаетъ такими замѣчаніями: „Безъ сомнѣнія, нельзя не согласиться съ этими убѣжденіями нашего педагога. Пока наша народная школа не откажется отъ пустыхъ притязаній быть приготовительнымъ курсомъ общеобразовательныхъ наукъ, пока наши педагоги просвѣтители не перестанутъ смотрѣть на нее, какъ на начальныя ступени, ведущія въ обширный храмъ наукъ: наше школьное дѣло не процвѣтетъ“. Ниже онъ допускаетъ, что стремленіе къ многопредметности и научности можетъ быть имѣть нѣкоторые основаніе въ странахъ демократическихъ. „Но и тамъ это направленіе сказывается печальными послѣдствіями. По замѣчанію даже западныхъ, безпристрастныхъ педагоговъ, въ тотъ день, когда народная школа превратится въ ученую или даже подготовительную къ ней, она, потеряетъ характеристическія особенности народной школы, станетъ орудіемъ партій и неизбежно отдана будетъ самому пагубному верхоглядству“. (стр. 901). Каково же было мое удивленіе, когда на стр. 929 я прочиталъ, что еслибы я постарался выяснитъ себѣ основную точку зрѣнія, то „имѣлъ бы твердое начало для опредѣленія предметовъ, объема и цѣли школьнаго обученія. Мѣру этого обученія я нашелъ бы въ нуждахъ церковно-приходской жизни; а потому не суживалъ бы задачи обученія до minimum'a, не говорилъ бы, что народная школа должна имѣть въ виду лишь сообщеніе навыковъ, однихъ только навыковъ: читать, писать, считать, „чтобы школьникъ (мои слова) могъ пользоваться ими въ практическихъ жизненныхъ отношеніяхъ, могъ прочесть повѣстку, провѣрить окладной листъ, написать письмо, рѣдко болѣе чѣмъ для этого, но однако и не менѣе“. Первою моею мыслью было, не хочетъ ли г. Истоминоу сказать, что кромѣ употребленія грамотности для цѣлей практическихъ, существуетъ ея примѣненіе и къ цѣлямъ воспитательнымъ, и не думаетъ ли онъ, что вмѣстѣ съ излишними свѣдѣніями я исключаю и тѣ познанія въ области духовно-религіозной жизни, которыя также приобрѣтаются грамотностью. Но я сейчасъ же оставилъ эту мысль, какъ оскорбительную для моего критика, ибо не сомнѣваюсь, что онъ прочиталъ на стр. 28 моей брошюры не только выписанныя имъ слова, но и слѣдующія: „О другомъ очевидномъ, но еще болѣе важномъ значеніи грамотности для крестьянъ рѣчь будетъ ниже“.

Затѣмъ онъ несомнѣнно читаетъ и стр. 64, на коей сказано: „Этимъ (изученіемъ Закона Божія, богослужебныхъ книгъ и т. д.) достигается вторая существеннѣйшая цѣль грамотности (первою, какъ читатель помнитъ, было сообщеніе практическихъ навыковъ). Ученикъ, окончившій школу, получаетъ возможность жить полною, сознательною, дѣятельною церковною жизнью и совершенствоваться въ ней“. Слѣдовательно г. Истомина знаетъ, что я отвожу релігіознымъ познаніямъ первое мѣсто.

Я не вижу другаго исхода изъ этого противорѣчія, какъ предположеніе, что тѣ слова г. Истомина, въ коихъ онъ одобряетъ краткость моей программы, какъ сказанныя въ самомъ началѣ статьи—только случайно брошенный мнѣ комплиментъ, а тѣ, гдѣ онъ ее порицаетъ—выраженіе подлинной его мысли. Итакъ, однихъ навыковъ мало; необходимы свѣдѣнія. Но какія?

На стр. 920 статьи г. Истомина сказано, что наша школа „должна быть приходской, т. е. знающей духовныя нужды того или другаго прихода и имѣющею ихъ въ виду при осуществленіе своихъ школьныхъ задачъ. А на стр. 919 г. Истомина находитъ, что учитель долженъ всегда быть руководимъ пастыремъ, ибо „только пастырь призванъ знать духовныя нужды своихъ пасомыхъ“. Какъ не пастырь, я этихъ особыхъ нуждъ разныхъ приходоу не знаю. По той же, вѣроятно, причинѣ молчать о нихъ и г. Истомина. Но какую великую услугу оказалъ бы онъ народной школѣ, еслибы обратился за разъясненіями къ какому нибудь изъ знакомыхъ ему пастырей и потомъ повѣдалъ бы міру, что узналъ. Но пока мы должны бродить съ нимъ въ потемкахъ и ощупью отыскивать, какія свѣдѣнія обязана сообщать ученикамъ наша школа. Напомню только, что въ необходимости практическихъ навыковъ и познаній въ области релігіозныхъ вопросовъ мы оба одинаково убѣждены.

Затрогивая этотъ вопросъ, я однако прежде всего обращаюсь мысленно къ практикѣ; ибо не могу же я по совѣсти увѣрять себя и другихъ, что шестилѣтнія наблюденія и собственныя учительскія занятія въ народной школѣ пропали совершенно даромъ. Вѣдь то, что я видѣлъ въ своей школѣ и у другихъ учителей, между прочимъ у С. А. Рачинскаго ¹⁾, вѣдь я это ви-

¹⁾ Имя этого почтеннаго дѣятеля на поприщѣ народной школы достаточно из-

дѣль же! А видѣль я между прочимъ слѣдующее. Въ народной школѣ занимаются три года, учебныхъ конечно, иными словами три зимы или три полугодія, прерываемыхъ полугодіями же каникулъ. Итанъ въ общей сложности занятій въ народной школѣ 18 мѣсяцевъ. Никакія предписанія, никакіе циркуляры этого срока не увеличатъ. Въ то же время всѣ учебныя усилія должны быть направлены на то, чтобы научить хорошо читать, писать и считать. Могутъ сказать: зачѣмъ учить всему этому хорошо, достаточно было бы и порядочно. Отвѣтъ очень простъ. Если въ школѣ дѣти будутъ писать хорошо или даже очень хорошо, то по выходѣ изъ нея черезъ нѣсколько лѣтъ у нихъ останется только порядочное писанье. А если въ школѣ довести ихъ только до порядочнаго писанья, то послѣ школы они скоро забудутъ всю свою грамоту. Такъ говоритъ практика, и противъ нея спорить нельзя.

Кромѣ названныхъ предметовъ, школа должна удѣлять много времени предметамъ воспитательнымъ, т.-е. всему, что относится

къ нимъ. Но для тѣхъ, кто, не слѣдя за педагогической литературой, не встрѣчалъ его, считаю не лишнимъ сообщить нѣкоторыя біографическія свѣдѣнія. С. А. Рачинскій—докторъ ботаники, бывшій профессоръ Московскаго университета. Оставивъ около 70-таго года кафедру, онъ поселился въ своемъ имѣніи, селѣ Татевѣ, Нѣльскаго у., Смоленской губ. Присматривался къ школѣ, уже существовавшей въ Татевѣ, онъ не могъ не замѣтить ненормальность нашего народнаго образованія. Чтобы доискаться ея причинъ, чтобы найти путь къ его исправленію, онъ не нашелъ другаго способа, какъ самому сдѣлаться учителемъ. Сперва онъ только давалъ уроки, но потомъ образовалъ при своей школѣ общешитіе и самъ поселился въ ней. Вотъ уже 6 лѣтъ онъ живетъ зиму и лѣто окруженный деревенскими ребятишками. Зимой идутъ элементарныя занятія, лѣтомъ притомленіе наиболее способныхъ либо къ учительству, либо въ разныя учебныя заведенія. Въ то же время Сергій Александровичъ основалъ и вызвалъ къ жизни вокругъ себя до 10 школъ и завѣдуетъ ими во всѣхъ подробностяхъ. Личный, ежедневный, до мелочей доходящій опытъ, соединенный съ обширѣйшимъ европейскимъ образованіемъ, философскимъ, литературнымъ, естественно-историческимъ, расширенными предшествующей живнью въ самыхъ разнообразныхъ и самыхъ мыслящихъ кругахъ, все это придаетъ имѣніямъ г. Рачинскаго по школьнымъ дѣламъ особую вѣсность. Свои наблюденія надъ школами онъ изложилъ въ родѣ статей, озаглавленныхъ: «Замѣтки о сельскихъ школахъ», первоначально помѣщенныхъ въ «Руси», а затѣмъ въ 1883 изданныхъ отдѣльно. Статьи эти обратили на себя большое вниманіе, и г. Истоминъ вполне основательно относится къ нимъ съ особымъ уваженіемъ.

до церковной жизни, Закону Божію, богослуженію, славянскому языку, церковному пѣнію.

Я думаю, что этимъ и наполнится все школьное время. Но тѣмъ не менѣе необходимо пересмотрѣть всю запасъ человѣческихъ знаній; можетъ быть среди нихъ окажутся столь существенно необходимыя для народной школы, что надо будетъ подчиниться всякимъ практическимъ неудобствамъ, лишь бы доставить возможность ученикамъ ея пріобрѣсти это сокровище.

Впрочемъ, здѣсь мнѣ придется повторять уже сказанное мною въ брошюрѣ. Считаю только болѣе удобнымъ не обращаться, какъ я тамъ дѣлалъ, къ условіямъ крестьянской жизни и къ характеристикѣ деревенскихъ ребятешекъ. Г. Истомина чрезвычайно сильно укоряетъ меня въ неопозволительной идеализаціи крестьянъ вообще и школьниковъ въ частности (стр. 929 и разсѣи); я постараюсь стать на его чисто теоретическую точку зрѣнія.

Исторія, географія и естественныя науки, вотъ тѣ области знанія, относительно введенія коихъ въ народную школу можетъ быть вопросъ. Полагаю, что г. Истомина того же мнѣнія и не считаетъ возможнымъ говорить напр. о наукахъ камеральныхъ или юридическихъ. Остается еще математика; но тутъ двухъ мнѣній быть не можетъ, и всякій согласится, что чѣмъ въ большемъ объемѣ удастся сообщить ученикамъ математическія свѣдѣнія, тѣмъ лучше.

Начнемъ съ исторіи. Нѣтъ сомнѣнія, что анекдотическій курсъ русской исторіи можетъ быть весьма полезенъ въ народной школѣ. Исторія родной страны—не пустой звукъ; она столь же живая дѣйствительность, какъ и современная жизнь, лишь отстоящая—не въ пространственномъ, а во временномъ отдаленіи. И если каждый человѣкъ способенъ воспламеняться патриотизмомъ, глубже и сильнѣе сознать свое единство съ родиной при повѣствованіяхъ о современныхъ ему событіяхъ изъ жизни его народа, то то же значеніе имѣютъ и повѣствованія о событіяхъ прошедшихъ. Какая разница по впечатлѣнію между разсказомъ о послѣдней войнѣ и о 12-мъ годѣ? Какъ интересъ къ современной жизни поднимаетъ духъ человѣка, выводитъ его изъ тѣсныхъ рамокъ его эгоистической личной жизни, такъ точно и знакомство съ судьбами родной страны разъясняетъ,

углубляетъ, очищаетъ и потому усиливаетъ его патріотизмъ. Вотъ почему и вотъ въ какихъ размѣрахъ и въ какомъ направленіи должна преподаваться въ народной школѣ исторія, понятно, русская. Здѣсь не можетъ быть и рѣчи о какихъ-нибудь законахъ развитія человѣческаго общества, о какомъ-нибудь прагматическомъ объясненіи дѣятельности того или другаго государя, какихъ-нибудь фазисахъ культурнаго прогресса. Русская исторія въ народной школѣ должна быть рядомъ героическихъ, воодушевляющихъ картинъ. Учитель долженъ стремиться не къ тому, чтобы ученики поняли то или другое событіе, а чтобы они его перечувствовали, пережили. Да и о какомъ пониманіи можно тутъ говорить, и даже въ одной ли только народной школѣ? Неужели и въ гимназіи 15—16 лѣтній мальчикъ понимаетъ, когда со всякой бойкостью толкуетъ о мотивахъ, руководившихъ дѣятельностью разныхъ Людовиковъ и Генриховъ? Впрочемъ, не касаюсь средне-учебныхъ заведеній. Въ народной школѣ, повторяю, можетъ быть полезна исторія только анекдотическая и только русская. Да не сочтутъ послѣднюю оговорку излишней: въ министерскихъ двухклассныхъ училищахъ преподается всеобщая исторія по „маленькому Иловайскому“, и я собственными ушами слышалъ повѣствованіе деревенской дѣвчонки о возрожденіи революціи во владычество Наполеона... она долго не могла выговорить: Бонапарта. Всѣ эти мысли высказаны мною на стр. 21 и 22 моей брошюры.

Говорить о географіи очень трудно. Стоитъ отозваться о ней мало-мальски непочтительно, чтобы сейчасъ быть обвиненнымъ въ плагиатъ у Простаковой и Митрофанушки. И тѣмъ не менѣе можно сомнѣваться въ большомъ значеніи этого предмета. Несомнѣнно, что географія въ смыслѣ Карла Риттера и Оскара Пешеля—наука не только интересная, но и философская. Однако, о такой географіи не можетъ быть и рѣчи въ народной школѣ (а пожалуй и въ среднихъ заведеніяхъ). Въ лучшемъ случаѣ, физическая географія есть не что иное, какъ подробное объясненіе географическихъ терминовъ. Мы всѣ ихъ учили—и что же? Оставило это запоминаніе какое-нибудь впечатлѣніе? Просвѣтило наши умы, смягчило наши сердца? Это не риторическіе, а самые искренніе, реальные вопросы. И думаю, что на нихъ можетъ быть только столь же реальный отрицательный отвѣтъ.

Строго проверяя себя, долженъ признаться, что физическая географія стала мнѣ ясной лишь постепенно, по мѣрѣ накопленія собственныхъ впечатлѣній; я лишь тогда понялъ, что такое ледники, когда побывалъ на Альпахъ; картину моря составилъ только на морѣ, и лишь Везувій объяснилъ мнѣ, что такое вулканъ. А то, чего я не видалъ въ дѣйствительности, такъ и осталось для меня пустымъ звукомъ, какъ какіе-нибудь напр. полярные льды или коралловые рифы.

Но, говоря о народной школѣ, надо еще съюзить до послѣдней степени и то, что даетъ гимназія. Думаю, что при этомъ условіи сомнѣнію останется еще меньше мѣста. Тотъ же вопросъ надо поставить и тотъ же отвѣтъ получить и по поводу географіи политической. Десятки, сотни именъ народовъ, странъ и т. д. и т. д.—вѣдь всѣ они такъ и останутся именами, ненужнымъ балластомъ. Мы запоминали отношеніе разныхъ государствъ; но мы понимали его, лишь побывавъ въ нихъ. И любопытно слѣдующее обстоятельство. Жители мѣстъ населенныхъ и обладающихъ хорошими путями сообщенія, особенно желѣзными дорогами, обыкновенно знаютъ очень ограниченное пространство. Сомнѣваюсь, чтобы крестьяне сѣверныхъ уѣздовъ московской губерніи имѣли ясное представленіе объ уѣздахъ южныхъ и обратно (говорю, конечно, о такихъ лицахъ, которыя вообще имѣютъ сношенія съ людьми, а не о сидящихъ въ своихъ норахъ). И въ тоже время я всегда поражался, какія обширныя, относительно, географическія свѣдѣнія имѣютъ жители отдаленныхъ областей. Мнѣ пришлось не мало путешествовать по сѣверу Россіи, и гдѣ нибудь въ Архангельскѣ я слыхалъ подробности и о мурманскомъ берегѣ, и о вологодской губерніи, и объ Онежскомъ озерѣ. Это и значить, что дѣйствительно извозчикъ до всякаго мѣста довезетъ. Я не хочу этимъ сказать, чтобы географія имѣла значеніе только при передвиженіи. Моя мысль иная,—именно, что при извѣстномъ развитіи жизни, при извѣстной быстротѣ сношеній, легкости сообщенія, географическія отношенія теряютъ свой интересъ. Мужикъ не заботится и не можетъ представить, гдѣ Парижъ, ибо никогда никакимъ образомъ не столкнется съ нимъ. Я же слишкомъ легко перешошусь въ Парижъ, и потому для меня становится до нѣкоторой степени безразлично, гдѣ онъ. Мнѣ вовсе не надо ѣхать въ Па-

ржжъ. Мнѣ надо только добраться до вокзала желѣзной дороги и взять билетъ прямого сообщенія. На урокахъ географіи заставляютъ еще запоминать множество цифръ. Называютъ это сообщеніемъ статистическихъ свѣдѣній о торговлѣ, промышленности и т. д. Не знаю, почему этому мнимо-техническому упражненію даютъ такое громкое названіе? Относительно географіи мировой могу только повторить слова брошюры (стр. 21), что „тысячу разъ правъ гр. Толстой, когда говоритъ, что болѣе ясное понятіе имѣеть о мірѣ тотъ мальчишъ, который думаетъ, что земля на трехъ виткахъ стоитъ, чѣмъ тотъ, который повторяетъ за учителемъ, что она вертится вокругъ солнца“.

Но пусть я увлекаюсь. Пусть, дѣйствительно, географія расширяетъ наши познанія о земномъ шарѣ въ той мѣрѣ; какъ это хотять признавать. И все-таки спрошу: достигаютъ ли этого тѣ крохи географіи, которыя можно сообщить въ народной школѣ? Мы получаемъ нѣкоторое представленіе о землѣ, выросши въ географически-образованной средѣ, занимающъ географіей много лѣтъ, часто путешествуя и во всякомъ случаѣ—читая путешествія. Деревенская школа должна сообщать тотъ же, если не по количеству, то по разнообразію матеріалъ въ нѣсколько мѣсяцевъ или даже уроковъ, и притомъ мальчику, который не имѣеть ни малѣйшей подготовки для воспріятія географическихъ свѣдѣній и еще меньше пособій, чтобъ уяснить ихъ себѣ и сберечь. Какъ народный учитель-практикъ, не могу не считать этихъ соображеній рѣшительными противъ введенія географіи въ народную школу.

Въ моей брошюрѣ я довольно подробно рассматриваю естественныя науки, исходя преимущественно отъ условій народной жизни и народной мысли. Не стану повторять этихъ моихъ разсужденій,—памятуя запрещеніе г. Истомина обращаться къ народу (стр. 912). Но чтобы тѣмъ не менѣе объяснить свой взглядъ на практическое значеніе въ народной школѣ естественныхъ наукъ, позволю себѣ предложить г. Истому слѣдующій вопросъ. Моему почтенному критику безъ сомнѣнія извѣстна исторія нашихъ духовныхъ семинарій и быть духовенства. Помнить-ли онъ, какъ въ пятидесятыхъ годахъ преподавали въ духовныхъ семинаріяхъ земледѣіе съ цѣлью распространить между крестьянами усовершенствованные агрономическіе приемы? Если помнить это,

то помнить безъ сомнѣнія и всю печальную и полную неудачу этихъ попытокъ, не только по отношенію къ крестьянству, но даже и въ самомъ духовенствѣ. Нетрудно догадаться, что народная школа еще безсилнѣе въ этомъ случаѣ, чѣмъ духовныя семинаріи.

Какое теоретическое значеніе могутъ имѣть естественныя науки? Онѣ дадутъ существеннѣйшій матеріалъ для выработки міровоззрѣнія, слышимъ мы въ отвѣтъ. Совершенно вѣрно, и хотя и Писаревъ съ компаніей также именно на основаніи естественно-историческихъ данныхъ выработывали свое міровоззрѣніе,—но нельзя дѣлать отвѣтственнымъ матеріалъ за дурное его употребленіе неумѣлыми руками. Признаемъ всю важность естественныхъ наукъ. Но очевидно только, что до народной школы это ихъ значеніе дойти не можетъ. Это, впрочемъ, и не утверждаютъ и выражаются сдержаннѣе. Естественныя науки должны, говорятъ, открыть глаза на окружающій міръ, „заставить дѣтей сознательно къ нему относиться“. Вѣроятно, это значить, что „міровѣдѣніе“ должно показать, впервыхъ, основныя черты фактовъ и явленій, закрытыя для неопытнаго глаза случайными подробностями, и во-вторыхъ—разъяснить силы, дѣйствующія въ жизни природы. Съ полезностью того и другаго можно согласиться, еслибы однако все это было достижимо въ народной школѣ. Не стану повторять подробно примѣровъ, выбранныхъ мною изъ сочиненій обще-признанныхъ авторитетовъ и приведенныхъ въ моей брошюрѣ, ибо здѣсь не мѣсто такимъ частностямъ. Но нетрудно составить себѣ общее понятіе о томъ, что можетъ быть преподано въ народной школѣ изъ естественныхъ наукъ. Берутъ лошадь—и объясняютъ, что она животное позвоночное, живородящее, млекопитающее, однокопытное и т. д. и т. д. Полагаютъ, что этимъ объяснили „типъ“ лошади, будто бы, кстати сказать, онъ кому-нибудь нуженъ, отдѣльно взятый! Но вѣдь это вовсе не такъ. Всѣми этими опредѣленіями мы ничего новаго не сказали мальчику, а дали тѣмъ фактамъ, которые онъ хорошо знаетъ, мудреныя и трудно запоминаемыя названія. Но идутъ дальше. Объясняютъ, что корова—тоже позвоночное и т. д., но не однокопытное, а двукопытное, въ противоположность лошади—жвачное и т. д. животное. Дали еще рядъ мудреныхъ именъ и заставили сравнивать съ прежними

мудреными. Мальчикъ сравнилъ. Ну и что же? Ему, говорятъ, выяснился типъ позвоночнаго и т. д. животнаго, и различіе коровы отъ лошади. Во первыхъ, типъ нисколько не выяснился; мальчикъ, повторю, лишь узналъ, что животное, у котораго, какъ онъ всегда отлично зналъ, есть позвонки, называется позвоночнымъ, и что у нѣкоторыхъ такихъ животныхъ рождаются живыя дѣтеныши, тѣ самые жеребята и телята, которые живутъ въ одной съ нимъ избѣ. Дальше то что же? Но различіе, говорятъ, различіе: вѣдь мальчикъ могъ и не замѣтить, что корова—двухкопытное, а лошадь—однокопытное. Т.-е. собственно онъ не зналъ названія, а разницу—то зналъ. Но даже еслибы и не зналъ, то это рѣшительно ничего не значить, ибо вовсе не эта разница важна, а та, что отъ коровы получаютъ молоко, а на лошадяхъ ѣдятъ. Или и это надо еще сообщать? Или если мальчикъ и этого никогда рядомъ не подумалъ, то значить, что онъ неосознательно относится къ міру? Тоже надо сказать о ботаникѣ. Но, кромѣ фактовъ, сообщаютъ и ихъ объясненіе, объясняютъ силы, дѣйствующія въ природѣ.

Живому организму необходима пища, глубокомысленно объясняетъ учитель, и мальчикъ повторяетъ за нимъ, не догадываясь, что это тоже самое, какъ если сказать, что не ѣвши умрешь съ голоду. Мы поддерживаемъ нашу жизнь дыханіемъ, причѣмъ обмѣниваемъ углекислоту на кислородъ воздуха; следовательно намъ нуженъ воздухъ, имѣющій опредѣленный запасъ кислорода и свободный отъ излишка другихъ газовъ. Это—объясненіе дыханія,—тоже самое, какъ когда говорятъ: „пріотвори дверь-то, а то духъ очень тяжелъ, не продохнешь“. Образование идетъ дальше; мальчикъ узнаетъ неожиданную новость, что растенію нужна влага,—и едва-ли соображаетъ, что это—тоже самое, какъ когда во время засухи служатъ молебны о дождѣ. Закончивъ съ біологическими науками переходятъ къ физическимъ. Вода имѣетъ три вида, твердое, жидкое и жидкообразное, забываетъ ученикъ, переходъ ея изъ одного вида въ другой зависитъ отъ измѣненія температуры. Это должно объяснить ему, что на морозѣ вода замерзаетъ, а на огнѣ кипитъ. Наконецъ, передъ изумленнымъ умственнымъ взоромъ ученика раскрываются еще глубочайшія и неожиданныѣшія тайны; онъ проникаетъ въ глубину сущности силъ природы. Камень падаетъ не оттого,

что тяжелъ, а оттого, что на него дѣйствуетъ сила земнаго притяженія; это уже просто-на-просто значить, что макъ усыпляетъ оттого, что имѣеть снотворную силу!

Да простятъ мнѣ мой ироническій тонъ. Я ни единымъ словомъ не хотѣлъ умалять значеніе и важность естественныхъ наукъ. Моя мысль, которую я и старался объяснить приведенными выше сравненіями, состоитъ въ томъ, что въ элементарномъ объемѣ естественна науки сводятся на передачу отдѣльных всѣмъ хорошо извѣстныхъ фактовъ. Отличіе же такихъ знаній отъ знаній, приобретаемыхъ ежедневнымъ житейскимъ опытомъ, состоитъ въ томъ, что ихъ украшаютъ лоскутками научной терминологіи и обрывками научныхъ теорій. Но отъ этого они не дѣлаются ни болѣе интересными, ни глубже объясненными.

Такимъ образомъ мы кажется исчерпали весь кругъ наукъ, которыя нѣкоторые педагоги считаютъ необходимыми при элементарномъ обученіи. Можно, кажется сказать, что отвѣтъ получился тотъ же, который нѣсколько инымъ путемъ полученъ и въ моей брошюрѣ,—именно что за указаннымъ исключеніемъ анекдотической русской исторіи, нѣтъ повода стремиться къ расширенію программы народной школы. Въ учебномъ отношеніи она должна ограничиться укрѣпленіемъ навыковъ,—читать, писать и считать. Но необходимо одно разъясненіе. Обвиняя меня въ чрезмѣрномъ поклоненіи народнымъ идеаламъ и воззрѣніямъ, г. Истомины говоритъ: „Намъ кажется, что если современный невѣжественный крестьянинъ и скажетъ ему (мнѣ) спасибо (за краткость моей программы), то едва-ли скажетъ это крестьянинъ будущій, болѣе развитой и лучше сознающій свои духовные и жизненные интересы“ (стр. 930). „Могу отвѣтить только словами моей брошюры, почему-то оставленными безъ вниманія г. Истоминымъ. „Противъ этихъ (о необходимости сокращенія программы) выводовъ возможно, однако, такое возраженіе: правильно или нѣтъ, но въ образованномъ обществѣ нельзя обойтись безъ книжныхъ знаній. Возможно, что тоже произойдетъ и въ крестьянской средѣ. Можетъ быть даже въ Германіи это время уже и наступило. Что дѣлать школѣ въ такомъ случаѣ? Не знаю. Школа существуетъ во времени и въ 1887 году имѣеть другія цѣли, чѣмъ какія имѣла въ 1787 г. Чего отъ нея потребуютъ

черезъ 50 или 100 лѣтъ предугадать нельзя. Теперь она должна стремиться къ опредѣленнымъ цѣлямъ. Надо благодарить Бога, что между ними пріобрѣтеніе книжныхъ знаній занимаетъ очень мало мѣста или не занимаетъ вовсе никакого“ (стр. 28).

Г. Истоминонъ, разбирая мои взгляды на учебную сторону школы, касается также и моего мнѣнія относительно порядка въ изученіи русской и славянской грамоты, причѣмъ извиняется въ томъ, что останавливаетъ вниманіе читателя на этомъ спеціальномъ методическомъ вопросѣ. Повторивъ его извиненіе, считаю нужнымъ отвѣтить и на это возраженіе. Г. Истоминонъ предлагаетъ начинать съ славянской азбуки, я—съ русскою. Г. Истоминонъ въ подтвержденіе своей мысли очень подробно и горячо доказываетъ мнѣ необходимость славянскаго языка, т.-е. то, въ чемъ и я весьма убѣжденъ. По моему мнѣнію школа должна доводить учениковъ своихъ до того, „чтобы они читали по-славянски (Псалтирь по покойникамъ, наезмы, часы и т. д.) и понимали съ полна Четьи-Минеи въ подлинникѣ. вмѣстѣ съ тѣмъ они должны узнать хорошо обѣдню и въ главныхъ чертахъ другія службы“ (стр. 64). Надѣюсь, что г. Истоминонъ не можетъ требовать большаго. Прибавлю, что это и достижимо, если начинать съ русскаго языка, такъ говоритъ опытъ,—прошу г. Истомина обратить вниманіе: фактическій, дѣйствительный опытъ С. А. Рачинскаго, на коего и онъ ссылается, мой собственный и многихъ другихъ. Въ тоже время я утверждаю, что за 18 мѣсяцевъ ученія нельзя достигнуть того же, если начинать со славянской азбуки, не говоря уже томъ, что и по русскому языку придется пройти гораздо меньше необходимаго. Но надо понимать, что значитъ начало съ того или другаго языка. Въ первую зиму я занимаюсь только русскимъ. Славянскую книгу даю лишь въ концѣ, и то только, чтобы показать ученикамъ и ихъ родителямъ, какъ легко дается славянская грамота. Если г. Истоминонъ удивится, какъ въ двѣ зимы достигаются такіе результаты, какъ указанные мною, то это именно потому, что въ первую зиму ученики на русскомъ языкѣ достаточно развились и привыкли къ книжнымъ занятіямъ. Отвергая мой планъ, г. Истоминонъ по закону противоположности долженъ желать, чтобы за изученіемъ славянской азбуки слѣдовало чтеніе Псалтири, Часослова и т. д. На основаніи опыта я доказывалъ въ моей бро-

шюръ, что это неудобно, ибо „при этомъ заставляють ученика побѣждать четыре трудности заразъ: трудность механическаго чтенія, трудность пониманія читаемаго вообще, трудность пониманія чужаго языка и трудность пониманія книги, не рассчитанной для дѣтскаго возраста. При томъ лишь начиная съ легкаго русскаго чтенія, можно исполнить все то, что требуется для достиженія собственно русской грамотности“ (стр. 63). Здѣсь я могу только повторить этотъ доводъ, который можно прямо пропустить, какъ дѣлаетъ г. Истоминонъ, но опровергнуть котораго нельзя. И подобно тому, какъ опытъ доказываетъ практичность обыкновеннаго приѣма, такъ тотъ же опытъ доказываетъ всю непригодность приѣма, который, вѣроятно, защищаетъ г. Истоминонъ. Это—опытъ русской старинной „дьяковской“ школы, съ ея многими годами самаго мучительнаго долбленія и съ успѣхами, достигающимися лишь на долю исключительныхъ натуръ. Къ сожалѣнью, теперь эти школы въ модѣ, и возраженія противъ нихъ многіе готовы считать чуть не за признакъ неблагонамѣренности. Но есть и третій способъ: начинать съ славянской азбуки, но по окончаніи ея переходить къ русскому чтенію. Г. Истоминонъ ссылается на С. А. Рачинскаго, якобы рекомендующаго этотъ способъ. Всякое мнѣніе г. Рачинскаго, моего дорогаго учителя въ школьномъ дѣлѣ, непосредственнымъ руководствомъ коего я пользовался нѣсколько лѣтъ, для меня особенно важно и вѣско. Къ сожалѣнью г. Истоминонъ не приводитъ подлинныхъ словъ Рачинскаго, иначе онъ увидаль бы, что въ нихъ заключается нѣчто иное. Вотъ они. Сперва идетъ рѣчь о неудобствѣ метода обученія чтенію—письму. „Но существуетъ видоизмѣненіе этого метода, заслуживающее полнаго вниманія. Заключается оно въ томъ, чтобы начинать обученіе грамотѣ съ совмѣстнаго обученія чтенію и письму на языкѣ церковно-славянскомъ. Совпаденіе славянскаго устава съ печатнымъ начертаніемъ буквъ тутъ дѣлаетъ изъ письма дѣйствительное подспорье чтенію. Самое чтеніе на церковно-славянскомъ языкѣ несравненно легче, чѣмъ на русскомъ, ибо произношеніе вполне соответствуетъ правописанію. Писать уставомъ несравненно легче, чѣмъ писать курсивомъ или рисовать буквы гражданской печати... По этому методу дѣло начинается съ звуковаго разбора и писанія краткихъ самыхъ употребительныхъ молитвъ...

Переходъ отъ церковной азбуки къ гражданской совершается съ поразительной легкостью и быстротой. Этотъ приемъ съ полнымъ успѣхомъ практикуется въ одной изъ школъ нашей волюги. Онъ, повторяю, заслуживаетъ внимательной и дѣятельной разработки. Не слѣдуетъ забывать при этомъ, что славянская грамота составляетъ такую необходимую принадлежность нашей сельской школы, какъ и русская, и что порядокъ, въ которомъ приобрѣтается та или другая, въ сущности безразличенъ (Замѣтки о сельскихъ школахъ, стр. 55 и 56). Итакъ, рѣчь идетъ о легкости обученія письму. Г. Рачинскій доказываетъ, что неудобствъ при обученіи собственно чтенію сперва по-славянски большихъ не будетъ, и что порядокъ обученія грамотѣ безразличенъ. Неужели это доказательство необходимости начинать со славянскаго? Но и г. Рачинскій рекомендуетъ указанный приемъ лишь въ видѣ опыта, нуждающагося въ подробной разработкѣ. Могу добавить, что практиковался онъ вовсе не въ той школѣ, гдѣ занимается самъ Сергій Александровичъ, а лишь въ одной изъ находящихся подъ его руководствомъ, и въ той теперь оставленъ. Теоретической разработки, сколько мнѣ извѣстно, этотъ приемъ не получилъ. Мнѣ попалась только одна азбука, составленная приблизительно по этому плану. Въ ней, послѣ заглавія, напечатаннаго славянскимъ шрифтомъ, слѣдуетъ страница, на коей изображенъ крестъ, а подъ нимъ напечатано: „Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа“. Затѣмъ идетъ листъ съ прекраснымъ хромофотографированнымъ изображеніемъ свв. Кирилла и Меѳодія. Послѣ него другой, на одной страницѣ коего напечатаны прошенія на ектеніи и молитва изъ „Молебнаго пѣнія при началіи ученія отроковъ“, а на другой—два текста: „Не о хлѣбѣ единомъ живъ будетъ человекъ“ и „Ищите прежде царствія Божія и правды его, и вся сія приложатся вамъ“. И только затѣмъ начинается азбука. Разбирается „Боже, спаси мя“. По разложеніи этой молитвы на слога и звуки, идутъ упражненія въ чтеніи изъ изученныхъ буквъ,—славянскимъ шрифтомъ съ удареніями: „мама мон, спасибо, спи, имя, яма, межа“. Не знаю, какъ относится къ такимъ произведеніямъ г. Истомина; по моему мнѣнію это въ лучшемъ случаѣ профанія²⁾.

²⁾ Въ первой книгѣ новаго кievскаго журнала: «Церковно-приходская школа»

Г. Истомина недоумѣваетъ, почему я „съ обученіемъ грамотѣ гражданской прежде славянской соединяю какія-то большія надежды, благо самой церковной школы, усилеи шкельнаго дѣла въ Россіи и удивляюсь, почему защитники церковно-приходской школы „не поражаютъ презрѣнемъ невѣжественное мнѣніе“ о томъ, что непременно надобно учить сперва славянской, а потомъ уже гражданской грамотѣ“ (стр. 935). Могу разъяснить, въ чемъ дѣло. Школа иначе называется училищемъ, мѣстомъ, гдѣ учать, поэтому я, учитель практики, никакъ не могу отказаться отъ мысли, что независимо отъ направленія въ школу должно учить, какъ можно лучше. А практика неопровержимо убѣдила меня, что для успѣховъ въ русскомъ и славянскомъ языкахъ необходимо начинать съ русскаго языка и лишь позднѣе переходить къ славянскому. Съ другой стороны та же практика убѣдила меня, что старинный приемъ обученія по Псалтири и Часослову сравнительно никуда негоденъ. Приемъ же, упоминаемый, но вовсе не рекомендуемый С. А. Рачинскимъ, жалостенъ и можетъ повести къ такимъ страннымъ произведеніямъ, какъ упомянутая мною азбука. Дальше я думаю, что изъ двухъ школъ больше шансовъ на успѣхъ имѣетъ та, въ которой ученье идетъ быстрѣе и лучше, и что если школа съ церковнымъ направленіемъ будетъ очень отставать въ учебномъ отношеніи отъ школы съ направленіемъ такъ-сказать естественно-историческимъ, то она врядъ ли замѣнитъ ее когда-нибудь въ уваженіи крестьянъ. Никакого другаго объясненія нельзя, кажется, дать тому факту, что какъ скоро стали отирываться въ 60-хъ и 70-хъ годахъ земскія школы, то сейчасъ же сократилось число церковно-приходскихъ ³⁾. Поэтому-то вотъ я и считаю, къ вѣщему недоумѣнію г. Истомина, что неприличная назойливость невѣждъ, рѣшающихся называться какими-то представителями русскаго народа—про кого идетъ рѣчь, полагаю, во мнѣ понятно; но въ случаѣ недоразумѣній можно отырыть и имена—и отъ его имени давать совѣты въ школьномъ дѣлѣ, котораго они не понимаютъ,

кромя упомянутой азбуки разбираются еще двѣ. Отзывъ обо всѣхъ трехъ школьнѣ съ монѣ.

³⁾ Далекое не отъ этой причины произошло сокращеніе цер.-прих. школъ, какъ это извѣстно всьлому современнику этого явленія. *Ред.*

да которое едва ли имъ и нужно, что эта назойливость заслуживаетъ самаго полнаго презрѣнія. Но прошу г. Истоминна обратитъ вниманіе на то, что я этихъ господъ вовсе и не опровергаю, вовсе и не касаюсь ихъ рѣчей, адресовъ и разныхъ писаній, ибо считаю это недостойнымъ, и лишь стараюсь доказать ошибочность сколько-нибудь снисходительнаго къ нимъ отношенія. Въ то же время я самъ недоумѣваю, почему тѣ немногія мои замѣчанія о славянскомъ языкѣ, гдѣ я говорю о всей его важности и лишь дѣлаю нѣкоторыя методическія указанія, — замѣчанія, коихъ въ общей сложности наберется едва 2 страницы, почему они показались г. Истомину столь вредными, что понадобилось опровергнуть ихъ на 5 страницахъ? По истинѣ, во всѣхъ разсужденіяхъ о церковно-славянскомъ языкѣ что-то подразумевается, что именно, очень трудно — или слишкомъ легко понять.

Вторая неясная сторона русской народной педагогики есть вопросъ о значеніи научной психологіи. Г. Истоминъ и въ этомъ отношеніи не соглашается со мною; но и тутъ его возраженія не лишены нѣкоторой сбивчивости. На стр. 914 онъ говоритъ: „Но слѣдуетъ ли изъ этого (изъ шаткости и противорѣчивости различныхъ психологическихъ системъ), что наша русская педагогика должна чуждаться научной и должна чуждаться лишь потому, что она основана на нѣмецкой психологіи, т.-е. психологіи Бенеке и Гербарта!“ „Намъ кажется, что г. Горбовъ только тогда имѣлъ бы право вооружиться противъ нѣмецкой психологіи и основанной на ней научной педагогики, когда бы могъ указать намъ другую психологію, разумѣется — русскую, болѣе правильную и болѣе вѣрную; но къ сожалѣнію, онъ этого не дѣлаетъ. Напротивъ, онъ только отвергаетъ всякое значеніе научной психологіи для развитія научной педагогики. По нашему мнѣнію, это уже крайность“. Стр. 915. „Словомъ, онъ (я) забываетъ, что для разумнаго веденія дѣла воспитанія надобно знать человѣка вообще и воспитанника въ частности не только такимъ, какимъ изображаетъ намъ его научная психологія или антропологія, но въ полномъ свѣтѣ божественнаго откровенія, какъ его изображаетъ Слово Божіе, съ его совершенствами и недостатками, съ его паденіемъ и возстановленіемъ, съ его глубокими поврежденіями и благодатными исцѣленіями. Если бы г.

Горбовъ посмотрѣлъ на своего школьника пменно съ этой точки зрѣнія, то—п т. д.“

Итакъ, виновать ли я въ томъ, что отрицаю нѣмецкую педагогику, что есть крайность, или въ томъ, что смотрю на школьника только съ точки зрѣнія научной психологін и забываю объ ученіи о человѣкѣ откровенія? Состоитъ ли моя ошибка въ томъ, что я встаю противъ научной педагогики безъ достаточнаго основанія, ибо хотя связь ея съ психологіей Гербарта и Бенеке и есть основаніе отрицать, но недостаточное? Или въ томъ, что я отрицаю саму эту психологію? Изъ всего этого я вижу только, что г. Истомину неясно отношеніе психологін къ педагогикѣ, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, въ какомъ старался опредѣлить его я въ моей брошюрѣ. А потому считаю необходимымъ снова рассмотретьъ эти вопросы.

Психологія можетъ имѣть двоякое отношеніе къ педагогикѣ. Какъ ученіе о сущности души, она можетъ дать педагогикѣ общее направленіе; какъ ученіе о дѣятельности отдѣльныхъ свойствъ души, она можетъ указать частныя приемы. Ей приписываютъ чрезвычайно важное значеніе въ обоихъ отношеніяхъ, позволительно думать съ одинаково малымъ основаніемъ.

Какъ я доказываю въ моей брошюрѣ, психологія не можетъ быть общимъ основаніемъ педагогики, вслѣдствіе, прежде всего, своей шаткости. Психологическихъ школъ весьма много и часто онѣ различны до противоположности. Это обстоятельство до такой степени очевидно, что не замѣчать его могутъ только сами психологи, изъ коихъ каждый въ своемъ авторскомъ сознаніи справедливости естественно признаетъ другія психологическія школы ошибочными, а свою единственно-истинной, а потому и единственно-существующей. И не только психологическія школы, принадлежащія къ совершенно различнымъ философскимъ направленіямъ, оказываются въ примѣненіи къ педагогикѣ несогласными, къ такому же несогласію приводятъ и системы, относително близкія. Имѣть нужды поэтому повторять за г. Истоминымъ о всей противорѣчивости, какая замѣчается въ опредѣленіяхъ цѣлей воспитанія, данныхъ разными философами. Достаточно будетъ привести его изложеніе педагогическихъ задачъ Бенеке и Гербарта, примѣръ безъ-сомнѣнія особенно убѣдительный и для него самого. Бенеке говоритъ: „воспитаніе (die

Erziehung) имѣетъ главнымъ образомъ въ виду сдѣлать необразованный или малообразованный умъ образованнымъ, а потому имѣетъ дѣло съ внутреннимъ образованіемъ души (т.-е. превращеніемъ потенцирующей души въ дѣйствующую) или съ субъектомъ, съ способностями и силами, составляющими съ самаго перваго начала собственность человѣческой души; обученію же (*dem Unterrichte*) принадлежитъ сообщеніе и усвоеніе объективно-даннаго для цѣлей этого образованія⁴. Такимъ образомъ, по Бенеке, воспитаніе ограничивается образованіемъ субъекта души, развитіемъ ея силъ и способностей. Бенеке хочетъ конструировать душу школьника на основаніи своей опытной психологии и присущихъ душѣ школьника потенциальныхъ силъ. Гербартъ расширяетъ точку зрѣнія Бенеке и требуетъ, чтобы всѣ развитія такимъ образомъ силы и способности души человѣческой подчинены были высшему понятію, понятію нравственности; да и самое понятіе расширяетъ эстетическимъ созерцаніемъ природы. Онъ желаетъ сообщить нравственному расположенію воспитанника стойкость и силу посредствомъ всѣхъ эстетическихъ элементовъ природы. Гербартъ не есть суровый воспитатель чувства долга, а пріятный руководитель къ эстетическому наслажденію, соединенному съ развитіемъ долга въ обширномъ смыслѣ. Отсюда открывается, что Бенеке хочетъ сдѣлать своего воспитанника „человѣкомъ“, отзывчивымъ ко всему богатому содержанію человѣческой жизни. Гербартъ же обращаетъ вниманіе не столько на количество объективно даруемого воспитаннику, на количество сообщаемыхъ фактовъ и впечатлѣній, сколько на ихъ качество, на ихъ эстетическое вліяніе въ дѣлѣ укрѣпленія нравственнаго характера. Такимъ образомъ Бенеке болѣе объективистъ между тѣмъ, какъ Гербартъ субъективистъ. Первый обращаетъ болѣе вниманія на развитіе силъ и способностей души; второй—на свойство, или качество развиваемыхъ такимъ образомъ силъ и способностей. Но тотъ и другой одинаково имѣютъ въ виду развить душу воспитанника и развиваютъ ее на основаніи собственныхъ психологическихъ теорій. Отсюда педагоги—ихъ послѣдователи, расходясь между собой въ частныхъ приѣмахъ воспитанія до взаимнаго отрицанія все же главнымъ правиломъ воспитанія поставляютъ или пробужденіе всѣхъ силъ души воспитанника, т.-е. сообщеніе ему

возможности пользоваться всѣми человѣческими силами (Gebrauch der menschlichen Kräfte) или совершенство этихъ силъ (Vollkommenheit der Kräfte), или развитіе стремленія къ самообразованію, или, наконецъ, достиженіе воспитанникомъ способности самому продолжать свое дальнѣйшее воспитаніе (Selbstbildung „die Erziehung soll den Menschen zu seinem eigenen Erzieher machen“), (стр. 911, 912).

Оставляя въ сторонѣ вопросы, вполнѣ ли это изложеніе разныхъ системъ, особенно системы Гербарта, точно, нельзя однако не признать, что оно достаточно доказываетъ, насколько разнообразны и противорѣчивы могутъ быть различныя психологическія системы и основанныя на нихъ педагогическія теоріи. Г. Истоминонъ старается какъ бы сгладить это обстоятельство. Совершенно напрасно. Именно педагоги - послѣдователи упомянутыхъ имъ философовъ ведутъ теперь войну не на животъ, а на смерть; примѣръ ея г. Истоминонъ можетъ въ полномъ изобиліи встрѣтить во всякомъ вновь выходящемъ нѣмецкомъ учебникѣ педагогики, во всякомъ нѣмецкомъ педагогическомъ журналѣ. Но онъ полагаетъ, что указанные имъ опредѣленія цѣлей воспитанія суть именно такіе общіе конечные выводы, на коихъ могутъ помириться и мирятся педагоги, наиболѣ несогласные между собой въ психологическомъ отношеніи. Нельзя не пожалѣть, что онъ не указалъ, у кого именно онъ заимствовалъ эти опредѣленія. Но развѣ онъ не видитъ, что если они и могутъ быть нейтральной почвой, то только по крайней своей общности и безсодержательности. Объемъ этихъ понятій, дѣйствительно, очень широкъ, потому что чрезвычайно скудно ихъ содержаніе. Что такое возможность пользоваться всѣми человѣческими силами? Какими силами, всѣми безъ исключенія? Въ какомъ направленіи пользоваться? Какъ пользоваться? Тѣ же вопросы возникаютъ и по поводу другихъ указанныхъ г. Истоминонымъ опредѣленій. Впрочемъ, это такъ должно быть и по существу. Психологія въ своемъ весьма законномъ стремленіи стать точной наукой постепенно переходитъ отъ болѣе или менѣе голословныхъ разсужденій о сущности души къ изученію ея отвлеченій и притомъ преимущественно съ ихъ внѣшней, практической стороны. Нѣтъ сомнѣній, или по крайней мѣрѣ есть возможность надѣяться, что съ теченіемъ времени, съ накопленіемъ

такихъ предварительныхъ свѣдѣній она можетъ подняться и до познанія сущности души. Но пока этого нѣтъ, и можетъ быть именно въ преждевременности общихъ выводовъ и состоитъ ошибка многихъ педагоговъ. Въ настоящемъ ея положеніи, психологія изучаетъ душу, такъ-сказать разложенную на составныя ея части, въ отдѣльные моменты ея жизни. Поэтому она пока почти лишь описаніе фактовъ, а у нѣкоторыхъ психологовъ, какъ у Бена, почти лишь ихъ классификація и номенклатура. Все это, однако, не должно выражать ни малѣйшаго неуваженія къ психологіи. Психологи, никоимъ образомъ не теряя права на всѣ достоинства глубокихъ ученыхъ, могутъ ошибаться, противорѣчить другъ другу, измѣнять свои мнѣнія. Въ такой борьбѣ взглядовъ, ученій, системъ и заключается ростъ науки. Только путемъ такой внутренней борьбы и доходитъ наука до непреложныхъ истинъ.

Но эта шаткость выводовъ не даетъ ли права утверждать, что нельзя основывать систему воспитанія на психологіи? Пусть даже, несмотря на всю блѣдность общихъ положеній, какой-нибудь психологъ построилъ законченную систему воспитанія. Но вотъ является другой психологъ, строитъ на новыхъ основаніяхъ новую систему и вполне ясно доказываетъ непригодность старой. Для обоихъ ученыхъ ихъ борьба прежде всего вопросъ теоретическаго интереса, — но для воспитанника? Нельзя ли при- мѣнить сюда пословицу: паны дерутся, а у хлопцевъ чубы трепать?!

Но г. Истоминоу справедливо замѣчаетъ (его подлинныя слова уже были приведены выше), что отрицать значеніе нѣмецкой психологіи можно только, если имѣешь чѣмъ замѣнить эту послѣднюю.

Г. Истоминоу требуетъ, чтобы я представилъ ему „другую психологію, разумѣется, русскую, болѣе правильную и болѣе вѣрную“, и сожалѣетъ, что я этого не дѣлаю. Очевидно г. Истомину, когда онъ говоритъ о русской психологіи, угодно шутить. Дѣйствительно, ни о какой русской психологіи я не упоминаю, во-первыхъ потому, что такой нѣтъ, а во-вторыхъ потому, что ищу основаній для педагогики въ психологіи христіанской.

Выше было указано, что только Церковь даетъ ясную, опредѣленную и обязательную цѣль воспитанія. Она же даетъ и неоспоримое ученіе о душѣ.

Исходная точка церковнаго ученія о душѣ есть признаніе ея двойственности. Съ одной стороны „душа вдохнута Богомъ, въ ней образъ и подобіе Божіи“ (Зад. рус. нар. шк. 59). Съ другой же—вслѣдствіе грѣхопаденія Адама душа полна зла и расположенія ко злу. Но это не значить, чтобы однѣми своими сторонами душа стремилась къ Богу, а другими держалась земли. Нѣтъ, въ ней рядомъ живутъ два противоположныхъ стремленія: къ мудрости истинной и божественной съ одной стороны, къ мудрости ложной и человѣческой—съ другой, къ жизни нравственной и рядомъ—къ безнравственной. Не одни качества души борются съ другими ея качествами, а вся она, въ своемъ цѣломъ, борется съ самой собой. Она раздѣлена не по отдѣльнымъ свойствамъ, хорошимъ и дурнымъ, а всѣ ея свойства имѣютъ два стремленія, хорошее къ небу, и дурное къ землѣ. „Богда хочу дѣлать доброе, прилежитъ мнѣ злое. Ибо по внутреннему человѣку нахожу удовольствіе въ законѣ Божіемъ; но въ членахъ моихъ вижу иной законъ, противоборствующій закону ума моего и дѣлающій меня плѣнникомъ закона грѣхонаго, находящагося въ членахъ моихъ. Итакъ, тотъ же самый и умомъ моимъ служу закону Божію, а плотію—закону грѣха“ (Римл. VII. 21—23, 25).

Отсюда и открывается задача душевной жизни. Душа должна вернуться къ своему истинному, не затемненному грѣхомъ состоянію. Но полноты своей сущности она достигаетъ не отдѣльнымъ развитіемъ отдѣльныхъ качествъ своихъ, а очищеніемъ всего своего организма, тѣмъ что, отменяя земное, она возвышается до все большаго очищенія, до все большаго уподобленія своему Первообразу. Она не можетъ развиваться нравственно, не развиваясь умственно, и обратно: по мѣрѣ увеличенія ея мудрости становится чище и ея нравственность. Ибо и въ томъ, и въ другомъ случаѣ она борется не съ недостатками отдѣльныхъ своихъ качествъ, а съ тою мглою грѣха, которая облетаетъ всю ее, всей ей мѣшаетъ нравственно развиваться и жить. Въ этомъ освѣщеніи и надо понимать слова моей брошюры (стр. 61): „Научная педагогика обращаетъ вниманіе преимущественно на умственное развитіе; христіанская педагогика, считая вѣнцомъ человѣческаго знанія христіанскую мудрость (о которой ап. Павелъ говоритъ во 2-й главѣ перваго посланія

къ Корпнѣямъ), неотдѣлимую отъ христіанской жизни, приписываетъ главное значеніе нравственному воспитанію⁴. Эта полнота развитія не есть идеальная цѣль, какую только можетъ представить научная психологія, а вполнѣ реальная необходимость, не желательная форма жизни, а безусловно-необходимое ея условіе,—подобно тому, какъ въ физическомъ тѣлѣ не только пріятно имѣть всѣ отправления организма правильными, но безъ этой правильности нельзя жить.

Продолжаю выписки изъ моей брошюры.

„Надо говорить ясно и опредѣленно. Психологія, которая идетъ дальше наружныхъ проявленій душевной дѣятельности, не есть психологія общечеловѣческая. Она различна для христіанъ и не христіанъ. И это потому, что крещеніе и мѣропомазаніе не обряды, а дѣйствительныя таинства. Въ крещеніи человѣкъ получаетъ прощеніе въ прародительскомъ грѣхѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ свободу идти по пути зла или по пути добра. Но только свободу, ибо расположеніе ко злу остается въ душѣ и послѣ крещенія. Затѣмъ, въ мѣропомазаніи человѣкъ получаетъ дары Духа Святаго, которые и дають ему силу бороться съ присущимъ ему зломъ (или расположеніемъ ко злу) и которыхъ, слѣдовательно, человѣкъ немѣропомазанный не имѣетъ. Эти дары обнимають, какъ извѣстно, всю духовную жизнь, и умственную и нравственную“ (стр. 59).

Не имѣя въ виду строить цѣлую педагогическую систему, а желая лишь указать основанія, на коихъ она, по моему мнѣнію, должна быть построена, ограничиваюсь приведенными соображеніями.

Но психологія имѣетъ и частное отношеніе къ обученію. Изучая частности душевной жизни, она можетъ объяснить условія, при коихъ дѣйствуютъ различныя силы души и тѣмъ показать, какъ съ этими силами надо обращаться. Въ этомъ отношеніи научная психологія имѣетъ немалое значеніе, хотя меньшее чѣмъ ей приписываютъ. Всѣ ея выводы о дѣятельности отдѣльныхъ силъ души суть въ сущности результаты элементарной индукціи, перваго отвлеченія отъ наблюденныхъ фактовъ. Слѣдовательно стремясь дать указанія, какъ относиться къ этимъ фактамъ, она немедленно возвращается къ своему источнику, стремясь объяснить явленія, она ихъ же и повторяетъ. До из-

вѣстной степени всѣ выводы психологіи, касающіеся элементарныхъ проявленій душевной дѣятельности, суть трузимы, общеизвѣстныя истины.

Примѣры не трудно привести массами. Читаю § „о слѣдахъ ощущеній“ изъ „Учебника Педагогика“ г. Докучаева и на третьей страницѣ этого параграфа нахожу такое правило. „Въ виду указаннаго психологическаго факта преподавателю слѣдуетъ обратить серьезное вниманіе на повторительный элементъ въ преподаваніи. Повтореніе впечатлѣній есть одно изъ самыхъ вѣрныхъ средствъ для успленія слѣдовъ ощущеній“ (стр. 52). Иначе это можно выразить такъ: не повторяя чего-нибудь, нельзя хорошо этого узнать; отсюда правило: чтобы узнать что-нибудь хорошо, надо это нѣсколько разъ повторить. Въ очеркѣ главнѣйшихъ практическихъ положеній педагогика, дидактики и методики г. Рощина объяснено происхожденіе понятій изъ представленій (стр. 26) и дается совѣтъ заботиться объ этомъ процессѣ. „Еслибы, говорится далѣе, въ ребенкѣ, незамѣтнымъ для воспитателя образомъ, возникли представленія о такихъ предметахъ, присутствіе которыхъ въ душѣ ребенка могло бы вредно отозваться на его развитіи и потому не желательно, то воспитатель долженъ стараться парализировать вліяніе такихъ представленій на ребенка, устраняя возможность возобновленія и повторенія ихъ и, слѣдовательно, препятствуя превращенію ихъ въ понятія, черезъ это ослабится ихъ вліяніе на душу ребенка и даже совершенно уничтожится“. Это значитъ: мы думаемъ о томъ, что мы видѣли, о чемъ мы слышали и т. д.; если эти предметы дурны, то наши мысли будутъ дурны; слѣдовательно, чтобы онѣ не были такими, надо намъ избѣгать дурныхъ предметовъ.

Но такъ бываетъ, если „психологическій фактъ“ такъ простъ, что не допускаетъ разныхъ толкованій. Какъ скоро онъ нѣсколько сложнѣе, т.-е. отвлеченіе идетъ дальше элементарной индукціи, вся точность психологіи ни чему не помогаетъ. Наблюди, что мысль идетъ отвлекаясь отъ впечатлѣній. И вотъ создали знаменитое дидактическое правило—но какое? Оно выражается очень различно. И „отъ близкаго къ далекому“ (на этомъ основаніи Песталоцци на урокахъ нагляднаго обученія начиналъ съ человѣческаго тѣла; чего же еще ближе?) и „отъ частнаго

къ общему“ и „отъ конкретнаго къ абстрактному“. Разительнымъ примѣромъ такой шаткости служить знаменитый методъ преподаванія ариѳметики Грубе. Онъ весь основанъ на психологическомъ законѣ образованія понятій изъ наглядныхъ впечатлѣній. Но въ послѣднее время нашли, что оно вовсе на немъ не основано. Грубе исходитъ изъ изученія „числа“, находи, что число есть то конкретное данное, которое вполне доступно наглядному изученію и отъ котораго должно дѣлать отвлеченія. Г. Гольденбергъ, исходящій въ своемъ курсѣ ариѳметики отъ счисленія, прямо говоритъ, что „такое (т.-е. сдѣланное Грубе) утвержденіе совершенно произвольное и стоитъ въ полномъ противорѣчій съ выводами современной психологіи“ (стр. V). Такого же взгляда на систему Грубе держатся и другіе новѣйшіе авторы по ариѳметикѣ, гг. Егоровъ, Мартыновъ, Шохоръ-Троцкій.

Итакъ, психологія въ примѣненіи къ частностямъ обученія даетъ твердыя указанія лишь тамъ, гдѣ они и безъ того понятны, изъ самой простой ежедневной практики. Въ болѣе сложныхъ же случаяхъ правила, ею предлагаемыя, далеко не безспорны. Сопоставляя же это съ предыдущимъ, можно сказать: христіанская психологія въ общихъ вопросахъ воспитанія,—и практика въ частныхъ приѣмахъ обученія — вотъ основанія педагогикѣ. Роль научной психологіи при этомъ уменьшается, но не уничтожается. Ея развитіе несомнѣнно вліяетъ на развитіе частныхъ педагогическихъ приѣмовъ, но никакъ не на отдѣльныхъ ея правилахъ они строятся. Учителю практику пріятно найти подтвержденіе своихъ приѣмовъ въ наблюденіяхъ лицъ, непосредственно не имѣвшихъ дѣла съ воспитаніемъ, но это есть удовольствіе, не болѣе, и педагогъ не обязанъ отказываться въ угоду психологу отъ приѣмовъ, подсказанныхъ ему практикой. Въ такомъ именно духѣ была разобрана бар. Корфомъ книга о воспитаніи Бэна.

Несогласіе съ этимъ взглядомъ имѣетъ нѣкоторыя практическія неудобства. Вопервыхъ, при неосторожномъ употребленіи психологическихъ теорій возможно и въ педагогикѣ впасть въ увлеченія, примѣромъ сего могутъ служить хотя бы тѣ же Гербартъ и Грубе. Во вторыхъ, въ болѣе мелкихъ размѣрахъ, то же можетъ случиться и съ отдѣльными учителями,—я говорю,

напр. о воспитанникахъ учительскихъ семинарій; сплошь да рядомъ ослѣпленные блескомъ иностранныхъ терминовъ, они теряютъ всякую впечатлительность къ тому, что у нихъ передъ глазами. Разъ при мнѣ одинъ такой учитель въ декабрѣ мѣсяцѣ цѣлый часъ разбиралъ въ группѣ задачу „въ предѣлахъ 6“. Ребята сидѣли чуть не полумертвые отъ тоски. „Зачѣмъ вы такъ долго останавливаетесь на одномъ и томъ же?“ полюбопытствовалъ я. „Каждую задачу надо разобрать сперва аналитически, а потомъ синтетически“.

Остается третья неясная сторона русской народной школы, можетъ быть слишкомъ ясная для г. Истомина. Какъ относится школа къ церкви?

Г. Истоминъ недоволенъ моимъ взглядомъ на дѣло.

Этотъ послѣдній состоитъ въ слѣдующемъ.

Выше уже было достаточно разъяснено, гдѣ школа, какъ воспитательное заведеніе, должна искать цѣли воспитанія и вѣрнаго взгляда на душу, какъ предметъ воспитанія. Само собой вытекаетъ отсюда, и какія она должна употреблять средства. Позволю себѣ повторить мои слова: „Русская народная школа, какъ школа православная, должна ввести своихъ учениковъ въ церковную жизнь. Въ учебномъ отношеніи она должна потому, насколько возможно, объяснить имъ церковныя постановленія, раскрыть ихъ смыслъ, чтобы ученики въ дальнѣйшей своей жизни знали, что заключается въ этихъ постановленіяхъ, какую пользу должно изъ нихъ извлекать... Но это не все“. Усиленіе программы Закона Божія, славянскаго языка, церковнаго пѣнія, все это только видимые признаки православной школы. Они несомнѣнно важны, но еще важнѣе духъ. „Церковная жизнь не есть что-то такое, что можетъ пригодиться только въ случаѣ нужды. Она беретъ человѣка съ самаго рожденія и не покидаетъ его ни на минуту. Связь школы съ церковью, повтому, не есть связь такъ-сказать только учебная; это связь органическая, жизненная. Школа не готовитъ своихъ питомцевъ къ жизни въ церкви средствами, лежащими внѣ этой жизни, а сама живетъ въ церкви. Держась того взгляда православной церкви на душу, который изложенъ выше, православная школа должна помнить, что церковная жизнь есть необходимое, существенное условіе ея собственныхъ успѣховъ. Поясню примѣромъ. Каждый школь-

ный день по общепринятому обычаю начинается молитвою. Учителя часто говорятъ при этомъ: мы этимъ причасемъ дѣтей начинать молитвой каждое дѣло. Это невѣрно. Нѣтъ, православный учитель сейчасъ, сію минуту начинаетъ молитвою предстоящіе уроки, онъ участвуетъ въ общей молитвѣ не наружно, а внутренно; онъ заботится, молясь съ учениками, не о будущихъ пріемахъ ихъ въ жизни, а о тѣхъ урокахъ диктанта и чистописанія, которые начнутся, какъ только пробьютъ школьныя часы. Определить обязанности школы въ этомъ отношеніи можно коротко: учитель и ученикъ исполняютъ все, чего требуетъ церковь, постытятся, присутствуютъ при богослуженіи, по мѣрѣ силъ участвуютъ въ немъ какъ чтеніемъ, такъ особенно пѣніемъ, во всѣхъ важныхъ школьныхъ происшествіяхъ прибѣгаютъ къ церкви и т. д. и т. д. Вообще, я не вхожу въ подробности. Всякій учитель, согласный съ изложенными взглядами, легко найдетъ средства укрѣпить и оживить связь школы съ церковью... Почти излишне добавлять, что русская народная школа можетъ существовать только подъ руководствомъ учителя, искренно вѣрующаго и преданнаго православной церкви. Какъ странно было бы видѣть священника невѣрующаго и не желающаго исполнять церковныя постановленія, такъ точно странно должно бы видѣть такого учителя. Умѣнье—существенное качество учителя; строгое православіе столь же существенное его качество“ (Зад. рус. нар. шк. стр. 63—(5).

Въ результатъ такого школьнаго воспитанія я ожидаю, что „ученикъ, окончившій школу, получить возможность жить полною, сознательною, дѣятельною церковною жизнью и совершенствоваться въ ней“ (стр. 67).

Когда я писалъ все это, то былъ твердо увѣренъ, что пишу не общее благочестивое мѣсто. Во первыхъ, такая церковная школа, не по буквѣ программы, а по духу своей жизни, не *prim desiderium*. Такія школы существуютъ, я ихъ видѣлъ, жилъ и работалъ въ нихъ, и не мѣсяцъ, и не годъ; это школы С. А. Рачинскаго. А во-вторыхъ, если кому-нибудь этотъ частный примѣръ не можетъ служить доказательствомъ, то неужели кто скажетъ, что представленіе о частной русской семьѣ, живущей церковной жизнью, есть неосуществимый идеалъ? Развѣ не было такихъ семей у насъ въ старину? Развѣ нѣтъ ихъ и въ наше

время? И развѣ, входя въ такую семью, вы не видите, что на всемъ строѣ лежитъ отпечатокъ именно такой христіанской жизни въ духѣ православной церкви? Вотъ къ идеалу такой-то семьи и должна, по моему мнѣнію, стремиться и подходитъ русская народная православная школа, и не только должна, но и можетъ.

Но г. Истомина не доволенъ моимъ планомъ, находя, что я—недостаточно связываю школу съ церковью. Такъ напр. онъ говоритъ, что „еслибы я могъ согласиться съ нимъ, еслибы призналъ, что народная школа должна быть только ступенью въ дѣлѣ церковно-религіознаго воспитанія народа“ и т. д. (стр. 929); слѣдовательно, онъ думаетъ, что я этого не признаю. Недоволенъ онъ также и результатами, ожидаемыми мною отъ школы, полагая, что „главною задачею школьнаго дѣла я ставлю нѣмецкое *Selbstbildung und Selbsterziehung*“ (стр. 916).

Это обвиненіе до того не соотвѣтствуетъ мыслямъ моимъ, достаточно выясненнымъ въ сдѣланныхъ мною выдержкахъ изъ моей брошюры, что невольно заставляетъ подозрѣвать какое-то недоразумѣніе. И мнѣ кажется, что мнѣ удалось найти, въ чемъ оно состоитъ: г. Истомина высказываетъ противъ меня обвиненіе, которое собственно надо направить противъ него самого.

Онъ находитъ именно, что я „хочу опредѣлить не церковную и не церковно-приходскую школу, а *народную*“ (стр. 909). Въ другомъ мѣстѣ: „Очевидно г. Горбовъ идеализируетъ нашъ народъ, его идеалы, его семью. Это очень патріотично. Но примѣнимо-ли это, по крайней мѣрѣ вполнѣ, къ нашей народной школѣ?“ (стр. 918). Еслибы я былъ послѣдователемъ, то „имѣлъ бы твердую почву подъ собою и не выставлялъ бы народной жизни и народной семьи мѣриломъ или закономъ для нашей народной школы“ (стр. 925) и т. п. Кромѣ того, я также напрасно идеализирую школьника, приписывая ему жажду знаній, огромное трудолюбіе, известную степень развитія при поступленіи въ школу. Г. Истомина даже опасается, не шучу-ли я, говоря, что не учитель долженъ внушать ученикамъ прилежаніе, а обратно, самъ у нихъ учиться ему (стр. 927, 928). Нѣтъ, не шучу! И вообще я можетъ-быть когда нибудь измѣню свои взгляды; но моихъ деревенскихъ школьниковъ никому не уступлю! Не одинъ годъ я съ ними вожусь, не одну сотню ихъ знаю, подолгу жилъ съ цѣлою толпою ребятъ въ одной избѣ, можно было бы излѣчиться отъ

излишней идеализаціи! Но чѣмъ больше я ихъ узнаю, тѣмъ больше удивляюсь имъ. Но я не буду останавливаться. Это—слишкомъ близкій, слишкомъ дорогой для меня предметъ, и я боюсь не быть достаточно краткимъ. Я слишкомъ благодаренъ имъ, этимъ деревенскимъ ребятишкамъ. Они показали мнѣ, что значить работать—работать бодро, весело, ясно, съ утра до вечера, не покладая рукъ. Они показали мнѣ что значить жить съ людьми, во взаимной помощи, во взаимной любви. Они показали мнѣ, что значить быть чистыми во всѣхъ мысляхъ, поступкахъ словахъ! Мнѣ странно обвиненіе въ идеализаціи; я вѣдь указывалъ въ моей брошюрѣ факты, называлъ имена. Но пусть прочтеть г. Истомина 2-ю главу изъ „Замѣтокъ о сельскихъ школахъ“ Рачинскаго.

Но, впрочемъ, особенно вредна, по мнѣнію г. Истомина, идеализація не школьникова, а народа. Не знаю, однако, въ чемъ онъ ее у меня видитъ. Я стараюсь разъяснить, что крестьянинъ имѣетъ довольно обширный умственный кругозоръ, хотя и не совпадающій съ нашимъ, и что отыскивая объемъ учебной программы школы, надо имѣть въ виду нужды и потребности крестьянской жизни, а не нашихъ умственныхъ привычекъ; г. Истоминъ думаетъ, что я этимъ ошибочно суживаю до minimum'a учебную задачу школы потому только, что поднижаю ее „перемѣнчивымъ идеаламъ народа“ (стр. 929). Въ другомъ мѣстѣ я доказываю, что нельзя относиться къ народу свысока, какъ дѣлаетъ напр. г. Бунаковъ, считающій, что мужикъ живетъ животной жизнью и что поэтому школа должна преслѣдовать свои идеалы, хотя бы и не соответствующіе идеаламъ народа; г. Истоминъ желаетъ, чтобы я соглашался съ г. Бунаковымъ, для того только, чтобы не впадать въ идеализацію мужика, хотя ему, конечно, извѣстно, что названный педагогъ — одинъ изъ крайнихъ ревнителей школъ, построенныхъ по нѣмецкому образцу, съ обширною учебною программой и естественной исторіей (стр. 926).

Но въ чемъ же г. Истоминъ видитъ эти преступные идеалы народа, и какъ по его мнѣнію, объясняю себя ихъ я? Къ сожалѣнію, онъ ни единымъ словомъ не разъясняетъ этихъ недомыслий. А что они естественно могутъ и должны возникнуть, слѣдуетъ изъ того, что въ первомъ изъ приведенныхъ случаевъ

я говорю не объ идеалахъ, а о фактическихъ условіяхъ жизни крестьянской; относительно же тѣхъ идеаловъ народа, которые должно беречь, выражаюсь весьма опредѣленно, именно: „Задача русской школы вызвана тѣмъ, что она дѣйствуетъ среди русскаго народа, который есть народъ православный. Поэтому она должна быть православной, т.-е. церковной школой. Забыть это не значитъ просто не воспользоваться кое какими средствами; принять пѣликомъ нѣмецкую педагогику можно не иначе, какъ измѣнивъ православію и сдѣлавшись протестантомъ“ (Зад. рус. нар. шк., 58).

Съ такимъ взглядомъ г. Истомина не согласенъ; онъ пишетъ: „Нашъ народъ есть народъ православный, это правда. Но потому ли онъ православный, что изъ себя самого самостоятельно вырабатываетъ идеалы, согласные съ идеалами православной церкви, или потому, что его жизнь течетъ подъ непосредственнымъ вліяніемъ и воздѣйствіемъ православнаго духовенства? Прекратите или даже ослабьте вліяніе духовенства; дайте перевѣсъ идеаламъ собственно народнымъ надъ идеалами церкви.— и можете-ли вы поручиться, что нашъ народъ останется православнымъ? Мы дали бы отрицательный отвѣтъ“ (стр. 919). Конечно, народъ, который продолжаетъ исповѣдывать православную вѣру только пока находится подъ вліяніемъ и воздѣйствіемъ (что значитъ, кажется, давленіемъ) духовенства—такой народъ не есть православный, а лицемерный. Съ идеалами такого народа, конечно, должно всячески бороться. Но и это отрицательное опредѣленіе не объясняетъ, однако, въ чемъ же собственно состоятъ эти таинственные и вредоносные идеалы? Этому вопросу такъ и суждено остаться открытымъ. Кстати можно только замѣтить, что мрачный взглядъ г. Истомина на нашъ народъ не раздѣляется безусловно всѣми. Вотъ, что было, напр. разъ сказано *) студентамъ кіевской духовной академіи: „Не присоединяйте къ своему образованію ту опасную гордость, то презрѣніе, съ которымъ, къ сожалѣнію, молодые священники иногда относятся къ народу, учатъ и назидаютъ его... Намъ, съ нашею вѣрою и знаніями, безъ вѣры народа пришлось бы пропасть,

*) К. Ц. Побѣдоносцевымъ.

затеряться... Ибо по истинѣ великъ у народа запасъ вѣры.. Волна вѣры народной, она поднимаетъ насъ!“

Итакъ, обвинивъ меня въ идеализаціи народа, г. Истоминонъ, однако, не доказалъ своего обвиненія. Но самъ онъ, повторяю, впадаетъ въ ошибку идеализаціи,—конечно, не народа. Слѣдующія выписки объяснятъ намъ, въ чемъ дѣло.

„Наша народная школа... должна быть церковною, должна составлять одну изъ воспитательныхъ ступеней церковной жизни и должна находиться непосредственно въ вѣдѣніи и ближайшемъ руководствѣ православнаго духовенства“ (стр. 909).

„Г. Горбовъ говоритъ, что въ народной школѣ учитель непременно долженъ быть православнымъ. Требованіе разумное. Но еще лучше было бы, еслибы этотъ православный учитель пользовался въ своей дѣятельности указаніемъ, руководствомъ и направленіемъ своего духовнаго пастыря, въ приходѣ котораго живетъ и дѣйствуетъ школа“ (стр. 919).

„Словомъ, наша народная школа должна быть не только воспитательною, но истинно христіанскою, и не только христіанскою, но именно церковною и даже приходскою (курсивъ подлинника), т.-е. знающею нужды того или другаго прихода и имѣющею ихъ въ виду при осуществленіи своихъ школьныхъ задачъ“ (стр. 920).

„Наша народная школа... должна быть одною изъ ступеней церковнаго воспитанія народа; итакъ, духовенство должно быть этимъ воспитателемъ, или по крайней мѣрѣ, подъ его непосредственнымъ руководствомъ и направленіемъ должно идти воспитаніе“ (стр. 923).

Итакъ, вотъ въ чемъ дѣло. Когда г. Истоминонъ говорилъ, какъ было указано выше, что я недостаточно связываю школу съ церковью, то онъ подразумѣвалъ подъ этимъ, что я не говорю о приходѣ. По его мнѣнію, школа не тогда будетъ церковной, когда будетъ находиться подъ руководствомъ лица, наиболее преданнаго церкви, а тогда только, когда ей будетъ завѣдывать священникъ—мнѣ бы очень хотѣлось добавить: независимо отъ того, каковъ онъ. Но вотъ тутъ то и является идеализаціа, допущенная г. Истоминономъ. Онъ именно думаетъ объ идеальномъ священникѣ. Въ моей брошюрѣ задается вопросъ: изъ двухъ школъ, церковной, но плохой въ учебномъ отношеніи, и не церковной,

но отличной по успѣхамъ, куда отдасть крестьянинъ своего сына? Г. Истоминъ увѣряетъ, что въ церковную, ибо непременно будетъ руководиться желаніемъ „поставить своего мальчика подъ доброе развивающее вліаніе приходскаго своего батюшки съ увѣренностью, что батюшка окажетъ на него наилучшее вліаніе въ дѣлѣ первоначальнаго вго воспитанія“ (стр. 931). Очевидно, г. Истоминъ рисуетъ картину идеальнаго прихода, со школой, процвѣтающей подъ руководствомъ и любвеобильнымъ попеченіемъ пастыря, который изучилъ не только нужды своей паствы, но и школьное дѣло, который готовъ каждую минуту положить душу свою за овцы своя, который бодро и неусыпно стоитъ на стражѣ своего духовнаго стада отъ мысленныхъ волковъ... О, какъ это хорошо! Кто не желалъ бы видѣть такую школу, такой приходъ, такого пастыря?!...

Но отъ идеала до дѣйствительности всегда далеко. Какъ же совершаетъ г. Истоминъ этотъ переходъ?

Въ его статьѣ есть нѣсколько мѣстъ, наводящихъ на чрезвычайно странныя предположенія.

Такъ, на стр. 919 мы читаемъ: „Только пастырь призванъ знать духовныя нужды своихъ пасомыхъ; только онъ знаетъ опасности, которыя угрожаютъ имъ, и благоприятныя условія, при которыхъ они могутъ быть безопасны; а потому только онъ долженъ быть руководителемъ народной школы. Православіе не есть только совокупность тѣхъ или другихъ катехизическихъ формулъ, а есть совокупность божественныхъ идей, примѣняемыхъ къ разнообразнымъ нуждамъ вѣрующихъ. Не должно ли это примѣненіе находиться въ ближайшемъ вѣдѣніи духовенства? То же самое надобно сказать и о нравственномъ развитіи православныхъ—какъ въ общественной жизни, такъ и въ школѣ“.

А задача школьнаго воспитанія опредѣляется у г. Истомина такъ: „По нашему мнѣнію, хорошо уже и то, если школа разовьетъ въ школьникѣ сознательную потребность дальнѣйшаго воспитанія и сдѣлаетъ его способнымъ къ дальнѣйшему пастырскому руководству въ дѣлѣ этого воспитанія“ (стр. 916).

Очевидно, что если кто-нибудь искренно преданъ церкви, то онъ охотнѣе всего будетъ пользоваться и искать совѣтовъ священника, предполагая, что этотъ послѣдній окажется человѣкомъ

достойнымъ. Но г. Истоминъ требуетъ, чтобы школа сдѣлала своихъ питомцевъ „способными къ пастырскому руководству“— не пастырей способными руководить, а пасомыхъ способными руководиться. Тутъ нѣчто болѣе преданности церкви. И все недоумѣніе разрѣшается, если припомнить, что „только пастырь“; „только онъ знаетъ опасности“ и т. д.,—что „примѣненіе божественныхъ идей къ жизни должно народиться подъ вѣдѣніемъ духовенства“. Да, къ подчиненію такому руководству надо сдѣлаться способнымъ; надо твердо убѣдиться въ своемъ полнѣйшемъ и всяческомъ невѣжествѣ и во всевѣдѣніи и непогрѣшимости руководителей. Такъ какъ дальше г. Истоминъ ни словомъ не обмалчиваетъ о способностяхъ руководителей, то мы вправѣ спросить, не считаетъ ли онъ эти способности принадлежностью духовенства *eo ipso*, вѣроятно даруемыми въ благодати священства? Объясняется также, что такое тѣ нужды прихода, преслѣдовать которыя должна школа, (напр. стр. 929); это—нужды удобнѣйшаго управленія приходомъ. Мысли все знакомы; онъ процвѣтаютъ уже давно, правда, не въ православной церкви, а подъ сѣнью апостольскаго престола. Но это не клерикализмъ, Боже упаси! Г. Истоминъ очень опредѣленно говоритъ, что „клерикализмъ возможенъ только тамъ, гдѣ духовенство составляетъ какое-то ультрааристократическое, обожествленное сословіе среди всѣхъ остальныхъ, чисто человеческихъ сословій, а потому требуетъ признанія своего божественнаго непрерываемаго авторитета и въ этомъ признаніи поставляетъ одинъ изъ принциповъ воспитанія народа. Естьли что-либо подобное у насъ?“ (стр. 921).

Конечно, нѣтъ. И даже можно думать, что г. Истоминъ, въ приведенныхъ выше выдержкахъ, не строитъ никакихъ отвѣченныхъ теорій, а лишь выражается нѣсколько горячо и неосторожно. Вѣроятно, на самомъ дѣлѣ его мысль проще; онъ, надо думать, просто „подмѣняетъ“, какъ выражался покойный И. С. Аксаковъ, „понятіе церкви понятіемъ вѣдомства“.

Въ этомъ подчиненіи школы исключительно духовенству вся суть статьи г. Истомина, его возраженій на мою брошюру. Что же до причинъ, заставляющихъ его желать такой перемены, то, дѣйствительно, ему нѣтъ выхода, какъ-либо признаться въ католическомъ взглядѣ на церковь, какъ раздѣленную на безгла-

сныхъ мірянъ и всевластное духовенство, либо видѣть особыя практической удобства въ исключительномъ владѣніи школой духовенствомъ.

Хотя, повторяю, всѣ вышеприведенныя выраженія г. Истомина имѣютъ весьма подозрительный характеръ сходства съ католическими воззрѣніями, но я не считаю удобнымъ принимать эту окраску за серьезную и склоненъ считать желанія г. Истомина основанными на чисто практическихъ соображеніяхъ.

Въ чемъ же они могутъ состоять? Прежде всего бросаются въ глаза соображенія административныя, соединеніе всего школьнаго дѣла въ одномъ мѣстѣ, наличность мѣстныхъ органовъ власти. Но эти соображенія, очевидно, не могутъ интересовать педагоговъ, да врядъ ли вся ихъ вѣсность вообще понятна частнымъ лицамъ.

Но вполне можетъ быть обсуждаемо другое предположеніе именно, что духовенство въ цѣломъ составѣ сословія—умственно и нравственно, наиболѣе призвано и способно завѣдовать школьнымъ дѣломъ. Изъ возможности такого обсужденія еще не слѣдуетъ, конечно, его желательность. Но оно становится иногда необходимымъ, коль скоро именно надежды на школьную дѣятельность духовенства высказываются безъ достаточной осторожности, со слишкомъ смѣлыми обобщеніями. А г. Истоминъ именно такъ и поступаетъ.

Одно преимущество подчиненія народной школы духовенству, впрочемъ, очевидно. По самому существу своему, по полученному образованію, по всему складу мысли и жизни, духовенство должно предупредить вторженіе въ школу нежелательныхъ quasi—научныхъ элементовъ. Стремленіе къ многопредметности, къ „развивающему“ преподаванію разныхъ міровѣдѣній, всѣ эти опасности, дѣйствительно, не грозятъ школѣ, подчиненной духовенству, пока „молодые священники, зараженные новыми вѣяніями“, о которыхъ пишетъ въ своемъ отчетѣ одинъ изъ преосвященныхъ *) являются не больше, какъ печальнымъ исключеніемъ.

Но отрицательныхъ достоинствъ мало. Въ школѣ надо учить хорошему и полезному, а не препятствовать только учить дурному.

*) Тамбовскій. Страники. 1887. VI—VII, 363.

Для этого прежде всего надо умѣть учить. Нѣтъ мнѣнія, болѣе ошибочнаго, будто элементарное обученіе не требуетъ особой подготовки, особыхъ знаній. Именно оно, гораздо болѣе, чѣмъ занятія въ среднихъ заведеніяхъ, не можетъ идти успѣшно, если учитель не приготовленъ къ нему спеціально. Въ средне-учебныхъ заведеніяхъ ученики запоминаютъ, узнаютъ извѣстный матеріалъ. Въ элементарной школѣ они должны—приобрѣсти навыки. Первое есть дѣло такъ-сказать внѣшнее, лишь воспріятіе даннаго извнѣ. Во второмъ случаѣ объективный матеріалъ очень скуденъ: дѣло въ нѣкоторомъ такъ-сказать измѣненіи ученика. Разница очевидна. И распредѣленіе курса, и каждый отдѣльный урокъ поэтому требуетъ въ элементарной школѣ особаго вниманія. Къ этому надо прибавить особыя условія сельской школы. Классное преподаваніе, т.-е. преподаваніе однимъ учителемъ всѣхъ предметовъ, и притомъ одновременно въ нѣсколькихъ группахъ, непривычка крестьянскихъ дѣтей къ внѣшнимъ условіямъ учебныхъ занятій и т. п. Все это требуетъ особой подготовки. Я не говорю про теоретическую подготовку, какая преимущественно практикуется въ учительскихъ напр. семинаріяхъ, и полагаю, что готовить сельскихъ учителей можно только на практическихъ занятіяхъ. Какъ должно это совершаться—вопросъ иной, крайне важный, но сюда не относящійся. Очевидно только, что члены духовенства не имѣютъ въ этомъ отношеніи никакого преимущества передъ остальными смертными. Можетъ быть дѣло измѣнится съ устройствомъ образцовыхъ училищъ при духовныхъ семинаріяхъ. Но пока эти училища—лишь опыты, и надо подождать, что скажетъ практика ихъ существованія. Во всякомъ случаѣ очевидно, что въ учебномъ отношеніи лучшимъ учителемъ и руководителемъ сельской школы долженъ быть тотъ, кто лучше знаетъ школьное дѣло.

Но не въ этомъ суть. Г. Истомина согласенъ со мной, что русская народная школа есть заведеніе преимущественно воспитательное, а не учебное. Поэтому, хотя и въ высшей степени важна способность учить умственно въ тѣсномъ смыслѣ преподаванія учебныхъ предметовъ, но еще важнѣе способность учить въ воспитательномъ отношеніи—учить нравственно, духовно. Принадлежитъ ли и эта способность духовенству въ его цѣломъ? Повторяю, пусть г. Истопинъ самъ на себя пеняетъ.

Вопросъ, вызванный его статьей, крайне деликатенъ, даже щекотливъ. Но или не надо было вызывать на него, или, вызвавъ, надо имѣть мужество ясно и опредѣленно разрѣшить его.

Г. Истоминъ настаиваетъ на преимущественномъ правѣ духовенства учить народъ. Но онъ забываетъ, что духовенство, кромѣ права, имѣетъ еще и обязанность учить, и притомъ не столько словомъ, сколько дѣломъ, по повелѣнію ап. Павла, обращенному къ Титу: „Во всемъ показывай въ себѣ образецъ добрыхъ дѣлъ“, (II, 7) - и что степень признанія права зависитъ отъ степени исполненія обязанностей.

Духовенство должно учить въ школахъ словомъ. Но школа есть до известной степени новое явленіе. Прежде, чѣмъ въ распоряженіе духовенства поступила школа, оно уже давно владело церковной кафедрой. Прощаетъ ли у насъ проповѣдь? Кажется, не надо доказывать, что—не прощаетъ. А между тѣмъ, вѣдь проповѣдь есть первое, самое удобное и очевидное выразіе приходской дѣятельности духовенства въ отношеніи учительства *). И очевидно, что проповѣдь легче школы. Не говорю, конечно, о проповѣди вдохновенной, о проповѣди великихъ витій, о гениальной проповѣди Филарета московскаго, Иннокентія херсонскаго... Но простая, задушевная беседа, въ которой можно приготовиться, которая не требуетъ, подобно школахъ, постоянного напряженія всего человѣка, неужели такая проповѣдь не доступна всякому, кто только захочетъ обратить на нее вниманіе? Но могутъ сказать, что проповѣдь въ храмѣ, передъ лицомъ многочисленнаго собранія, требуетъ все-таки особыхъ способностей. Въ замѣну и подспорье проповѣди явились въ послѣднее время внѣ-церковныя собесѣдованія. Незавѣстно, какъ они пошли; но не хотѣлось бы думать, чтобы крайне—неблагоприятная характеристика ихъ, сдѣланная официально въ „Нижегородскихъ епархіальныхъ вѣдомостяхъ“ ²⁾ была рѣшающей для всей Россіи и на всѣ времена. Но какъ бы то ни

*) Съ этимъ нельзя согласиться, по крайней мѣрѣ относительно проповѣди съ *церк. кафедры*. Авторъ незаметно для себя, вопреки своему повидимому строго православному взгляду, становится на протестантскую точку зрѣнія на настоятельное служеніе правосл. священника. *Ред.*

²⁾ Церковный Вѣстникъ 1887, XXIX. Лѣтопись церковной жизни.

было, пока духовенство не покажетъ себя на поприщѣ проповѣди и внѣ-церковныхъ ообсѣдованій ^{*)}), можно смѣло сказать, что исключительное завѣдываніе духовенствомъ школой не представляетъ для послѣдней неоспоримыхъ гарантій.

Однако, повторяю, не словесное только учительство дѣйственно—необходимо и учительство дѣлами. Такимъ образомъ, мы приходимъ къ опасному вопросу о нравственномъ состояніи духовенства. Но самая возможность этого вопроса не есть ли уже нѣкоторый неудовлетворительный на него отвѣтъ? Не смѣю высказать своего мнѣнія. Оно и недостаточно по количеству наблюдений, на коихъ основано; оно можетъ быть и прямо ошибочно, хотя, впрочемъ, лично я имѣлъ счастье жить въ мѣстности, въ коей много приходоѡ одинъ около другаго имѣли пастырей въ разныхъ отношеніяхъ достойнѣйшихъ. Но даже еслибъ мое мнѣніе и было сколько-нибудь авторитетно, я счелъ бы своей обязанностью не останавливаться подробно на этихъ щекотливыхъ пунктахъ.

Однако, опять-таки лишь въ виду столь настойчивыхъ утвержденій г. Истомина, что „только“ духовенство можетъ хорошо вести школьное дѣло, какъ въ виду этого не замѣтить, что на примѣръ: „Кіевское епархіальное начальство не только съ особенною осторожностью вновь принимаетъ въ клиръ, но не затрудняется и увольнять изъ состава штатнаго причта такихъ лицъ, которыя своимъ задорнымъ поведеніемъ роняютъ духовное званіе, по 89-му правилу св. Василія Великаго, что „клириками не могутъ быть злорѣчивые, пьяницы и склонные къ ссорамъ“. (Кіев. еп. В. 1887, X) ^{*)}). Или надо счесть за несправедливыя нападки такія слова преосвященнаго Тамбовскаго: „До епархіальнаго начальства доходитъ много жалобъ на духовенство за вымогательство и притязательность. Выясняется, что большинство причтоѡ исполняетъ свое дѣло почти какъ наемники, а не съ любовью и не съ сочувствіемъ къ прихожанамъ. До преосвященнаго доходитъ слишкомъ много жалобъ на неблагоповеденіе разныхъ лицъ изъ духовенства епархіи по поводу ихъ нетрезвости и не миролюбивыхъ отношеній между

^{*)} Опять неосновательно требуемое условіе! *Ред.*

^{*)} Странникъ 1887, V, 187.

собою, съ своими семействами и съ прихожанами ¹⁰⁾. Но даже если и не смотрѣть на дѣло слишкомъ мрачно, то никакъ нельзя думать, чтобы картины свѣтлыя вполне совпадали съ дѣйствительностью. Такъ по крайней мѣрѣ учать насъ смотрѣть на дѣло Рязанскія Епархіальныя Вѣдомости, приписывающія особое значеніе архіерейскимъ ревизіямъ епархій на томъ основаніи, что „тутъ формальныя отмѣтки благочинныхъ: „все исправно, все обстоитъ благополучно, неопустительно проповѣдуетъ слово Божіе“ и т. п. сразу получаютъ для архипастыря надлежащее свое значеніе, когда онъ въ одномъ мѣстѣ усматриваетъ неряшество и неопрятность въ храмѣ, въ другомъ—прихожане съ каждымъ годомъ все болѣе и болѣе уклоняются отъ исповѣди и св. Причастія, въ третьемъ — самъ священникъ не можетъ выдержать себя въ порядкѣ приличія въ теченіе нѣсколькихъ часовъ ревизіи, единственныхъ можетъ быть во всю его жизнь“ ¹¹⁾.

Все это не мои слова. Все это—мнѣнія лицъ, наиболѣе компетентныхъ и притомъ мнѣнія, высказанныя почти официально. Но да не подумаютъ, что я хочу чернить духовенство. Я только хочу сказать, что оно въ цѣломъ своемъ составѣ имѣетъ разныхъ членовъ. Конечно, меньшинство на сторонѣ недостойныхъ, и большинство изъ 35,000 русскихъ приходоу несомнѣнно пользуются счастьемъ имѣть хорошихъ пастырей. Но не о хорошихъ рѣчь. Ясно, какъ день, что тамъ, гдѣ священникъ—истинный пастырь и знаетъ школьное дѣло, тамъ школа обязательно, безъ всякихъ отговорокъ должна быть ему подчинена. Но почему же требовать того же и для тѣхъ приходоу, священники коихъ охарактеризованы въ сдѣланныхъ выше выпискахъ ¹²⁾.

Впрочемъ, логика жизни сильнѣе всякихъ теорій, особенно не довольно сдержанныхъ.

Г. Истоминъ старается навязать все школьное дѣло духовенству, увѣряя въ его исключительной къ нему способности и вѣроятно готовности. Но вотъ Кіевское епархіальное началь-

¹⁰⁾ Странникъ 1887, VI—VII, 326, 363.

¹¹⁾ Странникъ 1887, II, 329, 330.

¹²⁾ Но развѣ это *status quo* всеобщее, неизбѣжное и неотвратимое и несправимое зло? Вышеприведенныя авторомъ внушенія и распоряженія архипастырей развѣ не свидѣлствуютъ о мѣрахъ къ предотвращенію зла? *Ред.*

ство вынуждено принимать мѣры противъ причетниковъ, препятствующихъ открытію церковно-приходскихъ школъ¹³⁾. Полтавскій училищный совѣтъ жалуется на нерадѣніе къ своему дѣлу оо. наблюдателей за школами, т.-е. лицъ, избранныхъ въ чинство наиболее достойныхъ¹⁴⁾. А Тобольская консисторія должна была издать такое предписаніе: „Всѣмъ священникамъ объявляется, что они должны озаботиться открытіемъ церковно-приходскихъ школъ, съ предупрежденіемъ, что въ противномъ случаѣ они лишены будутъ награды, а при назначеніи учителямъ жалованья отъ казны, потеряютъ право на полученіе такового“¹⁵⁾. Это-ли доказательство всеобщей ревности духовенства къ школьному дѣлу?!

Долженъ, однако, признаться, что такія мѣры имѣ кажутся всячески вредными. Заставить открыть школы можно, — но о томъ ли идетъ рѣчь? Не о живой ли, напротивъ, любвеобильной, не знающей препятствій, и еще меньше нуждающейся во ввысканіяхъ дѣятельности? ¹⁶⁾.

Не трудно себѣ представить, каковы будутъ результаты такихъ предписаній. Впрочемъ, даже и не надо напрягать своего воображенія. Вотъ что пишетъ г. директоръ народныхъ училищъ Екатеринославской губерніи, послѣ посѣщенія церковно-приходскихъ школъ Павлоградскаго уѣзда. „Священники нѣкоторыхъ школъ безучастно относятся къ школьному дѣлу; другіе школы существуютъ только на бумагѣ, на дѣлѣ ихъ не оказывается, а если нѣкоторыя и имѣются, то руководимыя неопытными причетниками, находятся въ самомъ жалкомъ видѣ. Между тѣмъ нѣкоторые законоучители такихъ школъ, на основаніи доносеній наблюдателей, были представляемы благочинными къ наградамъ для поощренія ихъ усердныхъ занятій въ этихъ школахъ“. Консисторія не только не опровергла этихъ словъ, но сочла нужнымъ напечатать ихъ въ Екатеринославскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ. (1887, VII) ¹⁷⁾.

¹³⁾ Церковный Вѣстникъ 1887 IX. Лѣтопись церковной жизни.

¹⁴⁾ Странникъ 1887, III, 506, 507.

¹⁵⁾ Странникъ 1887, II, 331.

¹⁶⁾ Что же, по автору надо дожидаться того времени, когда явятся вдохновенные и исключительные дѣятели, каковъ напр. самъ г. Горбовъ? *Ред.*

¹⁷⁾ Странникъ, 1887, VI—VII, 372, 373.

Конечно наблюдёнія г. директора касались одного только уѣзда, но вѣдь не считать же его несчастнымъ исключеніемъ. Что случилось въ Павлоградскомъ уѣздѣ, то, можетъ быть, повторится въ 20, 30 другихъ. Это ли залогъ успѣховъ? Это ли доказательство, что церковно-приходская школа пошла по правильному пути? Это ли признакъ исключительной способности и готовности нашего духовенства взять на себя все школьное дѣло?

Но еще и еще разъ считаю необходимымъ предупредить могущее возникнуть возраженіе: отдѣльные факты не характеризуютъ общаго состоянія духовенства. Это совершенно вѣрно, и я и не думалъ писать чего-нибудь подобнаго. Но г. Истоминъ говорить объ исключительномъ одному только духовенству, въ ущербъ другимъ сословіямъ, принадлежащемъ правѣ на народную школу. Вотъ это-то право и можетъ принадлежать ему только въ томъ случаѣ, если оно окажется способнымъ на пользованіе имъ во всемъ своемъ составѣ. А для этого надо, чтобы на свѣтлой картинѣ быта и состоянія духовенства не было слишкомъ рѣзкихъ черныхъ пятенъ. Разъ эти пятна существуютъ, то исключительное право владѣнія школой теряется; остается общее право работы на пользу школы совместно со всеми другими сословіями или лицами, оказавшимися къ тому способными¹⁸⁾. Вопросъ въ томъ, что эти пятна, которыя указаны выше и число коихъ можно было бы увеличить, что они достаточно рѣдки для такого заключенія, или нѣтъ? Можетъ быть г. Истоминъ держится послѣдняго мнѣнія, не знаю,—но мнѣнія во всякомъ случаѣ могутъ быть различны.

Однако, можетъ случиться, что исключительность, которой такъ желаетъ г. Истоминъ, будетъ дана духовенству внѣшнимъ актомъ. Что тогда дѣлать? Мотивы, которые могутъ вызвать такой актъ, какъ было указано, съ педагогикой во всякомъ случаѣ не будутъ имѣть большой связи. Поэтому и для обсужденія ихъ у педагоговъ не можетъ быть достаточно данныхъ. Но необходимо обратить вниманіе на то, что внѣшній актъ можетъ дать только внѣшнее право, часто не зависящее отъ достоинствъ тѣхъ, кому оно дается. Но вѣдь не о такомъ же правѣ духовенства на школы мечтаетъ г. Истоминъ. Несомнѣнно, онъ имѣетъ

¹⁸⁾ Кто же это оспаривалъ? *Ред.*

въ виду право внутреннее, но оно получается тоже только внутреннимъ актомъ, т.-е. подвигомъ. И когда заходить рѣчь объ исключительномъ подчиненіи школы одному духовенству, то не полезнѣе ли останавливаться мыслью не на сладости власти, а на необходимости и трудности именно подвига? ¹⁹⁾).

Вотъ три неясныя стороны русской народной школы, которыя послѣ прочтенія статьи г. Истомина мнѣ казалось нелишнимъ рассмотреть. Изъ нихъ наиболѣе важной я считаю послѣднюю сторону. Но къ сожалѣнію именно здѣсь наше разногласіе особенно сильно. Я думаю, что не всѣ наши священники могутъ быть хорошими учителями и руководителями народной школы, г. Истоминъ полагаетъ, что всѣ они должны быть ихъ начальниками. По моему мнѣнію, учить и руководить въ школахъ долженъ тотъ, кто можетъ сдѣлать это лучше,—по мнѣнію г. Истомина только тотъ, кто носитъ рясу и имѣетъ санъ священника. Я писалъ о духѣ церковной школы, г. Истоминъ—о буквѣ приходской. Но да проститъ мнѣ мой почтенный критикъ, если я скажу ему, что онъ можетъ своими взглядами оказать плохую услугу школахъ, которую, однако, такъ любятъ: „животворить духъ, а буква убиваетъ“.

Н. Горбовъ.

¹⁹⁾ Само приходское духовенство едвали и мечтаетъ о сладости власти, когда предъ нимъ лежитъ *подвигъ* труда нелегкаго, невознаграждаемаго и преисполненнаго препятствій отовсюду, между прочимъ—отъ разныхъ любителей и водителей *народнаго просвѣщенія*. Авторъ не знаетъ и не былъ свидѣтелемъ, какой погромъ потерпѣли во время оно школы, введенныя духовенствомъ въ періодъ дѣятельности министра Головина и т. п. дѣятелей. *Ред.*

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

ЧТО ДАЕТЪ КРЕСТЬЯНИНУ НАЧАЛЬНАЯ ШКОЛА?

(по поводу статей «Русской мысли»—январь и февраль).

Вопросъ о томъ, что даетъ крестьянину начальная народная школа относится къ числу тѣхъ немногихъ избранныхъ вопросовъ, которые никогда не переставали интересовать правительство и общество; въ настоящее же время вопросъ этотъ особенно горячо интересуется всѣ земства, принявшія на себя въ послѣднее время организацию начальныхъ народныхъ школъ. Этотъ возрастающій годъ отъ году интересъ объясняется тѣмъ, что названный вопросъ имѣетъ большое практическое значеніе въ народной жизни, не говоря уже о теоретической важности его вообще, особенно при настоящемъ колебаніи многихъ земствъ въ направленіи народнаго образованія—на свѣтскихъ началахъ, какъ было до сихъ поръ, или на церковныхъ, указанныхъ программами церковно-приходскихъ школъ.

Въ послѣдніе 20 лѣтъ нѣмецкая система народнаго образованія занимала видно, первенствующее мѣсто во всѣхъ, безъ исключенія, земскихъ училищахъ. Не будетъ преувеличеніемъ, если мы скажемъ, что въ теченіе этого времени гуманная, воспитательная идея Пирогова, теоретическія—Ушинскаго и утилитарная идея Б. Корфа—плѣняли сердца и покоряли умы почти всѣхъ нашихъ педагоговъ, начиная съ г. Миропольскаго; а для официальныхъ педагоговъ—инспекторовъ и директоровъ народныхъ школъ онѣ составляли своего рода „Символъ вѣры“ который не только безавѣтно исповѣдывался, но и послѣдовательно проводился въ школьную жизнь, съ настойчивостію и энергіей.

Вотъ почему въ настоящее время представляется вполне интереснымъ взвѣсить въ практикѣ народной жизни вліяніе новой школы, которая въ послѣдніе два года начала вызывать недоумѣніе, даже сомнѣнія—почти что во всѣхъ земствахъ. Само собой разумѣется, что въ небольшой журнальной статьѣ мы не можемъ захватить обширной темы во всемъ ея объемѣ, да это и не входитъ въ наши цѣли.

Наша задача скромнѣе и проще: отвѣчая на запросы земства, мы сдѣлаемъ провѣрку матеріаламъ, собраннымъ въ 1885 г., въ Курсунскомъ уѣздѣ Симбирской г., инспекторомъ народ-

ныхъ училищъ А. Красевымъ. Живой интересъ этого дѣла для лицъ, непосредственно заправляющихъ школьнымъ обученіемъ, для насъ понятенъ, особенно въ виду распространенія и большаго вліянія вновь народившихся церковно-приходскихъ школъ. Опытъ этотъ первый и пока единственный въ своемъ родѣ.

Въ апрѣлѣ мѣсяцѣ въ 1885 г., произведены были по всему К. увѣзду повѣрочныя испытанія ученикамъ и ученицамъ, окончившимъ курсъ начальнаго обученія въ послѣднее десятилѣтіе— экзаменными комиссіями изъ законоучителей, учителей и попечителей мѣстныхъ школъ, гдѣ послѣдніе имѣются. Комиссіямъ этимъ, какъ у насъ водится часто, не было дано никакихъ указаній и сообщеній, для чего собственно это дѣлается, да и не удобно было дѣлать по *нѣкоторымъ* причинамъ эти указанія, какъ увидимъ ниже. Тѣмъ не менѣе огромное большинство наставниковъ могло понять, и дѣйствительно поняло такія необычайныя повѣрочныя испытанія въ томъ смыслѣ, что плохіе успѣхи учениковъ ихъ будутъ компрометтировать въ глазахъ земства и печати; отсюда естественно оказалось число отличныхъ и удовлетворительныхъ балловъ по предметамъ начальнаго обученія на повѣрочномъ испытаніи самое большее; неудовлетворительныхъ балловъ всего оказалось 7%, а весьма слабыхъ *ни одною* изъ 2842 подвергнутыхъ испытанію(?). Такимъ образомъ по повѣрочнымъ испытаніямъ оказалось, что бывшіе ученики сельскихъ школъ не только сохранили во всей цѣлости „технику чтенія, но даже и значительно развили ее по книгамъ гражданской печати „и удержали навыкъ къ славянскому чтенію: по славянскому чтенію баллы 5 получили 557, а по русскому 707, изъ общаго числа экзаменовавшихся чтеніемъ книгъ занимались дома 2275 человекъ“.

Чтоже они читали? Да читали „на ряду съ Евангеліемъ Ерусалана Лазаревича, Бову королевича, Англійскаго Милорда“, Гукка и пр.

Собраны свѣдѣнія и о томъ, сколько среди крестьянскаго населенія Корсунскаго у., находится въ обращеніи книгъ раз. содержанія; оказалось: псалтири 370 эк., часослововъ 98, молитвенниковъ 417, начатковъ христ. ученія 393, житій святыхъ 554, книгъ духовнаго содержанія вообще 367, историч. 112, книгъ свѣтскаго содержанія 298 и народныхъ сказокъ 424, всего 3,033 книги.

Таковы итоги, заключающіе въ себѣ нѣсколько успокоительныхъ данныхъ въ отношеніи къ тому, что сдѣлала начальная школа въ приученіи дѣтей къ чтенію, говорить г. Красевъ „на этомъ пока и остановилась она“.

На повѣрочномъ испытаніи учениковъ по арифметикѣ комиссіи ограничились вполне благопріятными цифровыми данными.

Число неудовлетворительныхъ балловъ къ числу отличныхъ относится, какъ 144 къ 2678, значить неудовлетворительныхъ только 5%. Какъ ни изумительны такіе успѣхи по ариметикѣ, но мы имъ приблизительно вѣримъ, ибо учителя дѣйствительно напрягаютъ все свои силы, чтобъ удивить инспекторовъ быстрымъ умственнымъ счисленіемъ и рѣшеніемъ задачъ по задачникѣ Евтушевскаго. Программа по предмету ариметики узкая, ограничивающаяся сложеніемъ, вычитаніемъ, умноженіемъ и дѣленіемъ цѣлыхъ и именованныхъ чиселъ; по въ задачникахъ Евтушевскаго, Лубенца и пр. она умудряется и разнообразится до бесконечности.

Судьба ученическихъ занятій по письму менѣе счастлива. Изъ общаго числа 2842 экзаменовавшихся только 1314 чел. занимались по окончаніи курса письмомъ, и то не особенно часто; прочіе не занимались и утратили къ письму свои навыки.

Въ крестьянской жизни дѣйствительно мало встрѣчается случаевъ, заставляющихъ мальчишка вѣзаться за перо. Есть и вполне благопріятные отзывы по сему предмету, но невѣроятные по многимъ причинамъ.

„Не зная мотивовъ и цѣли настоящаго испытанія, гласить одна экзаменная коммиссія, и не имѣя болѣе подручныхъ указаній, мы недоумѣваемъ, какъ лучше исполнить возложенное на насъ порученіе“. Не значить ли это, что экзамен. коммиссія не столько заботилась о своей самостоятельности, чтобы дать заключенія, какія представлялись имъ болѣе правильными по живымъ впечатлѣніямъ непосредственнаго наблюденія, а старалась больше о томъ, „какъ лучше“ исполнить порученіе въ видахъ учебнаго руководственнаго вѣдомства. И исполнили коммиссіи эти порученія по своему конечно разумнѣю, но въ сущности въ одномъ и томъ же духѣ—„какъ бы лучше“...

Повѣрочныя испытанія по Закону Божію привели далеко не къ такимъ благопріятнымъ результатамъ, къ какимъ привели испытанія по письму и ариметикѣ.

Такъ, экзаменная коммиссія по Уренско-Карлинской школѣ сообщила, что „по Закону Божію ни одинъ ученикъ изъ окончившихъ курсъ до 1883 г. не могъ рассказать св. исторіи изъ Ветхаго и Новаго Заветъа и на вопросъ — знаетъ-ли онъ какую-либо исторію,—отвѣчалъ: нѣтъ не знаю, потому что у меня нѣтъ учебника по Закону Божію“. Не совсѣмъ благопріятные отзывы эти авторъ приписываетъ *почему-то* неумѣлымъ экзаменнымъ приемамъ съ отвлеченной книжною формулировкой и тому, что крестьянскія дѣти явились къ повѣрочному испытанію „прямо отъ сохи и бороны“.

Мы позволяемъ себѣ напротивъ думать, что событія св. исторіи всего легче и прочнѣе укладываются, сохраняются и долго

не ускользають изъ памяти учениковъ, если хорошо усвоены ими. Значить вопросы съ „отвлеченной книжной формулировкой“ въ данной случаѣ не причесть; ибо св. исторію во всѣхъ здѣшнихъ училищахъ давнымъ давно учать не по книгамъ, а по рассказамъ законоучителей,—только при помощи книгъ.

Невѣроятно также, чтобы законоучителя Уренско-Карлинскаго и Потьминскаго училищъ, давшіе разумные отзывы, не съумѣли сдѣлать вопросовъ по св. исторіи удобопонятно и просто. Еще невѣроятнѣе приписывать незнаніе и плохіе отвѣты бывшихъ учениковъ по Закону Божію—тому, что „они взяты отъ сохи и бороны“. Отсюда же взяты на экзамены бывшіе ученики по чтенію и ариметикѣ: однако соха и борона не помѣшала имъ давать по этимъ предметамъ отличные сравнительно отвѣты, а мѣшала только по Закону Божію, по которому „не обнаружившихъ при испытаніи никакихъ познаній оказалось 247 челов.“ при всей снисходительности испытаній, признанной авторомъ.

Чтобы точнѣе опредѣлить степень познаній по Закону Божію у бывшихъ учениковъ, остановимся еще на отзывахъ законоучителей. „У учениковъ, давно вышедшихъ изъ школы, сохранилось воспоминаніе только о важнѣйшихъ событіяхъ св. исторіи и, при томъ только въ общихъ чертахъ“—отзывъ св. Благовѣщенскаго. „Молитвы, заповѣди и символъ вѣры, по сообщенію потьминскихъ наставниковъ, прочитывались учениками; что же касается послѣдовательности рассказовъ изъ св. исторіи, то все это было забыто бывшими учениками“. „Изъ общаго числа учениковъ, подвергшихся повѣрочному испытанію, только самая маленькая часть имѣетъ право въ данное время носить названіе окончившихъ курсъ начальнаго ученія, пишетъ о. Анненковъ, остальные же ученики, которыхъ громадное большинство, отличаются отъ неучившихся въ школѣ только тѣмъ, что они умѣютъ не много читать, безграмотно писать и прочитавъ наизусть по старой памяти нѣсколько молитвъ“.

Перейдемъ къ отзывамъ о вліяніи на народную жизнь школьнаго обученія вообще.

„При испытаніи обучавшихся въ Водоразцкой школѣ было замѣчено, что приобрѣтенныя ими познанія съ теченіемъ времени болѣе и болѣе улетучиваются изъ ихъ памяти, такъ что обучавшіеся 7—8 лѣтъ остались въ настоящее время съ познаніями очень ограниченными. Оказалось только человѣка два—три значительно выдѣлявшихся изъ среды другихъ; но это только благодаря тому, что они занимали должности помощниковъ писарей“.

Интересно сопоставить отзывы Акинатской испытательной комиссіи съ отзывомъ священника села Большаго Шуватова.

Въ 1-мъ пишутъ, что вліяніе школьное сказывалось, прежде всего въ томъ, что учащіеся обнаружили знакомство свое съ

кругомъ предметовъ совершенно неизвѣстныхъ обыденной крестьянской средѣ; имъ доступны отчасти представленія о предметахъ отвлеченнаго характера „о томъ-то и о томъ-то...“ Насколько я успѣлъ узнать,—пишетъ священникъ села Большаго Шуватова, такъ обучавшіеся въ школахъ ученики въ нашемъ приходѣ мало и незамѣтно почти, чтобы чѣмъ-либо возвышались надъ прочими въ практической жизни. Имѣются на лицо даже такіе случаи, которые указываютъ на то, что въ бывшихъ „ученикахъ“ является самомнѣніе и гордость, послѣдствіемъ чего бываетъ неуваженіе къ отцу и вообще къ старшимъ, а затѣмъ и желаніе освободиться отъ отцовской опеки и тяжелаго земледѣльческаго труда, имѣя при этомъ въ виду сдѣлаться какимъ-либо писарькомъ“ и пр. Кому же изъ насъ, деревенскихъ жителей, неизвѣстно это стремленіе крестьянскихъ дѣтей, прошедшихъ начальную школу, выбыть изъ своего земледѣльческаго быта куда-нибудь въ писаришки волостнаго правленія, или къ становымъ приставамъ, потомъ—въ урядники, гдѣ они портятся нравственно и бываютъ послѣ нигуда негодными.

Изъ разсмотрѣнія и изученія всѣхъ этихъ данныхъ далеко еще нельзя придти къ тому заключенію, къ которому приходитъ г. А. Красевъ, что „начальная народная школа въ ея новомъ типѣ (полу-нѣмецкомъ) успѣла даже многое сдѣлать для крестьянскаго населенія и что она современемъ еще больше можетъ расширить кругъ своей плодотворной дѣятельности,—такъ какъ она стоитъ на совершенно твердомъ и твердомъ пути“ (?) Утверждать послѣднюю мысль такъ рѣшительно и съ такимъ самоувѣреннымъ апломбомъ по меньшей мѣрѣ преждевременно, а предыдущія мысли—можно принять пожалуй съ нѣкоторымъ ограниченіемъ и разъясненіемъ, касающимися благотворной дѣятельности новой школы на населеніе.

Объяснимся. Новая школа несомнѣнно движается и успѣшно движается, но не всегда въ желательномъ, благотворномъ направленіи: ускоряя начальное обученіе, она отодвинула на задній планъ Законъ Божій и дала начальному обученію характеръ свѣтскій, а не церковный, какой имѣла прежняя русская школа. Поэтому крестьяне съ перваго раза не относились и теперь не относятся къ новой школѣ сочувственно.

Новая серія школьныхъ книгъ, выпешшихъ въ свѣтъ въ послѣ-реформенное время, новые большей частію свѣтскіе учителя, получившіе образованіе въ учительскихъ семинаріяхъ и свысока смотрящіе на законоучителей священниковъ, ученіе—по новымъ методамъ, начинающееся съ пѣсенокъ, прибаутокъ и сказокъ и оканчивающееся развивающими вопросами въ родѣ слѣдующихъ „что ниско, и что прѣсно, что густо и что жидко и под.“—все это и многое другое сначала

приводило поселянъ въ недоумѣніе и двусмысленное отношеніе къ этой школѣ, а потомъ, не смотря на усиленную поддержку ея всеми правительственными учрежденіями и лицами, стало мѣстами прямо озлоблять народъ, какъ ученье, противиудшее ихъ вѣковымъ религіознымъ традиціямъ прошлаго. Школа эта, конечно, удержалась на своемъ пути при правительственномъ вліяніи и покровительствѣ, изъ - за котораго не слышно было глухаго народнаго ропота, но не заслужила доселѣ никакого сочувствія со стороны крестьянъ, какъ видно изъ практикуемаго по мѣстамъ до сихъ поръ выбора учениковъ въ училища волостными и сельскими властями. Цифровыя и фактическія данныя о постепенномъ возрастаніи учащихся и школьныхъ средствъ по нашему разумѣнію, доказываютъ только то, что новыя тяжкія условія жизни крестьянства вмѣстѣ съ новой развивающей школой - породили въ крестьянахъ недовольство своимъ положеніемъ и стремленіе къ выходу изъ своего состоянія „въ пидарьки и приващики“, какъ справедливо замѣтилъ одинъ крестьянинъ учителю Жадовскаго училища (стр. 118). Такъ, на нашихъ глазахъ препрославленное доморощенными педагогами, жизненное повидимому школьное дѣло, разрастаясь на средства земства во всѣ стороны, стало въ существѣ своемъ хирѣть, блекнуть годъ отъ году въ глазахъ поселянъ: ибо новая школа поставила себѣ непосильную задачу — подчинить своему вліянію семью и общество и перенести на себя весь центръ тяжести народнаго воспитанія, чего она при всей энергіи инспекцій не могла и не можетъ достигъ: вѣковыя традиціи прошлаго, основанныя на церковныхъ началахъ, такъ глубоко устойчивы, что новая школа только мѣстами смогла порасшатать ихъ, но уничтожить не могла. „Всѣ эти новыя теченія и вліянія въ жизни народа не могли еще, правда, уничтожить вполнѣ всѣхъ (не) здоровыхъ корней его прошлаго церковнаго развитія“; но эти старыя вѣковые корни, къ сожалѣнію, во многихъ мѣстахъ не могутъ уже питать подрастающаго поколѣнія, воспитаннаго и обученнаго новой школой. Наслушавшись новыхъ развивающихъ началъ, иной ученикъ выходитъ изъ школы и съ самоувѣніемъ говорить прямо: „ты, тятка, дуракъ, ничего не смыслишь, не знаешь напр.: отъ чего дождь, отъ чего громъ и молнія, что такое чесотка и пр., а я знаю все это и чего-чего я не знаю“. Смотришь, какъ подростетъ и прочь отъ отца: вотъ къ чему въ худшемъ случаѣ приводитъ новая школа своихъ учениковъ.

Не относясь критически къ собраннѣмъ источникамъ о вліяніи школы на народную жизнь, нельзя строить опредѣленныхъ заключеній, какъ это дѣлаетъ А. Красевъ, удовлетворяющійся въ данномъ случаѣ отзывами, очевидно преувеличенными на пр. гг. Лаврова и Федорова. Дай Богъ, чтобы хоть пятую долю того

добраго вліянія, какое описано ими, школа проводила въ жизнь народную! Но на всѣхъ этихъ единичныхъ фактахъ нельзя строить излишне смѣлаго обобщенія, какъ это дѣлаетъ инспекторъ А. Красевъ, какъ ни естественно человѣку, можетъ быть искренно преданному школьному дѣлу, дойти въ данномъ случаѣ до идеализаціи!

Приведемъ въ заключеніи болѣе правдоподобный отзывъ священника села Базарнаго Сызгана о. Феликса: „На какой степени религиозно-нравственной настроенности стоятъ бывшіе ученики школы сравнительно съ неучившимися, говорить онъ, трудно дать положительный отвѣтъ. На плодотворный успѣхъ въ этомъ важномъ дѣлѣ огромное вліяніе имѣетъ семья. Хорошо семья настроена религиозно-нравственно, хороши и дѣти, хотя бы и неучившіеся въ училищѣ. Не хороша семья, не религиозно настроена, не подаетъ добраго примѣра своимъ домочадцамъ, и дѣти, хотя бы и обучались въ школѣ, не видя въ семьѣ никакого добраго примѣра, мало-по-малу забываютъ, чему учили ихъ въ школѣ“.

На основаніи всѣхъ данныхъ по вопросу о вліяніи новой школы, тщательно собранныхъ г. Красевымъ и очень искусно и умѣло подобранныхъ, расположенныхъ и подкрашенныхъ имъ въ извѣстномъ смыслѣ, далеко еще нельзя вывести общаго заключенія о благотворномъ вліяніи новой школы на жизнь народную; земство подмѣчаетъ это давно и становится въ недоумѣніе... Еще менѣе вѣрится автору, когда онъ наивно утверждаетъ, яко бы начальная школа — *alma mater* для учившихся въ ней; много сказано: увы! и въ воспитанникахъ университетовъ нынѣ мало видится такого сердечнаго отношенія къ учебнымъ заведеніямъ ихъ воспитавшимъ и давшимъ имъ большія права.

Слѣдовательно на основаніи одного к—го опыта нельзя утверждать 1) что „новая начальная школа стоитъ на совершенно вѣрномъ и твердомъ пути“ и 2) что напротивъ, она требуетъ улучшенія и преобразованія въ смыслѣ церковности, сообразно съ религиозными традиціями русскаго народа.

Утверждая вышеописанное мы не можемъ не оговориться и не отмѣтить того факта, отраднаго факта, что со времени появленія извѣстныхъ „Правилъ о церковно-приходскихъ школахъ“ и со времени учрежденія этихъ школъ, во всѣхъ почти земскихъ школахъ начинается усиливаться преподаваніе Закона Божія и церковно-славянскаго языка, вводится церковное чтеніе и пѣніе и вообще обращается больше сравнительно съ недавнимъ прошлымъ вниманіе на церковное направленіе ихъ.

Но этого недостаточно: ибо о церковномъ направленіи земскихъ школъ больше говорятъ и пишутъ, чѣмъ дѣлаютъ. Въ 20 слишкомъ лѣтъ новая школа успѣла при успленномъ правительственномъ

вліяніи нажить свои традиціи, противорѣчащія церковнымъ. Не скоро ихъ вычеркнешь изъ школьной жизни безъ особой правительственной же поддержки церковному вліянію, преслѣдуемому инспекціями *больше на словахъ, чѣмъ на дѣлѣ*, чтобы оправдать господствующую систему начальнаго народнаго образованія отъ разныхъ нареканій въ глазахъ правительства и общества. Съ этой точки зрѣнія мы смотримъ на матеріалы, собранные и подтасованные инспекторомъ А. Красевымъ, съ предвзятою мыслию убѣдить правительство и общество, во чтобы то ни стало, что школа новаго типа многое успѣла уже сдѣлать для поселянъ, что со временемъ она еще больше сдѣлаетъ и что она на совершенно вѣрномъ и твердомъ пути (?).

Настала пора дѣйствовать болѣе рѣшительно: неотложно нужно разрѣшить колебаніе земствъ въ направленіи народнаго образованія и „вести во всѣ земскія школы программы, одобренныя Святѣйшимъ Синодомъ, для церковно - приходскихъ школъ“.

N—въ.

ОБЪЯВЛЕНІЕ.

ВЫШЛА И ПРОДАЕТСЯ КНИГА

М. Н. КАТКОВЪ.

1863 ГОДЪ.

СОБРАНИЕ СТАТЕЙ ПО ПОЛЬСКОМУ ВОПРОСУ,

помѣщавшихся въ *Московскія Вѣдомостя*, *Русскомъ Вѣстникѣ* и *Современной Лѣтописи*.

ВЫПУСКЪ I-й 662 стр. Цѣна 3 руб., съ пересылкой 3 руб. 50 коп.
 II-й 766 „ „ 3 „ „ 3 „ 50 „

съ портретомъ **М. Н. КАТКОВА.**

Получать можно въ конторѣ типографіи Московскаго университета.

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго Комитета печатать дозволяется. Москва
 Сентября 30-го 1887 года.

Цензоръ *святи. Иоаннъ Петропавловскій.*

ШОТЛАНДСКІЙ ПРОПОВѢДНИКЪ

ЭДВАРДЪ ИРВИНГЪ И ЕГО ПОСЛѢДОВАТЕЛИ *.

VIII.

Апостольскій соборъ въ Лондонѣ 1840 года. — Спиритуальное богослуженіе.

Въ то время какъ одиннадцать путешествовали съ проповѣдью Евангелія по Европѣ, Азій и Америкѣ, оставшіеся въ Лондонѣ пророки, ангелы, евангелисты, пастыри и учителя учинили страшный бунтъ, имѣвшій цѣлью ниспровергнуть власть какъ первозваннаго и верховнаго ирвингянскаго апостола, такъ и всѣхъ остальныхъ. Бунтъ начали пророки. Они только теперь поняли свою прежнюю ошибку, заключающуюся въ подчиненіи высшей апостольской власти, когда они сами обладали дарами Св. Духа и слѣдовательно имѣли полное право на верховное владычество въ церкви. Къ пророкамъ присоединились остальные, подчиненные апостоламъ, члены спиритуальной іерархіи, и даже, говорятъ, діакониссы,—и такимъ образомъ все дѣло приняло весьма серьезный оборотъ, такъ что и самъ первозванный и первоверховный ирвингянскій апостолъ, несмотря на свою способность къ „железному управленію“, не могъ однимъ собственными силами справиться съ расходившимися пророками и другими іерархами, и долженъ былъ кликнуть кличъ по всему проsvѣщаемому апостолами „языческому“ міру, приглашая ихъ возвратиться восвояси.

* См. «Прав. Обзор.» за іюль и августъ текущаго года.

Чтобы ближе познакомить читателя съ характеромъ всего этого дѣла, случившагося въ Лондонѣ во время отсутствія апостоловъ, мы воспользуемся словами Миллера.

„Когда Агезилай дѣлалъ громкіе успѣхи въ Азіи,—говорить онъ,— и готовился къ новому и болѣе обширному предпріятію, которое клонилось къ завоеванію всего персидскаго царства, онъ былъ отозванъ на родину спартанскимъ правительствомъ вслѣдствіе внутреннихъ затрудненій, случившихся въ Греціи. Спартанское правительство подверглось опасности отъ заговора, въ который вступили союзники. Раздраженіе, вызванное въ Агезилаѣ этимъ обстоятельствомъ, было чрезвычайно и описано въ сильныхъ выраженіяхъ его другомъ и совѣтникомъ, историкомъ Ксенофонтомъ. Блестящая карьера, которая когда-либо могла представляться какому-либо греку, была почти въ его рукахъ. Онъ уже считался побѣдителемъ Персіи при помощи греческой арміи. Однако, возвратившись въ Спарту, вслѣдствіе полученнаго приказанія онъ не уклонился отъ исполненія своего долга. Онъ поступилъ совершенно иначе, чѣмъ Нельсонъ подѣ Копенгагеномъ; онъ оставилъ помышленіе о своей славѣ и прибылъ домой для поддержанія своей родины. Но выполненіе предполагаемой имъ задачи осталось на долю Александра Великаго, который, соединивъ греческую армію подѣ начальствомъ македонянъ, снова взялся за дѣло Агезилая и довелъ это дѣло до славнаго конца“.

„Когда разсвѣянные апостолы получили съ родины извѣстія, что раздоры, случившіеся въ общинѣ, угрожаютъ ея благополучію и могутъ испровергнуть власть двѣнадцати и когда имъ даны были приказанія воротиться, то они также немедленно повиновались, какъ и Агезилай, хотя собраніе ихъ и было отсрочено до слѣдующаго іюня. Первые приглашенія къ возврату были имъ посланы въ концѣ 1839 года, а окончательно они были вызваны въ мартѣ. Вотъ два параллельныхъ случая. Мы едва ли можемъ предполагать, что виды, какіе имѣлъ Агезилай, представлялись воображенію хотя бы одного, наиболѣе сангвиническаго, изъ двѣнадцати, или что изъ нихъ хотя бы одинъ почувствовалъ то же самое раздраженіе, какое почувствовалъ Агезилай, когда долженъ былъ перемѣнить славные труды на чужбинѣ на безславное спокойствіе на родинѣ. Не появилось и новаго Александра,

который снова взялся бы за ихъ задачу. Да, болѣе чѣмъ сомнительно, чтобы раннѣйшіе принципы секты, не будучи разрушены до самаго основанія, могли сдѣлать кого-нибудь способнымъ исполнить то, чего не могли совершить сами апостолы“.

„Нужно возвратиться немного назадъ, чтобы показать, какииъ образомъ возникъ споръ, бывшій причиною ихъ возвращенія. Когда они отсутствовали, „соборъ Сіона“ собирался регулярно, подъ предсѣдательствомъ м-ра Карделя и тѣхъ его коллегъ, которые съ нимъ были. На соборѣ подвергались конечно обсужденію важнѣйшія дѣла секты; при этомъ пророки, которые были по предположенію проводниками повелѣній, посылаемыхъ съ неба, обладали значительною силою и имѣли обширное вліяніе“.

„Развитіе ученія, которое продолжалось до самаго того времени, когда апостолы оставили свою родину, естественно продолжалось тѣми, кто остался въ Англіи и участвовалъ въ соборныхъ засѣданіяхъ. Принятое ими направленіе привело ихъ къ болѣе опредѣленному и подробному разсмотрѣнію того, что можетъ считаться наиболѣе яснымъ ученіемъ секты, т.-е. къ разсмотрѣнію ученія очетверичномъ священствѣ“.

„Идея о немъ основана главнымъ образомъ на извѣстномъ мѣстѣ посланія къ Ефессянамъ, гдѣ апостолъ говоритъ, что Господь, восшедшій превыше всѣхъ небесъ, „поставилъ однихъ апостолами, другихъ пророками, иныхъ евангелистами, иныхъ пастырями и учителями“ (Еф. IV, 11). Если сравнить эти слова съ параллельнымъ мѣстомъ перваго посланія къ Коринѳянамъ (XII, 28), гдѣ говорится, что „иныхъ Богъ поставилъ въ церкви во первыхъ апостолами, вовторыхъ пророками, въ третьихъ учителями; далѣе иными далъ силы чудодѣйственныя, также дары исцѣленій, вспоможенія, управленія, разные языки“, то окажется, что эти два мѣста не вполне согласны одно съ другимъ, чего не могло бы быть, еслибы ученіе столь же точное, столь же извѣстное апостолу Павлу и столь же важное, какъ ученіе о четверичномъ священствѣ, — когда бы оно было истинно, — имъ разъяснялось въ означенныхъ мѣстахъ.“

„Изъ указанныхъ и другихъ мѣстъ Библии, гдѣ упомянуто число четыре, — на примѣръ четыре херувима, каждый съ четырьмя лицами, у пророка Іезекіиля (1, 10), четыре животныхъ Апокалипсиса (гл. IV), четырехугольное расположеніе еврейскаго ла-

геря въ пустынь (Числ. II) и изъ разныхъ фантастическихъ приложений этого числа, — члены сенты заключили, что четыре сословія іерарховъ имѣютъ существенное значеніе въ церковномъ устройствѣ. Во первыхъ должны быть апостолы, обязанность которыхъ регулировать и упорядочивать дѣла церкви. Они должны были получать назначеніе непосредственно свыше, „не отъ человѣка, и не чрезъ человѣка“, и по предположенію имѣли власть назначать и всѣхъ другихъ церковныхъ іерарховъ. За ними слѣдовали пророки, которые прямо съ неба были вдохновляемы, но были назначаемы и рукополагаемы апостолами. Во всѣхъ ординаціяхъ избраніе (call) дѣлалось пророкомъ, а рукоположеніе совершалось апостоломъ. Третьими по порядку были евангелисты, обязанностью которыхъ было возвѣщать радостную евангельскую вѣсть тѣмъ, которые не находились въ лошѣ церкви. Наконецъ, — пасторы, которые заботились о душахъ вѣрующихъ, находившихся въ полномъ общеніи съ сектой; такъ что когда евангелистъ достаточно просвѣщалъ кого-либо изъ обращающихся, онъ передавалъ своего ученика пастору для дальнѣйшаго просвѣщенія и попеченія“.

„Господь Іисусъ Христосъ былъ признанъ единымъ великимъ Апостоломъ, Пророкомъ, Евангелистомъ и Пастыремъ, Который управляетъ Своею церковію при посредствѣ перваго сословія, просвѣщаетъ ее чрезъ пророковъ, научаетъ тѣхъ, кто нуждается въ наученіи, чрезъ евангелистовъ, и охраняетъ ихъ души чрезъ Своихъ пастырей“.

„Это первоначальное ученіе, будучи подвергнуто разсмотрѣнію съ равныхъ сторонъ во время отсутствія апостоловъ, и послужило въ концѣ-концевъ причиною сильныхъ контроверсовъ. Если церковь должна быть управляема и руководствуема четырьмя различными сословіями іерарховъ, то въ какихъ же отношеніяхъ они должны находиться другъ къ другу? Должна ли церковь управляться высшимъ изъ четырехъ сословій, или всѣми вмѣстѣ? Имѣли ли верховный авторитетъ на землѣ апостолы, или же соборъ?“

„Перестанешь видѣть, позабудешь“. Въ первобытномъ состояніи ихъ организациі дѣйствующая въ средѣ ихъ власть естественно казалась нѣсколько времени и по праву правящей властію. Но члены собора познакомились съ исторіею церкви и

открыли, что во всё вѣка соборы, гдѣ бы они ни собирались, обладали высшею властію въ церкви. Волѣдствіе этого члены секты стали доказывать при помощи пророковъ и строгой аргументаціи, что апостолы должны быть только исполнителями опредѣленій собора, а не исключительными судьями въ вопросахъ ученія и дѣятельности, какъ это было прежде, и что они не могутъ быть единственными судьями въ дѣлахъ, представленныхъ на разсмотрѣніе собора. Отсюда ясно, что этимъ не только незаметно подрывались основанія, на которыхъ зиждилась апостольская власть, но были въ опасности и главные принципы секты. Несомнѣнно, что дѣятельность апостоловъ на чужбинѣ не имѣла тѣхъ результатовъ, какихъ отъ нея ожидали, и это естественно способствовало къ уменьшенію значенія апостоловъ на родинѣ. Однако все благополучіе секты вполнѣ основывалось на признаніи власти двѣнадцати и отъ послѣдствій этого акта было поздно возвращаться назадъ. Если „католическая апостольская церковь“,—имя, усвоенное сектой „во исполненіе пророчества, которое запрещало употребленіе всякаго другаго имени“ заимствовала второе изъ своихъ отличительныхъ наименованій отъ возстановленія апостоловъ, если Богъ поставилъ „первыя апостоловъ, вторые пророковъ“, въ томъ смыслѣ какъ объясняетъ эти слова „католическая апостольская церковь“, если двѣнадцать уже пользовались верховною властію, насколько рѣшенія собора, сообразно съ утвержденнымъ направлеміемъ ихъ дѣятельности, дѣлались единственно и исключительно ими—то очевидно, что главные характеристическія основанія секты были въ опасности и что симметрия и части цѣлаго могли бы подвергнуться серьезнымъ измѣненіямъ, еслибы власть апостоловъ была ограничена или опредѣлена“.

„Эту опасность вполнѣ понималъ м-ръ Кардэль который, находя что однихъ его силъ, а также и оставшихся съ нимъ апостоловъ, недостаточно для укрощенія волнений, вызвалъ всѣхъ двѣнадцать, чтобы при помощи ихъ соединенной власти начертать планъ и привести его въ исполненіе для предотвращенія грозившей опасности“.

„Дѣйствительно надъ сектой собирались злобѣщія тучи. Не только пророки одни бунтовали; даже и ангелы церкви, которые

были большею частію людьми менѣ пылкими, чѣмъ пророки и пророчицы, присоединились къ движенію“¹⁾).

Собравшіеся въ іюнь 1840 года²⁾ въ Лондонѣ апостолы быстро уладили все дѣло. Многія лица, которыя участвовали въ бунтѣ, были отрѣшены отъ своихъ должностей. Такъ прежде всего поступили съ возмущившимися ангелами, причемъ было сказано, что „если они не покинутъ всѣхъ ложныхъ представленій относительно дѣйствительнаго смысла пророческихъ словъ“, то имъ совсѣмъ не будутъ вѣрять³⁾. Пророкамъ также досталось. Было признано, что въ пророческомъ служеніи чистота слова зависитъ отъ внутренней чистоты человека, его произносящаго, и что тѣ, которыхъ дѣлаетъ Богъ орудіями для возвышенія Своей воли, должны напередъ очиститься отъ всякой скверны плоти и духа. Когда пророки или другіе какіе-либо іерархи не очистились отъ этой скверны, то ни ихъ слова, ни ихъ служеніе не могутъ приносить никакой пользы: внутренность сосуда нечиста, нечисто и все, что изъ него выливается. Апостолы оставили за собой право рѣшать, говоритъ ли чрезъ пророковъ самъ Богъ, чисты ли ихъ внутренніе сосуды, или нѣтъ. Понятно, что это приводило только къ уменьшенію значенія пророковъ въ себѣ. Ихъ слова имѣли значеніе только тогда, когда они нравились апостоламъ, въ противномъ же случаѣ пророки были нечистыми сосудами, извергающими только скверну. Понятно также, что и сужденіе о томъ, чистъ или нечистъ тотъ или другой пророческій сосудъ, должно было принадлежать вполнѣ апостоламъ. Миллеръ указываетъ, что подобный критерій для оцѣнки пророковъ былъ совершенно недостаточенъ и произволенъ⁴⁾.

„Соборъ Сіона“ съ 1840 года прекратилъ свои засѣданія и никогда не былъ возстановленъ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ существовалъ до означеннаго времени. Въ 1847 былъ учрежденъ соборъ семи лондонскихъ церквей, который бываетъ ежемѣсячно и въ настоящее время. Существуютъ также конференціи

¹⁾ I, 200—207.

²⁾ Во время своихъ двухлѣтнихъ трудовъ по просвѣщенію язычниковъ апостолами только одинъ разъ еще собирались въ Англію на непродолжительное время, именно въ концѣ 1838 и началѣ 1839 г.

³⁾ Miller, ib. 211.

⁴⁾ Ibid. 212 и слѣд.

ангеловъ 7 лондонскихъ церквей подъ предѣдательствомъ апостола ⁵⁾). Эти соборъ и конференціи имѣютъ однако, кажется, второстепенное значеніе и ихъ рѣшенія подчиняются рѣшеніямъ апостоловъ.

Взаимныя отношенія іерархическихъ лицъ спиритуальной іерархіи были на соборѣ 1840 года точно опредѣлены въ особомъ документѣ, въ которомъ ясно было развито ученіе апостола о томъ, что апостолы должны быть „первыми“ (Ев. IV, 11). Но когда этотъ документъ представленъ былъ для подписи апостолу Мекензи, онъ не только отказался его подписать, но отказался и отъ своего апостольства. Причиной этого было вѣроятно то, что апостолъ сознавалъ недостаточность своихъ успѣховъ по просвѣщенію язычниковъ, а равно и былъ свидѣтелемъ лондонскаго пророческаго бунта. Такимъ образомъ „двѣнадцатисоставное единство“ апостоловъ уничтожилось и новаго апостола на мѣсто Мекензи не было избрано. Апостолы рѣшили только положиться въ этомъ дѣлѣ на волю Божию и о исполненіи новаго апостола просить молитвъ всѣхъ, кто находился въ общеніи съ церковью. Всѣ вѣрующіе откликнулись на этотъ зовъ, согласившись вмѣстѣ съ тѣмъ и принять надъ собою полную власть одиннадцати апостоловъ ⁶⁾).

Этотъ апостольскій соборъ въ Лондонѣ 1840 года, какъ можно видѣть, былъ кощунственною пародіей апостольскаго собора въ Иерусалимѣ.

Кромѣ умиротворенія общинъ и упроченія власти апостоловъ, апостольскій соборъ 1840 года имѣлъ и другіе весьма важные результаты, касающіеся внутренняго устройства секты.

Богослуженіе ирвингійанъ до возвращенія апостоловъ изъ путешествія находилось почти въ хаотическомъ состояніи. Удалившись отъ одного берега, они до этого времени не пристали еще къ другому и продолжали плыть по теченію, направляемые противорѣчивыми и отрывочными изреченіями пророковъ. Послѣ отлученія Ирвинга лондонской пресвитеріей и устройства особаго молитвеннаго дома въ „картинной галлерей“, богослуженіе секты отличалось отъ пресвитеріанскаго только тѣмъ, что было пре-

⁵⁾ Ibid. 211.

⁶⁾ Ibid. 214 и слѣд.

рывается голосами пророковъ и что въ немъ принимало участіе большее число іерарховъ, чѣмъ какое существуетъ у пресвитеріанъ. На упомянутой выше „платформѣ“, расположенной полукругомъ противъ входа въ „картинную галерею“, было устроено семь сѣдалищъ. Одно изъ среднихъ сѣдалищъ, назначенное первоначально для пастора, было назначено послѣ для ангела; остальные шесть, по три съ правой и лѣвой стороны, для старость. Ниже этихъ сѣдалищъ въ параллельной съ ними линіи было устроено еще семь сѣдалищъ принадлежавшихъ пророкамъ, и изъ нихъ среднее было предоставлено „главному пророку“, „столпу пророческому“ (the Pillar—Prophet), мистеру Таплину. Еще ниже, и опять въ параллельной линіи, былъ третій рядъ семи сѣдалищъ, назначенный для діаконовъ, причемъ среднее сѣдалище было занимаемо „главнымъ діакономъ“. Ангелъ церкви (кажется только тогда, когда не было при богослуженіи апостоловъ) управлялъ богослуженіемъ, а проповѣдь и толкованіе Священнаго Писанія совершались старостами по порядку. При этомъ пророки, когда на нихъ сходилъ божественная сила, пророчествовали, а діаконы оказывали внѣшнія услуги при богослуженіи, приносили на примѣръ хлѣбъ и вино. Голь сообщаетъ, что еще при жизни Ирвинга образовался хоръ изъ мальчиковъ и дѣвочекъ общины въ Newman Street, который помѣщался вокругъ Ирвинга, посрединѣ церкви. Когда наступало время пѣть псалмы, то эти „ангелы съ архангеломъ во главѣ“ запѣвали ихъ своими нѣжными голосами, а Ирвингъ подтягивалъ имъ густымъ басомъ ⁷⁾).

Въ самомъ началѣ отдѣльнаго существованія секты было постановлено, чтобы церковь или молитвенный домъ былъ открытъ для вѣрующихъ четырнадцать разъ въ недѣлю, безъ взиманія платы за мѣста, десять разъ для всѣхъ вѣрующихъ безъ разбора и четыре раза только для „членовъ церкви“, а также для нѣкоторыхъ „благочестивыхъ персонъ“, которыя допускались по билетамъ; при этомъ панерть (porch) была все-таки открыта для всѣхъ ⁸⁾). Сравнительно съ установившейся практикой пресвитеріанскаго богослуженія это было нововведеніемъ въ

⁷⁾ Bruchstucke... S. 214.

⁸⁾ Mrs. Oliph. II, 325.

которомъ положены были уже границы между собственно „церковью“ и остальными вѣрующими, оно было слѣдствіемъ особенныхъ обстоятельствъ, въ которыхъ находилась секта въ первое время своего отдѣльнаго существованія, и настоятельной необходимости. Вотъ какъ объясняетъ дѣло самъ Ирвингъ. „Вслѣдствіе того, говорить онъ, что меня сильно огорчали посторонніе и любопытные, которые профанировали домъ Божій, оскорбляли и оскорбляютъ меня сильно и не только меня, но и самого Господа Иисуса, я намѣренъ, при помощи Божіей, сдѣлать такъ, чтобы *церковь* собиралась одна за часъ предъ допущеніемъ народа, чтобы она могла узнать, въ чемъ заключаются ея обязанности и чтобы мы могли вмѣстѣ исповѣдать наши грѣхи предъ Господомъ, смириться предъ Нимъ и преклониться, и чтобы я, какъ пасторъ, могъ говорить предъ вами съ большею откровенностью, чѣмъ въ присутствіи постороннихъ, о нашихъ ошибкахъ, нашихъ недостаткахъ, чтобы мы были обличаемы *) Господомъ, находясь все вмѣстѣ предъ Нимъ. Потомъ, когда церковная служба будетъ такимъ образомъ окончена, я думаю слѣдуетъ отворять двери, чтобы все, кого угодно будетъ послать Господу, могли входить въ храмъ, а мы могли бы молиться за нихъ и проповѣдывать имъ евангельское слово... Я надѣюсь также, что въ недалекомъ будущемъ мы найдемъ болѣе удобнымъ и желательнымъ принимать вмѣстѣ святое причастіе, какъ *церковь*, каждое воскресенье. Но впрочемъ я не желаю вводить этого насильственно или принуждать къ чему-либо; мнѣ желательно, чтобы церковь была приведена къ этому только чрезъ кроткое дѣйствіе Духа Божія“ ¹⁰⁾).

Причащая вѣрующихъ, Ирвингъ обращался къ каждому изъ нихъ съ короткою рѣчью, что по словамъ мистриссъ Олифантъ было возстановленіемъ древняго обычая.

Въ 1834 году оказалось нужнымъ точнѣе опредѣлить часы, въ которые должно было совершаться богослуженіе, что и сдѣлали пророки. Для совершенія богослуженія были назначены „первый и послѣдній часы каждаго дня“. Это, по объясненію доктора Нортона, означало, что богослуженіе должно было на-

*) Здѣсь разумѣются, вѣроятно, пророческія обличенія.

¹⁰⁾ Mrs. Olip. II, 322.

чинаться въ шесть часовъ утра и оканчиваться въ шесть часовъ вечера. Но въ дѣйствительности, конечно, богослуженіе не продолжалось въ теченіе всего этого времени, а были совершаемы только двѣ службы въ день, утренняя и вечерняя; первая начиналась въ шесть часовъ утра, а послѣдняя—въ пять часовъ вечера и оканчивалась въ шесть. Такимъ образомъ каждая служба продолжалась по часу, а можетъ быть нѣсколько и болѣе.

Это едва-ли не все, что можно сказать объ ирвингянскомъ богослуженіи въ первый періодъ его развитія. Нельзя не видѣть, что сдѣланныя въ богослуженіи измѣненія отличали его только внѣшнимъ образомъ отъ пресвитеріанскаго и никакихъ существенныхъ измѣненій въ этомъ случаѣ сдѣлано не было.

Второй періодъ развитія ирвингянскаго богослуженія начинается именно со времени возвращенія апостоловъ изъ путешествія въ 1840 г. Мы видѣли, что одного изъ цѣлей ихъ путешествія по чужимъ странамъ, какъ утверждаетъ докторъ Нортонъ, было „выкапываніе золота“. Эти слова были сказаны этимъ писателемъ гораздо позже путешествія и поэтому содержать въ себѣ кажется нѣкоторую неточность. На самомъ дѣлѣ, отправляясь просвѣщать язычниковъ, апостолы благодаря своему глубокому невѣжеству и незнакомству съ религіозною жизнью европейскихъ народовъ были совершенно чужды какому-либо желанія „выкапывать золото“ въ чужихъ странахъ, а хотѣли напротивъ сами снабдить эти страны своимъ собственнымъ спиритуальнымъ золотомъ. Но когда они лично и подробно познакомились съ состояніемъ европейскихъ странъ въ религіозномъ отношеніи, то увидѣли, что въ средѣ европейскихъ народовъ существуетъ не только истинная вѣра въ Бога, но и нѣкоторыя ихъ религіозныя учрежденія свидѣтельствуютъ о своемъ древнѣйшемъ, истинно апостольскомъ происхожденіи. Такимъ образомъ имъ и пришлось открыть „золото“ въ чужихъ странахъ, хотя и покрытое со всѣхъ сторонъ „суевѣріемъ“,—этотъ послѣдующій фактъ докторъ Нортонъ относитъ къ раннѣйшему времени. Увидѣвъ „золото“, апостолы поступили съ нимъ такъ, какъ и слѣдовало поступить истиннымъ англичанамъ, т.-е. начали его выкапывать и препроводять для обработки на свою спиритуальную фабрику, дабы оно, прокаленное и очищенное, могло снова „циркулировать“ по различнымъ церквамъ. Такимъ образомъ все это дѣло

сильно отличалось коммерческимъ характеромъ: на существующія въ другихъ церквахъ богатства апостолы посмотрѣли, какъ на сырье, которое слѣдовало обработать и снова отпустить на европейскіе рынки.

Благодаря преимущественно этому знакомству съ иностранными религіозными культами, богослуженіе ирвингянъ совершенно утратило свой прежній пресвитеріанскій характеръ, отличительнымъ признакомъ котораго, какъ мы сказали, служить строгая простота и отсутствіе внѣшности. Оно составилось и притомъ совершенно механически изъ богослужебныхъ формъ, заимствованныхъ въ другихъ церквахъ, греческой, римской и протестантскихъ. Немного требовалось труда, чтобы соединить эти формы въ одно цѣлое, выбравъ тѣ изъ нихъ, которыя болѣе нравились или которыя были одобряемы пророками.

Первымъ, кажется, нововведеніемъ въ богослуженіи, послѣдовавшимъ за возвращеніемъ апостоловъ, были священныя одежды. Въ этомъ случаѣ примѣромъ для другихъ церквей служила кафедральная церковь въ Альбюри; въ 1842 году священныя одежды были рекомендованы апостолами и другимъ церквамъ. По словамъ доктора Нортонъ употребленіе одеждъ при богослуженіи не заключало въ себѣ ничего новаго, но было слѣдствіемъ заимствованія въ другихъ церквахъ уже существующихъ формъ и обычаевъ, и именно тѣхъ изъ нихъ, которые представлялись наиболѣе приличными и важными, отличались скромностью, степенью и древностью. Излишнюю пышность при богослуженіи докторъ Нортонъ считаетъ съ одной стороны „дѣтскою глупостію“, „грѣхомъ“, „почти богохульствомъ“ и даже „обезьяничаньемъ“, а съ другой—полагаетъ что неприлично совершать „наиболѣе священныя службы предъ Господомъ Славы въ обыкновенныхъ одеждахъ“. Было постановлено, чтобы апостолы надѣвали при богослуженіи пурпуровыя одежды, пророки—голубыя, евангелисты—красныя, (ибо ихъ обязанностью было напоминать всѣмъ о пролитіи крови Христовой и окропленіи ею), пасторы—бѣлыя, такъ какъ они обязаны были наблюдать за народомъ и пещись о чистотѣ его сердца и жизни ¹¹⁾.

Послѣ введенія одеждъ были произведены существенныя из-

¹¹⁾ Norton, The Restoration of Ap. and Prophets, pp. 160, 161.

мѣненія и собственно въ богослуженіи. Литургія, составленная апостолами, „содержитъ въ себѣ, по словамъ того же автора, элементы всѣхъ существующихъ литургій, восточныхъ и западныхъ; и однако не похожа ни на одну изъ нихъ, не только по своей чистотѣ и католичности, но и по гармоніи всего цѣлаго, ни одна важная часть котораго не можетъ быть опущена, или поставлена на другое мѣсто. Въ этомъ отношеніи, какъ и во многихъ другихъ, она есть спиритуальный снимокъ съ богослуженія въ скиніи; въ ней осуществляется то, что прообразовала скинія. Эта литургія представляла изъ себя истинный и совершенный порядокъ прообразовательнаго подзаконнаго культа, была составлена при помощи свѣта пророчества и обсуждения апостоловъ, причѣмъ были приняты во вниманіе и видѣнія, полученныя разными лицами. Впрочемъ она не представляетъ все-таки изъ себя какого-либо совершеннаго христіанскаго богослуженія, которое не должно выражаться въ однихъ только обрядахъ и церемоніяхъ, но скорѣе въ славѣ божественнаго присутствія, которая явилась при освященіи храма, когда „облако наполнило домъ Господень. И не могли священники стоять на служеніи, по причинѣ облака; ибо слава Господня наполнила храмъ Господень“ (3 Цар., VIII, 10, 11) ¹²⁾.

Порядокъ совершенія литургіи Миллеръ описываетъ слѣдующимъ образомъ: „она начинается съ призванія свят. Троицы. Затѣмъ тотчасъ же совершается исповданіе и отпущеніе грѣховъ (the confession and absolution), — форма послѣдняго представляется на благоусмотрѣніе священнослужителя, — входная молитва и киріеэлейсонъ. Послѣ этого „Слава въ вышнихъ Богу“, особый коллектъ, чтеніе посланія и евангелія, включая сюда и соотвѣтствующій стихотворный антифонъ, слѣдующій за чтеніемъ посланія, и никейскій символъ вѣры. За этимъ начинается проскомидія (the offertory), съ краткими антифонами и молитвой, потомъ приношеніе даровъ (the oblation of the elements), во время котораго поется извѣстный антифонъ и молитва приношенія. Затѣмъ, послѣ „горѣ имѣемъ сердца“, очень длинное *предисловіе*, по мѣстамъ многорѣчивое и слабое по выраженію, сопровождаемое другими *предисловіями*, изъ которыхъ одно произносится

¹²⁾ Ibid. 162.

въ пятьдесятницу при введеніи четверичаго священства, кажется богве длинное, чѣмъ желательно. Оно походитъ на таковое же въ свѣтлое воскресенье. За этимъ слѣдуетъ молитва Господня и молитва, произносимая при освященіи даровъ, хлѣба и вина отдѣльно. Затѣмъ „молитва приношенія послѣ освященія даровъ“ съ нѣкоторыми особенностями для главныхъ праздниковъ. Затѣмъ послѣ принесенія свѣтильника, причемъ поется короткій антифонъ, поминовеніе живыхъ, совершаемое по нѣсколькимъ формамъ, составленнымъ для всѣхъ случаевъ, съ пропусками для пополненія особыми моленіями. Затѣмъ, по неизмѣнному обычаю, сохранявшемуся во всѣхъ древнихъ литургіяхъ, поминовеніе усопшихъ, изложенное въ краткихъ выраженіяхъ, и заключительная молитва предъ совершеніемъ службы объ ускореніи втораго пришествія. Въ началѣ этой части службы мы находимъ молитву малаго входа, за которою слѣдуетъ *Agnus Dei* и особыя возгласы, обращенныя ко второму и третьему Лицу св. Троицы, вмѣстѣ съ извѣстными словами: *ἅγιε ἅγιος*, „святая святыхъ“ и благословеніе, для котораго существуютъ разныя формы. Во время причащенія поются антифоны. Богослуженіе оканчивается благодарственною молитвою по причащеніи, однимъ изъ плохо-написанныхъ англійскихъ переводовъ *Te Deum* и заключительнымъ благословеніемъ англійскаго молитвенника¹³⁾.

Кромѣ литургіи апостолы составили уставъ и для другихъ службъ которыя совершались утромъ и вечеромъ.

Что касается чисто внѣшнихъ принадлежностей богослуженія (кромѣ священныхъ одеждъ), то о нихъ нужно сказать, что еще въ 1838 году въ ирвингійскихъ церквахъ были устроены алтари, которыхъ не было прежде, хотя и было отдѣлено извѣстное пространство, гдѣ совершалось священнодѣйствіе (*vasarium*). Въ то же время оставленъ былъ пресвитеріанскій обычай причащаться сидя и вѣрующіе начали предъ причащеніемъ подходить къ алтарю и становиться на колѣна¹⁴⁾. Въ 1847 году было введено употребленіе освященнаго масла при визитации больныхъ, которымъ помазывали ихъ во исполненіе словъ апостола Іакова (V, 14), хотя у ирвингійанъ и нѣтъ таинства еле-

¹³⁾ 1, 227, 228.

¹⁴⁾ Ibid. 1, 223.

освященіи въ собственномъ смыслѣ ¹⁵⁾. Въ 1852 году было введено употребленіе свѣтильниковъ при богослуженіи на томъ основаніи, что помимо древняго происхожденія этого обычая, свѣтильники употребляются въ церквахъ римской, греческой, у коптовъ, сиріанъ и несторіанъ. Было постановлено, чтобы въ алтарѣ были два свѣтильника, которые должны служить эмблемами „присутствія Господа въ Его двоихъ свидѣтеляхъ, апостолахъ и пророкѣ“ и семь свѣтильниковъ предъ алтаремъ для означенія, „что Господь присутствуетъ въ каждой частной церкви въ священствѣ седмеричнаго старѣйшинства“. Кромѣ того, еще прежде поставили одинъ свѣтильникъ, который горѣлъ постоянно предъ алтаремъ, въ ознаменованіе „свидѣтельства предъ Христомъ, какъ истинно присутствующимъ въ таинствѣ Своей плоти и крови“ ¹⁶⁾. Гораздо позже, именно въ 1868 году, было введено въ церкви употребленіе святой воды. Въ это время одинъ католическій пасторъ, обращенный въ ирвингіанство, пришедшій къ употребленію святой воды въ своей церкви, пожелалъ, чтобы ему дозволили ее употреблять и у ирвингіанъ. Вопросъ объ этомъ былъ подвергнутъ на обсужденіе апостоловъ и они рѣшили ввести употребленіе святой воды повсемѣстно въ церквахъ ¹⁷⁾.

Въ томъ же году была составлена особая служба, которая должна была совершаться при сохраненіи св. даровъ *преждеосвященныхъ*. Обычай сохранять преждеосвященные дары появился впрочемъ гораздо раньше, именно въ 1850 году, и былъ заимствованъ въ греческой и римской церкви. По ученію секты, подтвержденному пророками, „въ домѣ Божіемъ должна была непрестанно сохраняться пища для дѣтей Божіихъ, и притомъ не только для больныхъ, но и для ежедневнаго причащенія вѣрующихъ. Въ какомъ же болѣе удобномъ мѣстѣ дары могли быть сохраняемы, какъ не въ алтарѣ? Поэтому было постановлено, чтобы известная часть хлѣба и вина, которые были освящены въ предшествующее воскресеніе, должна была сохраняться въ назначенномъ для того дарохранилищѣ въ алтарѣ. Эле-

¹⁵⁾ Ibid. 248.

¹⁶⁾ Ibid. I, 265, 226.

¹⁷⁾ Ibid. I, 300, 301.

менты сохранялись такимъ образомъ не только съ цѣлью причащенія вѣрующихъ, но и съ цѣлью предношенія предъ Богомъ: этимъ выражалась спиритуальная истина, имѣющая своимъ символомъ столъ съ хлѣбами предложенія, или хлѣбы предложенія, употребившіеся въ подзаконное время. Было постановлено, чтобы во время утреннихъ и вечернихъ службъ, тотчасъ послѣ молитвъ (supplications), ангелъ входилъ въ алтарь, и вынувъ святыя сосуды, содержавшія хлѣбъ и вино, изъ дарохранилища, полагалъ ихъ благоговѣнно предъ Господомъ, представляя ихъ народу не какъ предметъ поклоненія, но какъ выраженіе символа, послѣ разъясненнаго въ словѣ, что вся наша вѣра направляется на вседостаточную жертву Спасителя и что только во имя Его мы совершаемъ наши молитвы и ради Него ожидаемъ отвѣта на нихъ. Черезъ сохраненіе этихъ символовъ въ алтарь народъ постоянно бываетъ увѣренъ въ присутствіи Господа, Который одинъ сообщаетъ людямъ святость и называется домъ, въ которомъ собираются вѣрующіе, Своимъ. Между тѣмъ какъ ежедневное предложеніе даровъ живо напоминаетъ имъ объ Его постоянномъ ходатайствѣ и укрѣпляетъ вѣру въ нашего небеснаго Отца¹⁸⁾. Отсюда видно, что вновь установленный обрядъ служилъ только для того, чтобы придать болѣе торжественности священному акту, во время котораго ангелъ вынималъ дары изъ дарохранилища и полагалъ ихъ на алтарь.

Какъ вездѣ и во всемъ, въ этомъ случаѣ произошло смѣшеніе и искаженіе воспринятыхъ изъ другихъ церквей обрядовъ. Сохраненіе даровъ и ихъ положеніе на алтарь напоминаетъ намъ отчасти преждеосвященную литургію, а отчасти сохраненіе даровъ для причащенія больныхъ, употребляемое въ православной церкви.

Теперь мы постараемся разъяснить значеніе того, что составляетъ, какъ въ сектѣ, такъ и во всѣхъ церквяхъ, существо общественнаго богослуженія, т. е. значеніе таинствъ.

Секта признаетъ только два таинства: врешеніе и причащеніе. Хотя „ординація“ и вошедшее послѣ въ употребленіе такъ называемое „запечатлѣніе“ вѣрующихъ и называются таинствами, однако это дѣлается какъ бы мимоходомъ; это названіе озна-

¹⁸⁾ Ibid. 258, 301.

часть, что на нихъ смотрять только какъ на священныя дѣйствія ¹⁹⁾.

Ученіе о крещеніи и причащеніи было проповѣдано Ирвингомъ. Въ его сочиненіяхъ мы встрѣчаемъ цѣлые трактаты объ этомъ предметѣ, о которыхъ нужно сказать, что они или не содержатъ въ себѣ никакого смысла, или же содержатъ такое ученіе, понять которое совершенно невозможно. Хотя ни то, ни другое обстоятельство одинаково не служатъ къ чести этого великаго богослова, мы однако послѣ всего сказаннаго готовы признать скорѣе первое положеніе, именно, что ученіе Ирвинга содержитъ въ себѣ только простую бессмыслицу и что онъ является въ ученіи о таинствахъ наиболѣе темнымъ и туманнымъ, чѣмъ во всѣхъ остальныхъ случаяхъ.

Его послѣдователи излагаютъ ученіе о таинствахъ проще, но при этомъ и ихъ мышленіе все-таки не отличается большою опредѣленностью, которая, какъ сказано, происходитъ отъ ихъ неспособности къ явному богословскому мышленію, отъ смѣшенія понятій. Въ самомъ дѣлѣ пусть читатель потрудится узнать напимѣръ, что содержитъ въ себѣ слѣдующая выдержка взятая изъ „великаго свидѣтельства“ относительно значенія символическихъ дѣйствій при совершеніи таинствъ и вообще символовъ употребляемыхъ при богослуженіи. „Церковь Христова не есть нѣкоторая неуловимая, неопредѣленная, неосязуемая абстракція, зависящая отъ отдѣленій, союзовъ, мнѣній или поступковъ людей, но извѣстное и постоянное учрежденіе Господне, вызванное къ бытію совершеннымъ Имъ. актомъ, и существующее при помощи видимыхъ и осязуемыхъ символовъ, Имъ установленныхъ. Эти видимые и осязуемые символы, и сами по себѣ и по мнѣнію людей столь неадекватные для произведенія какого-либо спиритуальнаго дѣла, суть и свидѣтельство о вѣрѣ и испытаніе вѣры и истинное ея торжество. Они суть постоянный памятникъ и дѣйствительное доказательство того, что существованіе, форма и продолженіе церкви происходятъ отъ одного Бога, и ни въ какомъ случаѣ не отъ людей, которые церковь составляютъ. Символы не суть пустые знаки недействительныхъ вещей, они

¹⁹⁾ Die Lehre d. Irvingianer, nach ihren Schriften dargelegt und nach der heiligen Schrift geprüft von G. Seesemann. Mitau, 1881. S. 24.

не суть также и только наиболее приличные формы, установленныя Богомъ или приспособленныя изобрѣтательными людьми для выраженія спиритуальныхъ истинъ; они не суть только и напоминаніе о благословіяхъ, пріобрѣтенныхъ какимъ-нибудь инымъ образомъ или косвенно, или доставляющихъ радость невидимо; но они суть настоящія дѣйствія Христа въ средѣ Его народа и производятъ то, что они выражаютъ; они суть таинства,—истинный залогъ Его любви и вѣрности въ сообщеніи чрезъ нихъ благословія, которыя они должны сообщать согласно Его опредѣленію. Они запечатлѣваютъ вслѣдствіе самаго ихъ совершенія заветъ Божій, благословія, содержащіяся въ семъ заветѣ и отвѣтственность, какую онъ налагаетъ, такъ что всякій крещенный человекъ долженъ быть судимъ на основаніи этого завета какъ получившій жизнь отъ Бога; и всякій, причащающійся хлѣба и вина, долженъ быть судимъ, какъ участвникъ тѣла и крови Христовой и не долженъ имѣть никакого другаго исхода, кромѣ стремленія впередъ, или къ совершенному спасенію или къ крайнему и вѣчному мученію“ ²⁰⁾. Не менѣе

²⁰⁾ Мы приводимъ это любопытное мѣсто въ подлинникѣ, чтобы показать, что нисколько не преувеличиваемъ дѣла въ изложеніи характера богословскаго мышленія прввингянъ: «The Church of God is not a fleeting, fluctuating, intangible abstraction, dependant upon the separations, the confederacies, the opinions or actions of men; but a certain and stable constitution of God, brought into being by His act, and standing by virtue of visible and tangible symbols ordained by Him; and those visible and tangible symbols, in themselves and to the senses of men so utterly inadequate to effect any spiritual work, are the test and trial, and, duly received, are the very triumph of faith; a constant memorial and effectual demonstration that the existence, form and continuance of the Church proceed from God alone, and in no way from the men who compose it. And they are not empty signs of unreal things, neither are they merely the most suitable forms devised by God or adopted by convention of men for the expression of spirituale truths; nor are they merely commemorative of blessings otherwise or collaterally obtained, or invisibly enjoyed; but they are present actings of Christ in the midst of His people, and do operate that which they express; they are sacraments, sure pledges of His love and faithfulness in bestowing the blessings by them, the which He ordained them to convey. They seal by their very administration the covenant of God, the blessings contained in that covenant, and the responsibilities involved therein, so that every baptised man shall be judged by the covenant as one who had received the life of God, and every one who has partaken of the bread and of wine, shall be judged as a partaker

темно учитъ о символахъ, употребляемыхъ при совершеніи таинства и докторъ Нортонъ, книга котораго появилась чрезъ тридцать почти лѣтъ послѣ написанія „великаго свидѣтельства“, когда, слѣдовательно, дѣло о таинствахъ и символахъ должно было совершенно уясниться. „Мы научены, говоритъ онъ, что христіанскіе символы существенно отличаются отъ іудейскихъ образовъ (types); первые только замѣняли сущность, во время ея отсутствія, вторые сопровождали ее, когда она присутствовала и означали наше признаніе этого присутствія. Символы не похожи на таинства, *средства* благодати; они не суть съ другой стороны только и образы и тѣни будущей благодати; ихъ прямое назначеніе заключается въ обнаруженіи благодати, которую мы уже получили и въ которой мы находимся“ и т. д. ²¹⁾

При существованіи подобной путаницы дѣло конечно нелегкое исполнѣ точно выяснитъ ученіе ирвингійанъ о таинствахъ. Однако мы все-таки попробуемъ это сдѣлать и для этого воспользуемся сочиненіемъ официальнаго ирвингійанскаго богослова, К. Бѣма, который, какъ намъ кажется, пишетъ все-таки проще другихъ.

Въ ученіи о крещеніи Бѣмъ различаетъ два состоянія чело-вѣка: состояніе паденія и состояніе возстановленія чрезъ крещеніе. Падшій чело-вѣкъ не только омрачилъ свой умъ, не только почувствовалъ недостатокъ въ знаніи Божескихъ дѣлъ, но и былъ пораженъ въ самомъ внутреннѣйшемъ источникѣ своей жизни, въ своемъ сердцѣ, сдѣлался „естественнымъ“ чело-вѣкомъ, жизнь котораго была Богомъ отвергнута и осуждена. Поэтому для обновленія жизни падшаго чело-вѣка недостаточно одного только наученія, онъ нуждается „въ новой жизни“, началомъ которой и служитъ „новое рожденіе“ ²²⁾. И если чело-вѣкъ не можетъ дать самъ себѣ естественной жизни, которая есть жизнь для грѣха и смерти, то тѣмъ болѣе онъ не въ состояніи самъ даровать себѣ новую жизнь отъ Бога. Только Богъ можетъ сдѣ-

of the body and blood of the Lord, and can find no retreat but only a progress onward, either to perfect salvation or to utter and eternal apostasy.—Acta h. ecclesiastica 1837, стр. 807.

²¹⁾ P. 165, 166.

²²⁾ Schatten und Licht, S. 60.

дать его участникомъ этой жизни; и подобно тому какъ Онъ установилъ плотское рожденіе для продолженія естественной жизни, такъ установилъ Онъ и новое рожденіе водою и святымъ Духомъ для произведенія новой духовной твари о Христѣ Иисусѣ“ ²²⁾).

„Прежде чѣмъ въ грѣхѣ зачатый и рожденный человекъ могъ сдѣлаться участникомъ божественной жизни, онъ долженъ былъ примириться съ Богомъ. Это примиреніе совершилось вслѣдствіе того, что Богъ Самъ въ лицѣ Своего Сына сдѣлался человекомъ, вмѣсто насъ исполнилъ законъ Божій и потерпѣлъ наказаніе смерти“ ²³⁾).

Христосъ умеръ за всѣхъ людей. Послѣ совершившагося примиренія людей съ Богомъ, „Богъ могъ пригласить всѣхъ людей и потребовать отъ нихъ вѣровать въ совершившееся примиреніе. Тѣ, которые вѣруютъ, указываютъ своею вѣрою на божественный актъ, по которому ветхій человекъ въ нихъ умираетъ со Христомъ и они дѣлаются въ Немъ участниками новой жизни отъ Бога. Это божественное дѣйствіе на душу отдѣльнаго человека, когда вѣрующій человекъ подчиняется порядку, установленному Богомъ, и допускаетъ владѣніе Божіе на самого себя, причѣмъ Богъ невидимо для простыхъ чувствъ и однако не менѣе дѣйствительнымъ и дѣйственнымъ образомъ совершаетъ въ насъ таинство новаго рожденія, происходитъ во святомъ крещеніи. Въ этомъ и состоитъ значеніе этого великаго таинства“ ²⁴⁾).

Ученіе о томъ, что Христосъ умеръ за всѣхъ людей, есть очевидно то же самое ученіе о всеобщемъ примиреніи людей съ Богомъ, съ которымъ мы познакомились раньше. Оно ведетъ къ очень важнымъ выводамъ. По взгляду секты, высказываемому въ совершенномъ противорѣчій съ ея взглядомъ на всѣхъ остальныхъ христіанъ, не принадлежащихъ къ ней, какъ на язычниковъ, всѣ люди, получившіе крещеніе, какъ дѣти такъ и взрослые, дѣлаются eo ipso христіанами, рождаются для новой, духовной жизни. Отсюда нѣтъ различія ни между католиками, ни

²²⁾ Ibid.

²³⁾ Ibid. S. 61.

²⁴⁾ Ibid.

между протестантами, православными. „Въ ихъ глазахъ римская, греческая и англиканская церкви, старокатолики, члены шведской, норвежской, датской и нѣмецкихъ церквей, пресвитериане, лютеране, кальвинисты, различные нонконформисты въ Англіи, Америкѣ и во всѣхъ другихъ странахъ, армяне, іаковиты, копты и другіе монофизиты, несториане и всѣ, которые крещены однажды, какъ бы много они ни отступали отъ католической вѣры или сколько бы ни совершали смертныхъ грѣховъ, находятся въ лонѣ *вселенской* церкви. Этотъ взглядъ на всѣхъ крещенныхъ, какъ на истинныхъ христіанъ, проводится во всѣхъ ирвингянскихъ книжкахъ, гдѣ начинается рѣчь о „католической апостольской церкви“. Къ какимъ практическимъ выводамъ приводитъ это ученіе, объ этомъ скажемъ подробно въ слѣдующей главѣ.

Кромѣ этого, ученіе ирвингянъ о таинствѣ крещенія не представляетъ какихъ-либо другихъ особенностей, сколько-нибудь выдающихся.

Какъ крещеніе есть новое рожденіе, такъ и причащеніе есть духовная пища, въ которой человѣкъ нуждается.

„Рожденіе, говоритъ Бѣмъ, есть начало жизни, которая поддерживается пищею и питьемъ. Какъ начало такъ и поддержаніе жизни есть тайна, недоступная для изслѣдованія человѣческаго ума“.

„Тоже самое существуетъ и въ новой жизни отъ Бога. Ея начало—въ новомъ рожденіи водою и духомъ; ея поддержаніе совершается чрезъ вкушеніе плоти и крови Богочеловѣка; также, какъ и тайна естественной жизни, непроницаема, хотя и доступна изслѣдованію, и тайна новой жизни“²⁷⁾.

„То, что подаетъ намъ Богъ при причащеніи, есть тѣло и кровь Того, Кто умеръ на крестѣ и нынѣ находится въ лонѣ Отца“²⁸⁾. „Въ таинствѣ причащенія хлѣбъ есть тѣло Христово, и вино есть Его кровь“²⁹⁾. Но какимъ образомъ это происходитъ, для вѣрующаго должно быть тайной, которую не только невозможно, но и не должно изслѣдовать. „Противорѣчіе разуму,

²⁷⁾ Schatten und Licht, S. 183.

²⁸⁾ Ibid. 197.

²⁹⁾ Ibid. 194.

заключающееся въ этомъ положеніи вѣры, не даетъ плотски-мудрествующему человѣку покоя, пока онъ его, какъ онъ думаетъ, не разрѣшитъ. Онъ разрѣшаетъ это противорѣчіе троякимъ образомъ. Онъ можетъ отрицать присутствіе хлѣба и вина; онъ можетъ отрицать присутствіе въ нихъ тѣла и крови Христовой, или наконецъ, онъ можетъ признавать присутствіе обоихъ вмѣстѣ, но только въ смыслѣ ихъ сосуществованія. Во всѣхъ трехъ случаяхъ истинное мистическое значеніе таинства, т.-е. неизъяснимый и непонятный образъ и способъ истиннаго присутствія тѣла и крови Христовой уничтожается, и то, что есть дѣло вѣры, дѣлается предметомъ суевѣрія, жевѣрія и полувѣрія²⁰⁾. „Вѣра не требуетъ знанія, какимъ образомъ хлѣбъ и вино могутъ быть тѣломъ и кровію Христовою. Она требуетъ только для себя увѣренности, что дѣло именно заключается въ этомъ. Эта увѣренность зиждется на божественномъ установленіи таинства и на повелѣніи Христа совершать его въ Его церкви“²¹⁾. Такимъ образомъ сефта не признаетъ ученія ни о „пресуществленіи“ (transubstantiatio), ни о „сосуществованіи“ (consubstantiatio). Хлѣбъ и вино послѣ „освященія“ (consecratio) остаются тѣми же, какими они были и до освященія: ученіе о пресуществленіи противорѣчитъ разуму и чувствамъ. Но такъ какъ Господь назвалъ эти хлѣбъ и вино Своею плотію и кровію, то они и суть дѣйствительно Его плоть и кровь, причащаясь которымъ мы причащаемся тѣла и крови Господа, который умеръ на крестѣ²²⁾.

Если мы спросимъ, для чего Христосъ установилъ таинство причащенія, то должны будемъ отвѣтить словами Самого же Христа: „сіе творите въ Мое воспоминаніе“ (Лук. 22, 19). Таинство причащенія установлено для напоминанія о совершенной Христомъ жертвѣ, объ Его смерти за грѣхи всего міра, такъ какъ въ этомъ таинствѣ дѣйствительно присутствуютъ Его плоть и кровь, а что же другое можетъ свидѣтельствовать и напоминать объ убитомъ или умершемъ человѣкѣ, какъ не его собственныя плоть и кровь? На небѣ о дѣйствительномъ принесеніи

²⁰⁾ Ibid.

²¹⁾ Ibid. 196.

²²⁾ См. Norton, 170.

жертвы напоминаетъ Самъ Христосъ, Который живъ и предъ Богомъ является агнцемъ, какъ бы закланнымъ, а на землѣ для напоминанія и возвѣщенія о совершенной жертвѣ служить Его плоть и кровь ³²⁾.

Жертва съ самаго начала была необходима для приближенія человека къ Богу, для примиренія его съ Богомъ. Первая пріятная Богу жертва была принесена Авелемъ отъ первородныхъ его стада, жертва кровная. Такую же жертву принесли Ной и Авраамъ. Но жертва животныхъ не имѣла предъ Богомъ значенія сама по себѣ и не могла доставить человѣку прощенія грѣховъ. Человѣкъ приносявшій жертву указывалъ этимъ на непреходимую стѣну которую создалъ его грѣхъ между нимъ и Богомъ, а такъ какъ человѣкъ приносилъ Богу въ жертву не свою собственную жизнь, а жизнь другого и ни въ чемъ неповиннаго существа, то этимъ онъ обнаруживалъ только свою неспособность спасти самого себя и нужду въ чистой, ничѣмъ незапятнанной и замѣняющей жертвѣ, которая отвращала отъ него праведный гнѣвъ Господень и облегчала его совѣсть отъ наложеннаго на нее бремени. Въ судьбѣ умирающаго жертвеннаго животнаго человѣкъ долженъ былъ познавать собственную свою вину и свое собственное, вполнѣ заслуженное наказаніе ³³⁾.

Такъ какъ жертвы, состоявшія въ пролитіи крови и умерщвленіи животныхъ, были недостаточны, то онѣ и не прекращались во все время существованія Ветхаго Завета: за одной жертвой должна была слѣдовать другая и еще новыя жертвы. Но когда принесъ Себя въ жертву Христосъ, ветхозаветныя жертвы прекратились и правда Божія не требовала новыхъ кровавыхъ жертвъ. Послѣ того какъ была принесена Имъ истинная и вполнѣ достаточная жертва, на землѣ положено было начало и другаго совершеннаго богопочитанія ³⁴⁾.

Крестная смерть Христа есть вѣчное основаніе всякаго прославленія Бога и благословенія людей. Эта смерть совершилась; часъ въ который Богочеловѣкъ потерпѣлъ смерть за каждаго изъ насъ принадлежитъ прошлому и не повторится никогда.

³²⁾ Schatten und Licht. S. 196.

³³⁾ Ibid. 207—209.

³⁴⁾ Ibid. 209—211.

Доказательство, что искупленіе совершилось на крестѣ, заключается въ томъ, что Тотъ, Который на небѣ, Тотъ же есть, Который умеръ на землѣ. Агнецъ, Который умершвенъ былъ на землѣ, живетъ на небѣ, и тамъ, Своимъ присутствіемъ, возвѣщаетъ о совершившемся примиреніи. Онъ есть вѣчный и неисчерпаемый источникъ всякаго прославленія Бога и необходимое условіе всякаго благословенія для человѣка ²⁶⁾.

Отсюда видно, что таинство евхаристіи не есть продолженіе или повтореніе жертвы, принесенной Спасителемъ на крестѣ. Оно возвѣщаетъ только на землѣ и въ церкви о принесенной однажды, неповторяемой и вполнѣ достаточной жертвѣ. Тѣло и кровь Христа суть вѣрное свидѣтельство вѣчнаго искупленія и гдѣ они присутствуютъ, въ той церкви есть и высшее прославленіе имени Божія и истинное доказательство благоволенія Божія къ своему народу ²⁷⁾.

Евхаристія установлена въ церкви какъ хвалебная и благодарственная жертва. Совершеніе ея должно служить центромъ всего христіанскаго богослуженія, его сущностью. Богослуженія не должно быть безъ жертвы благодарственной (а не жертвы за грѣхъ), потому что въ этомъ случаѣ оно было бы ниже, не такъ великолѣпно, чѣмъ богослуженіе, которое совершалось въ скиніи. Въ церкви должно быть существо и отображеніе того, что установлено было въ скиніи, неужели въ ней не должно быть никакого и упоминанія о жертвѣ Христа? Въ такомъ случаѣ въ ней не нужно было бы поставлять и алтарей, потому что для чего же и ставить ихъ, когда на нихъ не приносится жертвы? Но хотя евхаристія и объединяетъ все христіанское богослуженіе, даетъ ему его настоящій смыслъ и составляетъ его сущность, однако важное мѣсто при богослуженіи должна занимать и проповѣдь. Когда въ церкви не обращаютъ никакого вниманія на проповѣдь, то народъ впадаетъ въ суевѣріе и невѣжество, за которыми наступаетъ время, когда проповѣдь начинается считаться единственно необходимымъ и важнымъ дѣломъ. Христіанское богослуженіе въ этомъ случаѣ подвергается опасности быть преобразованнымъ въ одну только проповѣдь;

²⁶⁾ Ibid. S. 217.

²⁷⁾ Ibid.

при этомъ люди мало помалу привыкають къ мысли, что богослуженіе есть ничто иное, какъ только собраніе вѣрующіихъ, приходящихъ слушать одну только проповѣдь ³⁸).

Вопросъ о томъ, что важнѣе въ богослуженіи, таинство приращенія или проповѣдь, „неспиритуаленъ“. И таинство и проповѣдь установлены Богомъ. Одинъ и тотъ же Господь, повелѣвшій ученикамъ проповѣдывать, повелѣлъ имъ совершать и таинство евхаристіи. Если проповѣдь устраняется изъ богослуженія или совершается неналежащимъ образомъ, то вѣрующіе перестаютъ чувствовать какъ должно и самое таинство. Въ противномъ же случаѣ, когда принесеніе евхаристической жертвы оставляется въ небреженіи, то и проповѣдь теряетъ свою святость и чистоту и ее замѣняетъ ораторское искусство и прославленіе людей. Только тогда, когда вмѣстѣ съ проповѣдью и кромѣ нея имѣетъ свое высокое мѣсто и важное значеніе культъ, заповѣдь Христа, данная ученикамъ, совершенно исполняется. Какъ богослуженіе должно состоять изъ хвалы, благодареній и прославленія Бога, такъ и проповѣдь должна имѣть славу Божию своею высшею цѣлью ³⁹).

Жертва и священство между собою нераздѣльны (*Opfer und Priesterthum sind von einander unzertrennlich*). И жертва, и священство установлены Богомъ, имѣють одинаковое происхожденіе и одну цѣль въ совѣтѣ Божіемъ о Сынѣ. Человѣкъ приближается къ Богу только посредствомъ жертвы, и повелѣніе Божіе, въ силу котораго человѣкъ явился близкимъ Богу, отличалось священническимъ характеромъ ⁴⁰).

Первоначально носителемъ священнаго званія былъ глава семейства, отецъ. Но когда люди размножились и „богослуженіе перестало быть достояніемъ одного только семейства“, то было и недостаточно священническаго званія одного отца и Богъ избралъ Аарона и его сыновей, и посвятилъ ихъ, чтобы они были Его священниками и служили Ему въ Его святилищѣ. Но левитское священство, или священство Аарона, хотя и было установлено Богомъ, не предназначено остаться вѣчнымъ. Оно было учреждено

³⁸) Ibid. 220--221.

³⁹) Ibid. 221, 222.

⁴⁰) Ibid. 211.

Богомъ для совершенія богослуженія, которое съ появленіемъ и совершеніемъ истинной, всадостаточной жертвы достигло своего исполненія и высшей цѣли, вслѣдствіе чего прекращеніе или измѣненіе ветхозавѣтнаго богослуженія должно было имѣть своимъ послѣдствіемъ и прекращеніе священства или измѣненіе характера священныхъ лицъ. Отношеніе подзаконной жертвы къ жертвѣ Христа таково же, каково и отношеніе священства левитовъ къ священству Христа. Ветхозавѣтныя жертвы превратились, превратилось вмѣстѣ съ ними и священство левитовъ. Жертва Христа принесена однажды навсегда, такъ и священство Христа, полученное Имъ и установленное однажды, пребываетъ вѣчно ⁴¹⁾.

По вознесеніи на небо Христосъ вступилъ во „святая святыхъ“ на небѣ подобно тому, какъ ветхозавѣтный первосвященникъ входилъ однажды въ годъ во святая святыхъ скинии съ кровію агнца, чтобы быть предстателемъ и ходатаемъ предъ Богомъ за людей. Это первосвященническое служеніе Свое на небѣ Христосъ продолжаетъ и продолжитъ до времени Своего втораго пришествія. Но хотя первосвященническое служеніе Христа совершается на небѣ, а не на землѣ, однако и на землѣ Онъ совершаетъ Свое служеніе, какъ Глава церкви. Онъ есть „священнодѣйствователь святилища и скинии истинной, которую воздвигъ Господь, а не человекъ“ (Евр. VIII, 2). Эта скинія есть церковь, Его тѣло, „отъ плоти Его и отъ костей Его“ (Ев. V, 30), есть единое съ Нимъ, какъ Онъ единъ есть со Отцемъ. Она есть главное мѣсто обнруженія Его дѣлъ; въ ней должно открываться не только то, что Христосъ сдѣлалъ, когда жилъ на землѣ, но и то, что совершаетъ Онъ теперь, какъ первосвященникъ на небѣ.

Церковь и Христосъ нераздѣльны, суть едино; вѣра не раздѣляетъ того, что Богъ соединилъ. Отсюда нѣтъ никакого различія между первосвященникомъ на небѣ и священствомъ въ церкви на землѣ. Въ церкви не можетъ быть никакой другой дѣятельности, которая не была бы дѣятельностью Христа ⁴²⁾.

Евхаристическая жертва на землѣ указываетъ на существованіе (*zeugt von der Gegenwart*) единой, истинной и совершен-

⁴¹⁾ Ibid. 212—213.

⁴²⁾ Ibid. 214—215.

ной жертвы на небѣ. Подобнымъ образомъ относится и священство церкви къ первосвященству Христа. Земное священство не есть отрицаніе Его священства: оно скорѣе свидѣтельствуетъ объ Его вѣчномъ служеніи на небѣ. Ветхозавѣтное священство (какъ и жертвы) было священствомъ переходящимъ. Но глава и обладатель христіанскаго священства не есть человѣкъ смертный; поэтому и земное священство въ церкви есть образъ вѣчнаго священства Христа. Смертные люди принимаютъ участіе въ его священствѣ потому, что они участвуютъ въ Его смерти и воскресеніи и получаютъ помазаніе отъ Его Духа. И такъ какъ не только служители церкви въ собственномъ смыслѣ, но и всѣ крещенные облачаются во Христа и дѣлаются причастниками Его духа, то отсюда слѣдуетъ, что и всѣ христіане имѣютъ участіе въ Его священствѣ. Объ этомъ говоритъ апостолъ Петръ: „устройте изъ себя домъ духовный, священство святое“ (1 Петр. II, 5) ⁴²⁾.

Въ этомъ ученіи о всеобщемъ священствѣ ирвингіане повидимому сходятся съ обще-протестантскимъ ученіемъ о немъ. Но дальнѣйшія слова Бѣма прямо показываютъ, что ученіе ихъ совершенно разнится отъ ученія протестантовъ. Хотя и всѣ крещенные могутъ быть и суть священники, „однако, говоритъ Бѣмъ, было бы странно, еслибы вся церковь участвовала въ священническомъ достоинствѣ Христа, а не тѣ ея члены, которыхъ Онъ особенно призвалъ къ этому служенію и опредѣлилъ, чтобы они были орудіями Его дѣяній. Неужели существуетъ благоутробная Богу дѣятельность и въ той церкви, которая не есть дѣло Христа? Не есть ли Онъ первосвященникъ, промыслитель или служитель (буквально священнодѣйствователь) только въ истинной скинии, которую воздвигъ Господь, а не человѣкъ? И если Онъ есть небесный первосвященникъ, Который совершаетъ Свое служеніе въ своихъ служителяхъ и чрезъ нихъ во святилищѣ, то не должно ли Его служеніе быть священническимъ; и если это служеніе есть священническое, то не должны ли именно тѣ, чрезъ которыхъ Онъ Свое служеніе совершаетъ, быть священниками? Совершенно вѣрно, они суть священники, священники

⁴²⁾ Ibid. 225, 226.

въ высшемъ и болѣе совершенномъ смыслѣ, чѣмъ были сыновья Авраама“ ⁴¹).

Чтобы понять все это, нужно вспомнить то ученіе ирвингянъ, по которому всѣ крещенные во Христа составляютъ церковь. Но это ученіе, развиваемое, когда дѣло идетъ о таинствѣ крещенія или вообще о церкви, совершенно оставляется, когда ирвингяне начинаютъ опредѣлять ближе смыслъ слова: церковь. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ церковь являются уже не всѣ крещенные во Христа, а только тѣ, которые находятся въ истинной церкви, наковую и представляетъ изъ себя церковь ирвингянская въ собственномъ смыслѣ. Но и въ этой церкви не всѣ члены ея равны по своему достоинству. Изъ среды простыхъ вѣрующихъ выдѣляется *іерархія*, которая служитъ орудіемъ дѣятельности Христа въ Его церкви.

Разбирая вратко это ученіе ирвингянъ съ протестантской точки зрѣнія, профессоръ Якоби восклицаетъ: „welche Verwirrung aller Vorstellungen! (какая путаница во всѣхъ понятіяхъ!)“ Здѣсь существуютъ испуленные, примиренные, которые посвящаютъ Богу и тѣло и душу, но они не суть христіане, они не живутъ въ Богѣ, не наследуютъ славы Божіей, не составляютъ (истинной), т.-е. ирвингянской церкви ⁴²). Но если таковымъ является это ученіе о жертвѣ и священствѣ съ протестантской точки зрѣнія, то и съ римско-католической и православной врядли оно можетъ считаться удовлетворительнымъ и чуждымъ путаницы.

Ученіе о вѣчномъ священствѣ Христа на небѣ и подобномъ священствѣ Его орудій на землѣ повело къ выводамъ, весьма любопытнымъ. Священство Христа вѣчно, такъ и священство земное, установленное Христомъ въ Его церкви, тоже вѣчно. Слово „вѣчный“ начали со временемъ относить не къ священству вообще, а къ отдѣльнымъ людямъ, которые носили священное званіе, стали понимать это слово не въ общемъ, а въ конкретномъ его значеніи. Отсюда къ свою очередь явилось предположеніе, что ирвингянскіе апостолы, и именно первые двѣнадцать апостоловъ, т.-е. Кардаль, Друммондъ и прочіе, не умрутъ, а

⁴¹) Ibid.

⁴²) Die Lehre d. Irvingianer von Dr. Jacobi. Berlin, 1868. S. 51.

будутъ жить вѣчно. Впрочемъ слово „вѣчный“, при мысли о скоромъ пришествіи Христа, нѣсколько измѣняло свой смыслъ. По ученію ирвингіанъ Христосъ не только придетъ скоро, но и придетъ въ известное опредѣленное время. Такъ временемъ Его пришествія были назначены святки 1838 г., когда долженъ былъ исполниться двѣсти шестидесятый день послѣ „отдѣленія“ апостоловъ на дѣло чрезвычайнаго служенія. Такъ какъ въ это время пришествіе Христа не совершилось, то предположили, что Онъ придетъ семь лѣтъ спустя послѣ „отдѣленія“ апостоловъ, т.-е. 14 июля 1843 года; затѣмъ сроки пришествія Христа были опредѣлены 1845, 1847, 1866, 1875, 1881 и проч. годами. Вообще всякое ужасное событіе, какое случалось въ жизни европейскихъ народовъ, было принимаемо ирвингіанами за знаменіе втораго пришествія Христа. Отсюда и предположеніе о вѣчной жизни апостоловъ: они не умрутъ до пришествія Христа, встрѣтятъ Его и возсядутъ вмѣстѣ съ Нимъ на престолахъ ⁴⁶⁾.

Со всѣми этими ожиданіями былъ тѣсно связанъ особый, характеризующій секту, культъ, именно культъ „запечатлѣнія“ (the sealing).

Онъ былъ установленъ въ 1847 году и состоялъ въ томъ, что апостолы возложили свои руки на всѣхъ членовъ церкви, которымъ было „около двадцати лѣтъ отъ роду“. Съ тѣхъ поръ этотъ священный актъ сталъ совершаться надъ всѣми, которые достигли двадцатилѣтняго возраста. Совершеніе его не значило, что „запечатлѣнные“ до тѣхъ поръ не могли причащаться, потому что у ирвингіанъ причащаются даже и дѣти во всѣ большіе праздники, а юноши и дѣвцы причащаются сначала ежемѣсячно, а потомъ и еженедѣльно. „Запечатлѣніе“ было только „дальнѣйшимъ и высшимъ освященіемъ“ ⁴⁷⁾ вѣрующихъ.

Время появленія культа „запечатлѣнія“, т.-е. 1847 годъ, считается „началомъ конца“; „потому что почти непосредственно послѣ учрежденія этого культа папа (Пій IX), своею буллой, скоро хотя и напрасно взятой назадъ, разрѣшилъ духъ революціоннаго прогресса, который предъ наступленіемъ ближайшаго лѣта поколебалъ почти всѣ европейскіе троны. И именно съ того

⁴⁶⁾ Miller, I, 318 и слѣд.

⁴⁷⁾ Norton, The Restorat. of Ap. and Proph., p. 175.

же времени начался не только войны и перемѣны династій, но и всякаго рода прогрессъ, и хорошій и дурной, который переверачивалъ весь мѣръ, и приготавлилъ къ новому и чудесному порядку вещей и событий въ соперничающихъ между собою царствахъ Христа и антихриста. Какъ мормонизмъ, который первоначально имѣлъ претензи на высокій спиритуальный и пророческій характеръ, возникъ почти одновременно съ излініемъ духа пророчества въ 1830 году; такъ и другое сатанинское наводненіе, „спиритизмъ“, возникъ въ 1847 году; отличительною чертою послѣдняго было появленіе и прикосновеніе рукъ. Это было какъ бы мистическимъ подлогомъ вмѣсто апостольства, главный символъ косяго есть возложеніе рукъ“ ⁴⁸⁾.

Таково значеніе слова „запечатлѣніе“, по объясненію доктора Нортонъ. Оно соответствуетъ такъ-называемой у католиковъ „конфирмаціи“. Но съ другой стороны, несомнѣнно и то, что у ирвингианъ существуетъ особая конфирмація, совершаемая ангеломъ. Последняя, по словамъ Миллера, не подаетъ вѣрующимъ какого-либо дара Святаго Духа, но служить только знакомъ дарованія міра ⁴⁹⁾ и совершается обыкновенно предъ причащеніемъ послѣ того, какъ вѣрующіе достаточно будутъ научены пасторемъ. Она состоитъ въ томъ, что ангелъ преподаетъ имъ свое благословеніе, которое „и есть ихъ епископская конфирмація“ ⁵⁰⁾. Запечатлѣніе, совершаемое апостолами, отличается отъ этой простой „епископской конфирмаціи“ не только своимъ высшимъ характеромъ и не только тѣмъ, что чрезъ него подается вѣрующимъ даръ Святаго Духа, но и своимъ чисто апокалиптическимъ, или лучше *эсхатологическимъ* характеромъ. По раздѣленіи христіанско-языческаго міра на двѣнадцать колѣнъ апостолы, какъ было сказано выше, предположили, что каждый изъ нихъ, въ каждомъ отдѣльномъ колѣнѣ, предоставленномъ его вѣдѣнію, долженъ былъ запечатлѣть по 12.000 человекъ, что и составитъ 144.000 упомянутыя въ Апокалипсисѣ (VII, 4—8). Запечатлѣніе, которое имѣли совершить апостолы, должно было служить для вѣрующихъ „паспортомъ въ то страшное время, которое, по пред-

⁴⁸⁾ Ibid. 176, 177.

⁴⁹⁾ II, 42.

⁵⁰⁾ Norton, p. 175.

положенію, должно было послѣдовать, когда предеть Господь; оно, запечатлѣніе, уполномочивало вѣрующихъ быть членами райа, членами того общества, которое имѣло примкнуть тѣсно ко Господу и слѣдовать непосредственно за Нимъ. Такия высокія преимущества предоставлялись этою небольшою кучкою людей якобы въ качествѣ преимуществъ подтвержденныхъ и доказанныхъ истиннымъ голосомъ Божиимъ, говорящимъ чрезъ пророковъ“⁵¹⁾).

Несмотря однако на предположеніе, что апостолы не умрутъ, они умирали одинъ за другимъ. Это обетоятельство повело къ своей очереди къ предположенію что тѣ двѣнадцать тысячъ, которыя тотъ или другой изъ умершихъ апостоловъ не успѣлъ запечатлѣть во время земной жизни, будутъ имъ запечатлѣны въ будущей жизни⁵²⁾).

На этомъ странномъ культѣ мы заканчиваемъ свое изслѣдованіе объ ирвингианскомъ богослуженіи. Но прежде чѣмъ перейти къ слѣдующей главѣ, мы позволимъ себѣ нѣкоторыя размышленія, касающіяся духа ирвингианскаго богослуженія.

Мы видѣли, что борьба съ церковною вѣщностью составляла можно сказать существо всей проповѣди Ирвинга, что основаніе духовнаго, чистаго христіанства было главною цѣлью всей его дѣятельности. Было-ли ирвингианское богослуженіе, въ которомъ, какъ это обыкновенно бываетъ, сосредоточивается вся религіозная жизнь вѣрующихъ, осуществленіемъ того идеала, который поставилъ предъ собою Ирвингъ?

Нѣтъ, не было. Напротивъ это богослуженіе было полнымъ отрицаніемъ всѣхъ его идеаловъ о духовной религіи, полнымъ противорѣчіемъ всему, что онъ высказывалъ. Этого мало. Фактъ, что сентой были приняты вопреки всѣмъ раскаяніямъ Ирвинга извѣстныя богослужебныя формы, которыя рѣзко отдѣляли ее отъ той церкви, въ которой она зародилась, т.-е. отъ пресвитеріанской, показывалъ, что идеалы Ирвинга были ложны сами въ себѣ, что никакой дѣйствительной духовной и чистой религіи въ томъ смыслѣ, какой придавалъ этимъ словамъ Ирвингъ, быть не можетъ, что такая чистая, ду-

⁵¹⁾ Miller, I. 253, 254.

⁵²⁾ Ibid. 292.

ховная религія есть утопія, не имѣющая никакого дѣйствительнаго приложенія къ жизни. Какъ ни ясенъ этотъ фактъ, послѣдователи Ирвинга, принявъ множество указанныхъ и другихъ богослужебныхъ формъ, безсознательно остались впрочемъ вѣрны ученію Ирвинга о духовной религіи. Но это они сдѣлали совершенно механически. Религія ихъ не представляла ничего особенно духовнаго, спиритуальнаго и однако они хотѣли считать ее таковою. Чтобы избѣгать представляющихся въ этомъ случаѣ затрудненій, они поступили не особенно хитроумно. Именно они приложили ко всѣмъ своимъ богослужебнымъ и религіозно-обрядовымъ формамъ слово „спиритуальный“ и этимъ удовлетворились. Такимъ образомъ получилось „спиритуальное богослуженіе“, „спиритуальные свѣтильники“, „спиритуальное масло“, употребляемое при елеосвященіи и проч. Но понятно, что свѣтильники и масло только такъ назывались, на самомъ же дѣлѣ ничѣмъ не отличались какъ отъ обыкновенныхъ, зажигаемыхъ въ комнатахъ свѣтильниковъ, такъ и отъ тѣхъ, которые зажигаются во всѣхъ другихъ церквахъ при богослуженіи.

Другой вопросъ, касающійся ирвингянскаго богослуженія, заключается въ слѣдующемъ: приближало ли оно послѣдователей Ирвинга къ церквамъ римско-католической и православной?

Нѣкоторые писатели, занимавшіеся исторіей секты, отвѣчаютъ на этотъ вопросъ утвердительно. Такъ г. Орловъ, указавъ на изображенный выше пророческій бунтъ въ Лондонѣ и его умиротвореніе, говоритъ, что съ этого времени „начинается новая и послѣдняя эпоха въ существованіи ирвингизма, — время его постепеннаго сближенія съ церквами римско-католическою и отчасти православною“. На это сближеніе и указываютъ по словамъ того же автора принятіе и усвоеніе въ церкви того, что было „дѣйствительно древне, согласно съ духомъ христіанской религіи и полезно въ практическомъ отношеніи“⁵²⁾.

На первый взглядъ кажется, что сближеніе ирвингянъ съ церквами римско-католическою и православною дѣйствительно произошло. Мы можемъ сказать даже больше: послѣдователи Ирвинга, прямо или косвенно, вліяли на примѣръ на многихъ „свѣтскихъ православныхъ“ людей, заставляя ихъ цѣнить богослужебныя и

⁵²⁾ «Прав. Обзор.», февраль 1876 г., стр. 258, 259.

обрядовыя формы, существующія въ ихъ собственной церкви, болѣе чѣмъ какъ это дѣлалось прежде. Этому послѣднему обстоятельству мы обязаны даже появленіемъ людей особаго типа, которые по виду кажутся совершенно православными. Нужно однако немного проницательности, чтобы видѣть, что такого сорта люди, при всей своей кажущейся искренней религіозности, при всей своей любви къ религіознымъ обрядамъ, почему-то не вполне все-таки православны, что отъ нихъ скорѣе пахнетъ нашимъ-то *нѣмецкимъ православіемъ*.

Если мы не можемъ видѣть въ средѣ такихъ нѣмецкихъ православныхъ дѣйствительно православныхъ, то еще менѣе можемъ видѣть православіе въ послѣдователяхъ Ирвинга. Тоже самое имѣетъ силу и относительно сближенія ирвингянъ съ римскимъ католицизмомъ. Мнѣніе о томъ, что ирвингяне когда-то намѣрены были сблизиться или сблизались съ православными или римскими католиками, какъ увидимъ, совершенно ложно.

М. Фивейскій.

ДРЕВНЕ-ХРИСТИАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

ВЪ ПАМЯТНИКАХЪ РИМСКИХЪ КАТАКОМБЪ.

I.

Первый вопросъ въ порядкѣ историческаго изслѣдованія о христіанскомъ обществѣ первыхъ вѣковъ есть конечно вопросъ объ обстоятельствахъ его образованія. Когда и гдѣмъ было проповѣдано христіанство въ Римѣ? По всей вѣроятности, начало евангельской проповѣди въ столицѣ языческаго міра сошло со временемъ первой апостольской проповѣди. Въ числѣ свидѣтелей чуда Пятидесятницы были иностранцы, „пришедшіе изъ Рима, іудей и прозелиты“¹⁾. Возвратившись въ Римъ, они конечно не могли не рассказать о случившемся въ Іерусалимѣ; вѣроятно, въ числѣ ихъ было не мало увѣровавшихъ. Они-то и были первыми провозвѣстниками христіанства въ Римѣ. За ними чрезъ небольшой промежутокъ времени послѣдовали другіе. Въѣсть съ сотникомъ Корниліемъ обратились ко Христу нѣкоторые воины итальянской когорты²⁾, которая вскорѣ затѣмъ, вѣроятно, возвратилась въ Римъ. Къ 42 г. церковное преданіе приурочиваетъ пребываніе въ Римѣ апостола Петра³⁾. Къ 57 году вѣра римскихъ христіанъ славилась по всей вселенной⁴⁾. Церковь римская считала

¹⁾ Дѣян., II, 10.

²⁾ Дѣян., X.

³⁾ Евсевій, Церков. Истор., II, 14; Іеронимъ, De viris illustribus, I.

⁴⁾ Рим. I, 8.

въ числѣ своихъ членовъ многихъ лицъ, принадлежавшихъ къ высшему классу общества. Хотя ап. Павелъ говоритъ о коринѣтскихъ христіанахъ, что между ними „не много мудрыхъ по плоти, не много сильныхъ, не много благородныхъ“⁵⁾, но, что касается римской церкви, то число увѣровавшихъ, принадлежавшихъ къ высшимъ классамъ и даже къ императорской фамилии съ самыхъ первыхъ временъ евангельской проповѣди, было гораздо значительнѣе, чѣмъ какъ о томъ можно судить по церковно-историческимъ документамъ. Свѣдѣнія, относящіяся къ этому вопросу, весьма скудны. Мы ничего не знаемъ о тѣхъ христіанахъ изъ дома Цезаря, о которыхъ говоритъ апостолъ Павелъ въ посланіи къ Филиппійцамъ⁶⁾. Родственникъ императора Домиціана, консулъ Флавій Клеменсъ, претерпѣлъ за вѣру мученическую смерть; но помимо этого факта намъ ничего неизвѣстно. О сенаторѣ Аполлоніѣ, замученномъ при Коммодѣ, нѣтъ никакихъ другихъ свѣдѣній, кромѣ нѣсколькихъ словъ въ исторіи Евсевія, написанной спустя полтора вѣка и притомъ вдали отъ Рима. *Philosophumena* — единственный документъ, упоминающій о вѣроломномъ обращеніи въ христіанство Марціа, наложницы Коммода, — фактъ, о которомъ упоминаетъ Діонъ Кассій⁷⁾. Тертуліанъ, писавшій въ началѣ третьяго вѣка, говоритъ, что Септимій Северъ покровительствовалъ сенаторамъ и ихъ женамъ, исповѣдававшимъ христіанскую вѣру⁸⁾, но не сообщаетъ о томъ, сколько ихъ было и каковы были ихъ имена. Единственное сообщеніе его объ интересующемъ насъ предметѣ заключается въ вызовѣ, брошенномъ въ лицо языческому міру: „мы не вчера явились, мы наполняемъ ваши города, сенатъ и дворецъ императорскій“⁹⁾.

Какая причина скудости извѣстій о этихъ христіанахъ, занимавшихъ столь высокое общественное положеніе? Могутъ быть

⁵⁾ 1 Коринѣ, I, 26.

⁶⁾ IV, 22.

⁷⁾ *Die Caesars*, Hist. LXXII, 4. *Philosophumena* IX, 12. Автора *Philosophumena* называетъ ее φιλόμενος и говоритъ, что въ покровительствѣ христіанамъ она видѣла доброе дѣло, ἐργον τί ἀγαθὸν ἐργάσασθαι.

⁸⁾ *Ad Scap.*, 4.

⁹⁾ *Apolog.* 37; *Ad nat.*, I, I: «*omnem sexum, omnem aetatem, omnem denique dignitatem transgredi a vobis quasi detrimento doletis*».

оставлены двѣ причины: во первыхъ, гоненіе Діоклетіана, какъ известно, сопровождалось повсемѣстнымъ истребленіемъ первоначальныхъ документовъ, и вѣроятно по этому, погибли для насъ многія извѣстія; во вторыхъ, не было ни въ природѣ, ни въ догматахъ, ни въ обрядовой сторонѣ христіанства ничего такого, что могло бы привлечь особенное вниманіе языческихъ историковъ, вообще болѣе заботившихся внѣшней стороной исторіи, нежели внутреннею. Отъ Евсевія¹⁰⁾ мы знаемъ, что нѣкоторые изъ нихъ изучали христіанство и писали о немъ, но ихъ труды не дошли до насъ. Эта скудость историческихъ извѣстій въ значительной мѣрѣ восполняется археологическими отрывками, сделанными въ римскихъ катакомбахъ.

Если, помимо археологическихъ данныхъ, мы и имѣемъ въ распоряженіи небольшое число историческихъ свидѣтельствъ объ обращеніи въ христіанство членовъ римской аристократіи, то эти результаты достигаются только чрезъ истолкованіе, сравненіе, посредствомъ такъ-называемаго чтенія между строками, и притомъ при освѣщеніи со стороны археологическихъ отрывковъ. Вотъ, напримеръ, событіе большой важности, занимающее первое мѣсто въ исторіи катакомбъ. Мы говоримъ объ обращеніи въ первое же время христіанской проповѣди многихъ знатныхъ римлянъ изъ фамиліи Флавіевъ, къ которой принадлежали императоры Веспасіанъ и Титъ. Старшій братъ Веспасіана, Титъ Флавій Сабинъ былъ префектомъ Рима въ тотъ самый годъ, въ который, по преданію, претерпѣли мученическую смерть апостолы Петръ и Павелъ. По обязанностямъ своей должности онъ долженъ былъ входить въ сношенія съ христіанами и знать ихъ вѣрученіе. И вотъ Тацитъ характеризуетъ его такимъ образомъ: „это былъ, говоритъ онъ, человѣкъ справедливый, чистой жизни и безупречнаго поведенія; человѣкъ кроткій, который осуждалъ всякое насиліе и приходилъ въ ужасъ отъ бесполезно пролитой крови. Нѣкоторые обвиняютъ его, что въ концѣ жизни онъ предался безпечности, и упрекаютъ его въ небреженіи къ общественнымъ дѣламъ. Другіе же смотрятъ на него только, какъ на человѣка умѣреннаго, способнаго пожертвовать жизнію за благо государства. Третьи, наконецъ, видятъ въ замкнутости

¹⁰⁾ Церковн. Истор., III, 8.

его жизни слѣдствіе старческихъ недуговъ и любовь къ повою, столь естественную въ старости“¹¹⁾. Эта перемена образа жизни, такъ поразившая современниковъ, даетъ нѣкоторое право заключать, что она была произведена обращеніемъ въ христіанство. Дѣйствительно, нельзя не замѣтить поразительнаго сходства между порицаніями Сабина за уединенную жизнь и обвиненіями, направленными противъ христіанъ, въ ненависти къ человѣческому роду, въ равнодушіи къ общественнымъ дѣламъ¹²⁾. Но былъ ли Сабинъ въ самомъ дѣлѣ христіаномъ? Этому нельзя было бы утверждать навѣрное, еслибы не было извѣстно, что его прямые потомки были христіанами.

Сынъ Флавія Сабина, Титъ Флавій Клеменсъ, былъ консуломъ и умеръ мученикомъ. Онъ былъ женатъ на своей двоюродной сестрѣ, племянницѣ императора Домитіана, носившей, какъ и ее мать, имя Флавіи Домитиллы. Отъ этого брака у Клеменса было два сына: Веспасіанъ и Домитіанъ. Императоръ смотрѣлъ на нихъ, какъ на своихъ преемниковъ, и далъ имъ въ наставники Квинтиліана. Въ какое время Клеменсъ и его жена приняли христіанство? Что послужило поводомъ къ тому, какова вообще была исторія этого обращенія? Свѣдѣнія объ этомъ, которыя несомнѣнно уяснили бы многое во внутренней исторіи первенствующей церкви, къ сожалѣнію не дошли до насъ. Мы знаемъ только по извѣстію Діона Кассія, что Клеменсъ былъ замученъ, а Домитилла была сослана¹³⁾. „Домитіанъ, говоритъ онъ, предавъ смерти многихъ, и между прочимъ—консула Флавія Клеменса, хотя онъ былъ его племянникъ и женатъ на Флавіи Домитиллѣ, родственницѣ императора. Оба они были обвинены въ атеизмъ. За то же самое преступленіе были осуждены и многіе другіе, предавшіеся обычаямъ и роду жизни іудеевъ. Имущество у многихъ изъ нихъ было конфисковано. Домитилла не была осуждена на смерть, а сослана на островъ Пандатарію“¹⁴⁾. Діонъ въ цитованномъ мѣстѣ ни слова не говоритъ о

¹¹⁾ Hist., III, 65, 75.

¹²⁾ Infructuosi in negotiis dicimur. Тертулл., Apol., 42.

¹³⁾ Hist., LVIII, 13.

¹⁴⁾ Этотъ островъ лежитъ въ Гаэтанскомъ заливѣ, между островами Понца и Искія. Теперь онъ называется Santa-Maria.

христианствѣ; но извѣстно, что атеизмъ и усвоеніе іудейскихъ обычаевъ были почти синонимами въ глазахъ большинства современниковъ. Іудеи никогда не обвиняли въ атеизмѣ, христианъ же постоянно ¹⁵⁾. Итакъ несомнѣнно, что годъ консульства Клеменса былъ отмѣченъ изгнаніемъ и смертію многихъ исповѣдниковъ вѣры, между которыми былъ самъ консулъ и его жена. Клеменсъ, по примѣру отца, велъ уединенный образъ жизни и заслужилъ, какъ и тотъ, отъ своихъ современниковъ, удивлявшихся отсутствію всякаго честолюбія въ такомъ близкомъ родственникѣ императора, упрекъ въ извѣженности и недѣтельности ¹⁶⁾.

Въ мученическихъ актахъ Нерее и Ахиллея ¹⁷⁾, восполняемыхъ актами мученика Павла ¹⁸⁾, сообщается, что у Клеменса была сестра Плаутилла, которая, если вѣрить актамъ, была обращена въ христианство апостоломъ Петромъ. Плаутилла, мужъ которой неизвѣстенъ, была матерію третьей Флавіи Домитиллы; послѣдняя была отправлена въ ссылку, какъ и ея тетя, за исповѣданіе христианской вѣры въ пятнадцатый годъ правленія Домиціана (въ 97 г.). По поводу этого событія Евсевій говоритъ объ успѣшности распространенія христианства предъ концомъ перваго вѣка въ такихъ выраженіяхъ: „наша вѣра просіяла въ это время столь великимъ блескомъ, что даже языческіе историки упоминаютъ въ своихъ повѣствованіяхъ о гоненіи, направленномъ противъ нашихъ братьевъ и о наказаніяхъ, къ которымъ они были присуждены. Нѣкоторые отмѣтили даже время, упоминая, напримѣръ, подъ пятнадцатымъ годомъ царствованія Домиціана, о Флавіи Домитиллѣ, племянницѣ Флавія Клеменса, одного изъ

¹⁵⁾ Луцій Философъ, написавшій свою апологию спустя около пятидесяти лѣтъ послѣ смерти Клеменча, выражается въ одномъ мѣстѣ такимъ образомъ: «насъ называютъ безбожниками, и мы признаемъ себя таковыми по отношенію къ ложнымъ богамъ, но не къ истинному Богу». Въ другомъ мѣстѣ онъ же говоритъ: «христианъ называютъ безбожниками и нечестивцами, чтобы угодить разъяренной толпѣ». Тоже говорятъ Агинагоръ, Минуцій Феликсъ. Это обвиненіе произошло отъ того, что христіане не имѣли изображеній боговъ и не приносили жертвъ. (Arnob., Contra Gentes, IV, 36.)

¹⁶⁾ Contemptissimae inertiae. Suet., In Domit., XV.

¹⁷⁾ Acta SS. maii, III, p. 7.

¹⁸⁾ Ibid. V, p. 4.

консуловъ римскихъ, за исповѣданіе вѣры во Христа посланной на островъ Понтію“¹⁹⁾. „Бруцій, говоритъ Іеронимъ въ своемъ изложеніи Евсевіевой хроники, занесалъ, что при Домиціанѣ большое число христіанъ претерпѣло мученичество, и между ними Флавія Домитилла, дочь сестры Флавія Клеменса, консула, посланная на островъ Понтію за то, что объявила себя христіанскою“²⁰⁾. Этотъ Бруцій, хроникѣрь-современникъ Домитиллы, былъ вѣроятно, Бруцій Презенсъ, другъ Плинія младшаго и дѣдъ Криспины, жены императора Коммода²¹⁾. Онъ владѣлъ участкомъ земли близъ катакомбы, которая извѣстна съ именемъ Флавіи Домитиллы, потому что Росси открылъ въ окрестностяхъ этой катакомбы остатки погребальнаго памятника рода Вгитіи, и даже въ самой катакомбѣ,—погребальную надпись съ именемъ Бруція Криспина²²⁾. Іеронимъ въ одномъ письмѣ къ Евстохію упоминаетъ о Флавіи Домитиллѣ, онъ рассказываетъ, что благочестивая вдова Паула, возвращаясь въ Налестину, „посѣтила островъ Понтію, сдѣлавшись извѣстнымъ вождѣтвіе семьи славнѣйшей изъ женщинъ, Флавіи Домитиллы, осмотрѣла тѣсныя комнаты (cellulas), въ которыхъ та провела долгое время своего изгнанія, почувствовала, что ея душа поднимается на крыльяхъ вѣры, и подумала, что видитъ предъ собою Іерусалимъ и его священныя мѣста“²³⁾.

Мы упомянули объ актахъ Нерее и Ахиллея. Эти акты, несмотря на то, что многія подробности ихъ носятъ легендарный характеръ, имѣютъ однако нѣкоторое значеніе для генеалогіи христіанской вѣтви семейства Флавіевъ. Въ нихъ рассказывается о погребеніи въ погребальномъ участкѣ, принадлежавшемъ третьей Флавіи Домитиллѣ, находившемся при ардеатинской дорогѣ, двухъ ея кубивуларіевъ (служителей при опочивальнѣ)—Нерее и Ахиллея. Они были положены, говорятъ акты, „близъ гробницы, въ которой была похоронена Петронилла, дочь апостола Петра“.

¹⁹⁾ Церковн. истор., III, 18.

²⁰⁾ Interp. Chron. Euseb. Pamabil., anu. 98.

²¹⁾ Henschenius, Acta SS. maii, III, p. 4.

²²⁾ Bullet. di arch. crist., 1865, p. 24.

²³⁾ Epist. 86, ad Eustochium.

Кто была эта Петрониλλα, погребенная прежде Нерее и Ахиллея въ усыпальницѣ рода Флавіевъ? Невозможно допустить, чтобы она была действительно дочерью ап. Петра. Бароній замѣчаетъ, что имя Петрониилы произведено скорѣе отъ имени Петронія, чѣмъ Петра²⁴⁾. Это замѣчаніе имѣетъ въ настоящемъ случаѣ большое значеніе. Съ одной стороны, дошедшее до насъ сказаніе, если и не достоверно въ частности, то указываетъ по крайней мѣрѣ, на общее убѣжденіе древности, что Петронилла жила во времена апостольскія и была обращена въ христіанство св. Петромъ. И это совершенно согласно съ фактомъ погребенія Петрониилы, Нерее и Ахиллея въ усыпальницѣ, устроенной Домитиллой, во времена Домиціана. Съ другой стороны, имя Петрониилы, происшедшее отъ Петронія, естественно обращаетъ насъ къ родоначальнику семейства Флавіевъ, Титу Флавію Петрону, отцу перваго Т. Флавія Сабина и дѣду Тита Флавія Сабина, римскаго преемста²⁵⁾. Вѣроятно, что Петронилла, принадлежавшая къ аристократической фамиліи (по отцу она принадлежала къ фамиліи Авреліевъ; на ея саркофагѣ написано: AVRELLAE PETRONILLAE) и погребенная въ усыпальницѣ Домитиллы, была ея родственницей и происходила по матери отъ Т. Флавія Петрона. Вотъ новый и не менѣ славный членъ группы Флавіевъ-христіанъ. Это семейство, такъ близкое къ императорскому трону, связывается посредствомъ этой личности непосредственно съ апостольскими временами.

Имя Петрониилы напоминаетъ имя Плауція, завоевателя Британіи при Клавдіѣ. Онъ былъ женатъ на Помпоніѣ Грецинѣ, о которой рассказываетъ Тацитъ довольно неясную исторію въ третьей книгѣ *Annales*²⁶⁾. Не была ли христіанкой и эта аристократка? Тацитъ говоритъ, что она была въ 58 году обвинена въ сдѣлованіи „иностраннымъ суевѣрію“. Судь надъ ней, по римскимъ законамъ, была предѣлана мѣлу и сожигу родственниками, которые и обвиняли ее невинною. Она прожила

²⁴⁾ Nomen Petronilla magis proprie a Petronio quam a Petro deductum vidari posse: nam a Petro Petrilla, ut a Prisco Priscilla, a Druso Drusilla, dicenda potius videretur. Ann., ad am, 60, n° 32.

²⁵⁾ Suet., in *Vespas.*; I. *Bullet. di arch. crist.*, 1865, p. 18, 21.

²⁶⁾ XIII, 82.

до глубокой старости „въ постоянной печали“. Никто однако не возобновлялъ противъ нея прежняго обвиненія, и она даже приобрѣла извѣстность своимъ образомъ жизни, „*in gloria vegetavit*“. Этотъ разсказъ Тацита еще менѣе ясенъ, чѣмъ мѣсто Діона Кассія о Флавіи Клеменсѣ; но эта исторія, какъ и исторія Домитиллы, тѣсно связана съ исторіей катакомбъ. Археологическія открытія бросаютъ яркій свѣтъ на эти темныя мѣста историковъ.

Въ актахъ Нерей и Ахиллея говорится, что Домитилла и одна изъ ея служанокъ были погребены въ саркофагѣ въ Террачинѣ, а два ея служителя — въ принадлежавшемъ ей погребальномъ участкѣ, на ардеатинской дорогѣ, въ полутора миляхъ отъ Рима. На этомъ разстояніи отъ Рима и на той же самой дорогѣ находится теперь Ферма, называющаяся *Tog Magancia*. Здѣсь были найдены каменный столбикъ, обозначающій границу погребальнаго участка, съ надписью, гласившей, что этотъ участокъ имѣетъ 35 сугтовъ *in fronte*, 40 *in agro* и уступленъ Сергію Корнелію Юліану и двумъ другимъ лицамъ *ex indulgentia Flaviae Domitillae*. Другой камень, найденный близъ того же мѣста, имѣетъ надпись, въ которой говорится, что погребальный участокъ предоставленъ *Flaviae Domitillae... Vespasiani... beneficio*. Наконецъ въ катакомбѣ, простирающейся подъ фермою *Tog Magancia*, найдены надписи, относящіяся къ членамъ семьи *Brutii*. Между фамиліями Флавіевъ и Бруціевъ существовали, вѣроятно, родственныя или дружескія связи; извѣстно — но крайней мѣрѣ, что *Brutii* владѣли погребальнымъ участкомъ въ соседствѣ *Tog Magancia*, и этими обстоятельствами объясняется, почему историкъ Бруцій упомянулъ о Флавіи Домитиллѣ.

Спускаясь по хорошей лѣстницѣ, посѣдатель встрѣчаетъ нѣдво, во второмъ этажѣ этой катакомбы, комнату, гдѣ были погребены, вѣроятно, два мученика. Здѣсь была найдена надпись и двѣ колонны, относившіяся къ мѣсту погребенія этихъ мучениковъ.

На огромной каменной плитѣ, собранной по частямъ Росси, было вырѣзано стихотвореніе, сложенное папой Дамасомъ (366—384) въ честь этихъ мучениковъ. Правда, большая часть плиты пропала, но по оставшимся на ея обломкахъ отрывкамъ словъ можно было узнать это стихотвореніе, дошедшее до насъ, кромѣ

этого, въ нѣкоторыхъ эпиграфическихкихъ сборникахъ ²⁷⁾. Вотъ эта надпись; большія буквы указываютъ на сохранившіяся на обломкахъ плиты слова и отрывки:

militiae nomen dederant saevum Q. gerebant
 officium pariter spectantes jussA TVranni
 preceptis pulsante metu serviRE PARati
 mira fides rerum subito posueRE FVROREm
 COntersi fugiunt dueis impia castra BELSNQVVNT
 PROiciunt clypeos faleras telaQ. CRVENTA
 CONFEssi gaudent Christi portarE TRIVMPHOS
 CREDITE per Damasum possit quid GLORIA CHRISTI

„Они служили въ войскѣ и исполняли жестокую обязанность, повинуюсь приказаніямъ тиранна. Принуждаемые страхомъ, они были готовы подчиняться его приказамъ. Достойное удивленія событіе: внезапно они теряютъ свою ярость, обратясь бѣгутъ, оставляютъ нечестивый лагерь своего вожда, бросаютъ щиты, панцири и окровавленные копья. Исповѣдавъ вѣру, съ радостію получаютъ побѣдную награду отъ Христа. При посредствѣ Дамаса повѣрьте, какъ могущественна слава Христа“ ²⁸⁾.

Здѣсь же (въ 1875 г.) были найдены двѣ мраморныя колонны поддерживавшія ciborium, воздвигнутый надъ алтаремъ, заключавшимъ въ себѣ гробницу мучениковъ. Одна изъ нихъ украшена барельефомъ, представляющимъ человѣка въ туникѣ и паліумѣ, съ руками, связанными назадъ; рядомъ съ нимъ изображенъ солдатъ, одѣтый въ туннику и хламиду; онъ замахивается короткимъ мечемъ надъ головой своей жертвы. Поверхъ этой сцены написано имя мученика: ACILLEVS. На другой колоннѣ уцѣлѣла только нижняя часть барельефа, на которой видны ноги двухъ лицъ, имѣющія то же положеніе, что и въ первой сценѣ; это было, какъ видно, изображеніе мученичества Нерая, сдѣланное въ pendant къ первому. Правда, надпись и колонны сдѣ-

²⁷⁾ Напр. *Codex Palatinus* изданный Sgruter'омъ.

²⁸⁾ По этой надписи Нерей и Ахиллей служили въ арміи и, по всей вѣроятности, были преторіанцы, которые, какъ извѣстно, были исполнителями жестокихъ приказовъ императоровъ (Juv. Sat. X, 15 — 18; Иосифъ Флавій, Ant. jud., XIX, I, 6). Акты же называютъ ихъ служителями Флавія Домитиллы, племянницы консула Клеменса. Вѣроятно, послѣ обращенія въ христіанство они оставили военную службу и получили какую-либо должность въ домѣ Флавія Домитиллы.

ланы не ранѣ конца IV вѣка, но нельзя конечно сомнѣваться, чтобы онѣ были помѣщены не на томъ мѣстѣ, гдѣ первоное преданіе указало гробницы мучениковъ. Перей и Ахиллей, по актамъ, были погребены близъ Петрониллы, дочери Петра, принадлежавшей къ фамиліи Флавіевъ. Новѣйшія открытія убѣдили въ справедливости показаній актовъ. Неподалеку отъ гробницы Перей и Ахиллея была найдена фреска, представляющая матрону, вводимую въ цвѣтушій садъ молодой женщиной. Надъ головою матроны, представленной съ распростертыми руками, въ положеніи молящейся (*orante*), написаны слѣдующія слова:

VENERAN
DA DEP
VIIIIVS IA
NVAR

т.-е. *Veneranda dep (osita) VII Idas Januar (ias)*; вокругъ головы молодой женщины начертаны такіа слова:

PETR O
NEL LA
MART,

Petronella mart (yr). Сюжетомъ фрески, очевидно, служитъ введеніе въ рай матроны Венерады святой Петрониллой, близъ гробницы которой она погребена²⁹⁾. Эта фреска принадлежитъ къ IV в. н. по мнѣнію Росси, первой его половинѣ. Опушеніе предъ именемъ Петрониллы префикса *Sancta* есть также признакъ древности.

На небольшомъ разстояніи отъ указанной части катакомбы открыты обокъ холма замѣчательныя развалины. Росси безъ колебанія признаетъ въ этихъ развалинахъ остатки погребальнаго монумента одного изъ членовъ или друзей рода Флавіевъ, жившаго и умершаго въ правленіе Домиціана. Это наиболѣе

²⁹⁾ Петронилла названа мученицей вопреки исторической истинѣ; это произошло или отъ незнанія, или отъ желанія воздать этимъ названіемъ большую честь. Это названіе прилагалось въ древности не къ однимъ мученикамъ въ собственномъ смыслѣ, но иногда и просто къ святымъ. Въ древнихъ путеводителяхъ названы мучениками нѣкоторые римскіе епископы, жившіе послѣ торжества держав, какъ напр. Дамась.

достопримѣчательные изъ всѣхъ остатковъ древне-христианскихъ кладбищъ. Ипогей имѣетъ *vestibulum*, выходящій на дорогу; переднй фасадъ *vestibulam'a*, сдѣланный изъ тщательно обработанныхъ каменныхъ плитъ, украшенъ карнизомъ; мѣсто для надписи было сдѣлано, по обыкновенію, надъ дверью, и теперь еще можно признать его, но самая надпись исчезла²⁹⁾. Архитектура этого *vestibulam'a* показываетъ, что онъ принадлежалъ знатному христианскому семейству и могъ быть устроенъ только при значительныхъ средствахъ и при полной свободѣ. Къ каждой сторонѣ этого *vestibulam'a* были сдѣланы во II или III в., пристройки, состоящія изъ небольшихъ *cellae*, на стѣнахъ которыхъ и теперь еще замѣтны остатки живописныхъ украшеній изъ птицъ и цвѣтовъ, совершенно похожихъ на стѣнную живопись помпейскихъ домовъ. Въ одной изъ этихъ *cellae*, совершенно сохранившейся, находится полукруглый колодезь съ резервуаромъ для воды и фонтаномъ, водобѣмъ котораго довольно хорошо сохранился. Каменные оканты тянутся вдоль стѣнъ сосѣднихъ съ нею комнатъ. Неподалеку отсюда находятся остатки болѣе обширной комнаты, также съ каменными скамьями вокругъ стѣнъ, пересекаемыми въ двухъ мѣстахъ дверями, ведущими въ подземелье. Невозможно сомнѣваться въ назначеніи этого *atrium'a*, снабженнаго скамьями и фонтаномъ: это была, очевидно, такъ называемая *schola*, гдѣ происходили погребальныя пиршества³⁰⁾. Около фонтана замѣтны еще остатки маленькой

²⁹⁾ Роски нашелъ обломокъ мраморной доски, которая была, по его мнѣнію, помѣщена надъ входомъ въ ипогей. На ней уцѣлѣли слѣдующія отрывки словъ:

..... RVM
..... ORVM

подъ этими буквами вырѣзанъ якорь крестообразной формы, — одинъ изъ древнѣйшихъ христианскихъ символовъ. Судя по очертаніямъ буквъ, надпись принадлежитъ къ концу I или къ первой половинѣ II в. Быть-можетъ, другая половина доски позволяла бы пополнить надпись такимъ образомъ:

SEPVLCRVM
FLAVIORVM

мѣсто, занимаемое якоремъ, подтверждаетъ это предположеніе: онъ приходится совершенно посрединѣ нижней части доски, если надпись дополнить указаннымъ образомъ.

³⁰⁾ *Triclinium Christianorum*, Тертулл., *Apol.*, 39. Языческія надписи: *diæta quæ*

лѣстницы, которая вела въ помѣщеніи, теперь уже разрушившіяся; это были, по всей вѣроятности, комнаты сторожей, custodia или tutela monumenti, какъ называютъ ихъ древніи надписи.

Вслѣдъ за vestibulum'омъ открывается довольно широкій проходъ, въ стѣнахъ котораго высѣчены въ уровень съ землю четыре большихъ ниши для саркофаговъ. Этотъ ипсегей сообщается посредствомъ галлерей съ сосѣдней катакомбой, гдѣ находится погребальная комната Нерее и Алиллея. Галлерей была наполнена саркофагами разныхъ размѣровъ, обломки которыхъ и теперь еще видны на полу ея; суля по оставшимся на нихъ украшеніямъ, саркофаги были сдѣланы въ первой половинѣ II в.

Потолокъ комнаты, простирающейся вслѣдъ за vestibulum'омъ, покрытъ во всю свою длину живописью весьма изящнаго рисунка, представляющею виноградную лозу, съ ея листьями и плодами, оживленную порхающими или сидящими на вѣтвяхъ птицами и маленькими геніями, собирающими виноградъ въ корзинки, стоя на лозѣ. Листья и вѣтви разбѣгаются по своду, разстилаются по стѣнамъ съ натуральною гибкостью и свободою, не стѣсняемые ни углубленіями для гробницъ, ни предѣлами геометрическихъ линій, опредѣлявшими въ послѣдующіе вѣка мѣсто картины. Различаются еще остатки пейзажей въ помпейскомъ вкусѣ, явленіе чрезвычайно рѣдкое въ живописи катакомбъ и не встрѣчающееся, кромѣ этой катакомбы, нигдѣ болѣе. На стѣнѣ, между нишами двухъ саркофаговъ, можно различить группу Давида въ львиномъ рвѣ. Несмотря на то, что эта фреска сильна попорчена, прекрасная, хорошо задуманная композиція картины прямо бросается въ глаза. Одѣтый въ тунику, съ простертыми для молитвы руками, пророкъ стоитъ на небольшомъ возвышеніи, въ изящной и полной достоинства позѣ античныхъ статуй; львы, бросающіеся къ его ногамъ, полны жизни и движенія. Въ углубленіи стѣны сдѣлано изображеніе рыбака. Нѣсколько дальше представлена овца, пасущаяся возлѣ дерева. Въ глубинѣ комнаты изображены картины агапѣ, или небесныхъ пиршествъ, съ рыбой и хлѣбами, помѣщенными на треножникѣ.

est juncta huic monumento, solarium tectum junctum in quo populus epaletar. Orelli, 2417.

Всѣ фрески этого ипогея по своему изяществу могутъ быть поставлены наряду съ недавно открытыми фресками въ виллѣ Ливіи ad gallinas albas и живописью колумбаріевъ вѣна Августа.

Все сказанное заставляеть предполагать, что упомянутый ипогей принадлежалъ богатому и знатному семейству Флавіевъ-христіанъ. Нѣкоторыя открытыя въ немъ надписи еще болѣе увѣряють въ этомъ. Такъ, на одной плитѣ, найденной въ галерей, смежной съ ипогеемъ, начертанъ монограмматически *cognomen* FLAVILLA, указывающій, что погребенная личность принадлежала къ семейству Флавіевъ. Немного даѣе была найдена огромная мраморная доска, закрывавшая гробницу большаго размѣровъ; на ней отѣлана слѣдующая греческая надпись, судя по очертаніямъ буквъ, принадлежащая второму вѣну:

.ΦΛ. ΣΑΒΕΙΝΟΣ. ΚΑΙ.
.ΤΙΤΙΑΝΗ. ΑΔΕΛΦΟΙ.

„Флавій Сабинъ и Титіана, братъ и сестра“. Много Флавіевъ Тиціановъ жило во II в. М. Hübner, издавшій надписи, относящіяся къ этимъ лицамъ, заключилъ, что они принадлежали къ императорской фамиліи Флавіевъ²²⁾. Указанная эпитафія подтверждаетъ это предположеніе. Братъ и сестра, погребенные въ этомъ ипогее, ведутъ свое происхожденіе, очевидно, отъ Тита Флавія Сабина, брата Веспасіана, отца консула Тита Флавія Клеменса, пострадавшаго за Христа въ одно время съ своей женой Флавіей Домитиллой въ 95 г. Припомнимъ, что два сына Клеменса и Домитиллы были усыновлены Домиціаномъ, нѣмѣнившимъ ихъ имена и назвавшимъ ихъ, какъ наследниковъ престола, Веспасіаномъ и Домиціаномъ. Послѣ смерти этого императора, послѣдняго изъ фамиліи Флавіевъ, оба принца, возвратившись къ частной жизни, приняли, безъ сомнѣнія, свои прежнія имена. Кто знаетъ, говорить Росси, не былъ ли Флавій Сабинъ съ своей сестрой погребенъ въ этой обширной гробницѣ, или, если не онъ, то одинъ изъ его прямыхъ потомковъ?

Другая надпись, найденная въ томъ же ипогее, слѣдующая: ΦΛ. ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΣ ΠΡ ΚΑΙ ΟΥΛΠΙΑ ΚΟΝΚΟΡΔΙΑ ΣΥΜΒ., „Фл. Птоломей и Ульпія Конкордіа его жена“. Росси принимаетъ

²²⁾ Corpus inser. lat., t. II, p. 583.

буквы ПР за начало слова пресвѣтеросъ; дѣло идетъ здѣсь, вѣроятно, о родственникѣ, быть можетъ, клиентѣ или отпущеникѣ Флавіевъ; *cognomen Ptolemaïtos* указываетъ на его египетское происхожденіе. Быть можетъ, священникъ, о которомъ упоминаетъ эпитафія, былъ отпущеникомъ одного изъ Флавіевъ Тиціановъ, которые, невидимому, стояли въ родственныхъ связяхъ съ первыми Флавіями; три Флавія Тиціана были преемниками въ Египтѣ въ промежутокъ между 126 и 215 годами.

Надпись той же катакомбы, принадлежащая IV или V в., говоритъ, что Аврелій Викторинъ продалъ погребальное мѣсто Аврелію Лавренцію и что эта продажа засвидѣтельствована Авреліемъ Констанціемъ. Въ это время, какъ извѣстно, мѣста погребенія перешли въ собственность могильщиковъ (*fossores*); этотъ контрактъ, заключенный помимо *fossores* между членами одной и той же фамиліи, составляетъ исключеніе. Быть можетъ, члены фамиліи Авреліевъ сохранили въ теченіе столѣтій привилегію—быть погребаемыми въ мѣстѣ, освященномъ гробницею ихъ славной родственницы, Авреліи Петронины.

Кромѣ данныхъ катакомбы Домитиллы, подтверждающихъ неясныя сказанія историковъ о принадлежности къ христіанскому обществу многихъ членовъ императорской фамиліи Флавіевъ, немаловажны свѣдѣнія по вопросу о значительности распространенія христіанства въ первое же время его проповѣди въ высшихъ классахъ римскаго общества доставляютъ открытія, сдѣланныя въ древнѣйшей части катакомбы Каллиста, въ такъ называемой „криптѣ Люцины“. Границы этого погребальнаго участка могутъ быть опредѣлены съ абсолютной точностью, благодаря тому, что съ каждой стороны находятяся небольшіе языческіе ипогеи. Какъ гробницы Сципіоновъ, Метелла и др., находившіяся при Аппіевой дорогѣ, агеа Люцины занималъ мѣсто въ сто римскихъ футовъ шириною и двѣсти тридцать длиною. Въ среднѣхъ агеа возвышался погребальный монументъ, обширныя развалины котораго и теперь еще видны при Аппіевой дорогѣ²³⁾. Позади пространства, занятаго мавзолеемъ, были сдѣ-

²³⁾ Возможно, что этотъ монументъ былъ христіанскимъ мавзолеемъ. Росси пользуется для этого предположенія словами Тертуліана изъ его трактата «De resurrectione carnis»: «Corpora medicata condimentis sepulturae *mausoleis* et

ланы первыя работы по углубленію почвы для устройства христіанской катакомбы. Позднѣйшими расширеніями занято было все пространство, остававшееся свободнымъ позади мавзолея, и галлерей подошли къ самому углу его. Этотъ иногда принадлежалъ членамъ или родственникамъ рода *Saecilii*. Цидеронъ говоритъ, что эта фамилія владѣла погребальнымъ участкомъ при Аппіевой дорогѣ ³⁴⁾. Въ началѣ настоящаго столѣтія были дѣйствительно открыты, въ небольшомъ разстояніи отъ указаннаго мѣста, надъ катакомбой Каллиста, колумбаріи и нѣмецкія гробницы, принадлежавшія фамиліи *Saecilii*. Присутствіе многихъ эпитафій *Saecilii* и *Saecilianae* въ нѣкогда, соединенномъ въ послѣдствіи съ усыпальницей Каллиста и нѣкоторомъ подъ имеемъ крпты Люцины, не могло быть случайнымъ. Оригинальные титулы, употреблявшіеся о лицахъ сенаторскаго ранга: *vir clarissimus, clarissima femina, clarissima puella, honesta femina*, доказываютъ, что эти *Saecilii* и *Saecilianae* не были отпущенниками, принявшими по обычаю *gentilium* своихъ патроновъ, но дѣйствительными членами этой аристократической фамиліи. Другія, не менѣе извѣстные имена, можно прочесть въ надписяхъ крпты Люцины. Найдены обломки саркофаговъ, въ которыхъ были погребены многіе потомки Антониновъ, родственники Анніи Фаустины, внуки Марка Аврелія, жены Помпонія Басса и потомъ Геліобала. *Annii, Pomponii, Attici, Bassi* были родственны съ фамиліей *Saecilii* и между собою. Этимъ объясняется то смѣшеніе именъ, которое встрѣчено въ надписяхъ крпты Люцины: *Saecilius Faustus, Faustinus Atticus, Annia Faustina, Attica Saeciliana, Atticanus, Pompeja Octavia Attica etc. Pomponii Bassi*, язычники, владѣли, повидимому, погребальнымъ участкомъ въ сосѣдствѣ крпты Люцины, даже можетъ-быть надъ нею: въ одной галлерей катакомбы Каллиста нашли гробницы, закрытыя частями каменныхъ плитъ, взятыхъ „*par une sorte de*

monumentis sequestrantur; processura inde quum iusserit Dominus». О возможности открытаго существованія христіанскихъ мавзолеевъ будетъ сказано дальше. Теперь укажемъ только на слѣдующій фактъ, говорящій въ пользу этого предположенія: въ окрестностяхъ Рима найдено было Росси много каменныхъ столбовъ съ вырѣзаннми на нихъ христіанскими символами, которыми отерито опредѣлялись границы христіанскихъ погребальныхъ участковъ.

³⁴⁾ Tusc. quæst., I, 7.

vol domestique“ съ гробницъ Люція Помпонія, бывшаго проконсуломъ въ Нарбоннѣ, и Помпонія Басса, жившаго въ III в. и бывшаго префектомъ Рима и два раза консуломъ.

Итакъ аристократическое происхождение крипты Люцины не подлежитъ сомнѣнію; но является вопросъ: кто была эта Люцина, въ погребальномъ участкѣ которой указанная крипта выкопана и имени которой ни разу не встрѣчается среди этихъ извѣстныхъ именъ погребенныхъ здѣсь христіанъ? Росси для разрѣшенія этого вопроса сдѣлалъ слѣдующее, весьма тонкое и довольно правдоподобное предположеніе. Несомнѣнный фактъ существованія родственныхъ и дружескихъ связей между христіанскими вѣтвями семействъ Caecilii, Pomponii, Attici, Bassi, заставляетъ его обратить вниманіе на Помпонію Грецину, жену Плація и современницу Нерона, объ обращеніи которой въ христіанство рассказываетъ Тацитъ ⁸⁵⁾ Имя Люцины часто встрѣчается въ историческихъ сочиненіяхъ первыхъ вѣковъ. Оно упоминается въ каждое гоненіе, начиная со времени апостольскихъ и впродъ до Константина. Росси видитъ въ этомъ имени христіанскій *агнометъ*, намекающій на просвѣщеніе, получаемое въ крещеніи ⁸⁶⁾. Въ семьѣ, въ окружающемъ языческомъ мірѣ, обратившіяся въ христіанство римлянки сохраняли свои прежнія имена и были извѣстны подъ своимъ христіанскимъ именемъ только въ христіанскомъ обществѣ. Люцина было, быть можетъ, христіанское имя Помпонія Грецины, одной изъ первыхъ знатныхъ римлянокъ, просвѣщенныхъ свѣтомъ Евангелія. Когда

⁸⁵⁾ Annal., XIII, 32. См. выше стр. 7.

⁸⁶⁾ Lucina—отъ lux—свѣтъ. Употребленіе *агноміна* во времена имперіи было очень распространено въ средѣ римской знати, такъ что многие именовались однимъ именемъ въ гражданскихъ актахъ, а въ частной и домашней жизни—другимъ. Этотъ обычай былъ въ употребленіи и среди христіанъ, принадлежавшихъ даже къ низшимъ классамъ. «Какъ тебя зовутъ?» спрашивали у пастуха Тарасія. «Если ты хочешь знать мое обыкновенное имя, отвѣчалъ онъ, то я называюсь Тарасіемъ; если же потребуешь моего истиннаго имени, то я, какъ христіанинъ, получилъ при крещеніи имя Сосонъ» (Спаситель). Между именами, значеніе которыхъ имѣетъ отношеніе къ таинству крещенія, слѣдуетъ считать столь часто встрѣчающіяся въ христіанскихъ эпитафіяхъ: *Renatus, Renata, Redemptus, Redempta*. Въ усильницѣ Бальбины Росси нашелъ отрывокъ надписи на которомъ значилось... SIVE ANASTASIA; очевидно это другое имя, символическій *агнометъ*, относящійся къ воскресенію.

России первый раз пришелъ въ этой мысли, онъ высказалъ ее съ величайшей осторожностью. „Это простое предположеніе, говорить онъ; я не обращаю его въ тезисъ; быть-можетъ оно не заслуживаетъ даже и имени предположенія. Но эти попытки, эти усилія ума, стремящагося пролить хотя бы слабый свѣтъ на эту область мрака, не остаются безплодными; они возбуждаютъ вниманіе, готовое воспользоваться малѣйшими указаніями, уловить малѣйшую черту, могущую освѣтить историческіе факты, которые можно скорѣе угадать, чѣмъ предусмотрѣть“³⁷⁾. Росси писалъ такъ въ первомъ томѣ своего сочиненія „Roma Soterranea“ въ 1864 г. Во второмъ томѣ, написанномъ въ 1867 г., онъ возвращается къ тому же предмету по поводу языческихъ эпитафій Люція Помпонія и Помпонія Басса. „Мое заключеніе, говорить онъ, приобрѣло новую силу; не должно однако приписывать ему незаслуженной важности, а ожидать пока болѣе дѣсныя признанія и новыя монументальныя открытія не дадутъ ему болѣе прочнаго основанія“³⁸⁾. Во всякомъ случаѣ, предположеніе Росси весьма естественно и правдоподобно. Дѣйствительно, трудно кажется допустить, чтобы одна изъ знатнѣйшихъ римскихъ семействъ, обратившихся въ христіанство, Помпонія Грецина, не приняла никакого участія въ сооруженіи христіанскаго кладбища, служившаго въ теченіе трехъ вѣковъ мѣстомъ погребенія родственниковъ ей семействъ Attici и Caecilii, и соседняго съ языческими монументами близкихъ родственниковъ ея — Люція Помпонія и Помпонія Басса. Два пункта оставались неразрѣшенными и воспрепятствовали Росси произнести окончательное сужденіе. Во первыхъ, можно было еще сомнѣваться въ родственныхъ отношеніяхъ между семействами Помпоніи Грасцини и Помпоніи Ваззі; во вторыхъ, если въ соседствѣ съ многими Помпоніи Грецины и были найдены эпитафій двухъ Помпоніи, то они были языческія, и не было найдено ни одной христіанской эпитафій съ именемъ Помпоніевъ Бассовъ или Помпоніевъ Грециновъ. Но вскорѣ и этотъ недостатокъ былъ восполненъ новѣйшими открытіями. Въ катакомбѣ Каллиста нашли двѣ эпитафій, греческую и латинскую, на одной прямо можно было прочесть

³⁷⁾ Roma Soterranea, t. I, p. 319.

³⁸⁾ Ibid., t. II, p. 282.

ими Помпонія Басса; на другой, послѣ того 'наибъ' куски камня были составлены въ одно цѣлое, получилось имя, написанное греческими буквами: ΠΟΜΠΩΝΙΟΣ ΓΡΗ ΚΕΙΝΟΣ. Эта надпись была признана относящеюся къ концу втораго или началу третьяго вѣка. Такимъ образомъ, имѣя матеріальное доказательство того, что одинъ изъ потомковъ Помпонія Грэдины былъ погребенъ въ катакомбѣ Каллиста, кажется невозможно не согласиться вполнѣ съ предположеніемъ, сдѣланнымъ Росси.

Фрески, украшающія потолки пространства на стѣнахъ между гробницами крипты Люцины, довольно хорошо сохранились и по характеру своему могутъ быть отнесены къ первому вѣку. Онѣ чрезвычайно напоминаютъ стѣнную живопись, открытую въ Помпей и термахъ императора Тита, такъ что можно думать, что онѣ одновременны. Особенно замѣчательна въ этомъ отношеніи фреска, сдѣланная на потолкѣ крипты. Здѣсь представлены гирлянды зелени и цвѣтовъ, фантастическія растенія, маски, арабески, фигуры пластическаго характера, стоящія какъ статуи на пьедесталахъ, летящія птицы, завитки, цвѣтные фестоны, — однимъ словомъ тѣ же самые декоративные мотивы, которые встрѣчаются въ римской сѣнописи. Генія, парящія въ пространствѣ, прямо заимствованы у классическаго искусства. Они представлены нагими, съ граціозно развѣвающимися, сопровождающаго движенія фигуры, покрываломъ. Трое изъ нихъ держатъ по загнутому пастушескому посоху; одинъ несетъ въ лѣвой рукѣ тирсъ, т.-е. Бахусовъ жезлъ, а правой поднимаетъ чашу или цвѣтокъ. Въ срединѣ потолка, въ кругломъ медальонѣ, была изображена фигура, теперь почти совершенно исчезнувшая; но очертанія животныхъ, стоящихъ по обѣ стороны ея, сохранились и приводятъ къ предположенію, что это былъ или добрый Пастырь съ овцами или Даниилъ между двухъ львовъ. Въ четырехъ углахъ изображены двѣ женщины въ положенія молящихся—оганте и два добрыхъ Пастыря. Позы и движенія этихъ пастырей и женщинъ натуральны и непринужденны. По всему видно, что эта фреска была написана въ первые годы распространенія новой религіи въ Римѣ. Художникъ изобразилъ только двѣ фигуры, могущія напомнить догматы вѣры въ Спасителя, именно молящуюся женщину и добраго Пастыря. Другіе христіанскіе сюжеты или еще не успѣли составиться, или были ему неизвѣстны. Это

видно изъ того, что онъ два раза долженъ былъ повторить фигуру молящейся и добраго Пастыря. Живопись потолка крипты Люцины слѣдуетъ считать древнѣйшей посылкой христіанскаго художника, призваннаго украситъ христіанскій эростократическій ипогей, представить фигурально идеи новой вѣры.

Изъ всего сказаннаго видно, что христіанское ученіе въ первое время своего распространенія въ Римѣ находило послѣдователей далеко не въ однихъ только низшихъ и бѣдныхъ классахъ римскаго общества, какъ думали до послѣдняго времени. Нѣтъ сомнѣнія, что слова Спасителя, обладавша великою утѣшительной силой, всего болѣе привлекали къ себѣ людей обиженныхъ, рабовъ и пролетаріевъ, которымъ отказывалось въ чловѣческомъ достоинствѣ, жизнь которыхъ сопровождалась печальями, лишениями и оскорбленіями всякаго рода. Общаніе награды на небѣ за страданія, перенесенныя на землѣ, особенно сладко тѣмъ, кому жизнь представляетъ мало отрады. Но и въ высшихъ классахъ римскаго общества при появленіи христіанства были страданія своего рода, именно тѣ моральныя болѣзни, которыми сопровождается гражданское разложивіе, когда падаетъ религія и погибають древніе идеалы, отчего теряется смыслъ и интересъ самой жизни. Одни, среди этого нравственнаго и религіознаго разстройства, искали удовлетворенія въ пустыхъ по содержанию, но сложныхъ по формамъ таинствахъ поклоненій персонифицированному божеству Митра, египетскимъ и сирійскимъ богамъ и богинямъ; другіе руководились въ жизни принципами философіи; и при видѣ возрастающей неправды и нравственной распущенности искали опоры и утѣшенія въ идеяхъ стоицизма. Но тѣ, религіозное стремленіе которыхъ не удовлетворялось пустыми мистическими формами или холодными выводами разума, которые чувствовали больше другихъ и внѣ предѣловъ этого міра искали лучшаго, чѣмъ окружающая дѣйствительность, — эти люди принадлежали христіанству. Подобныя, нѣжныя и страдающія сердца находились и въ высшихъ слояхъ римскаго общества, особенно между женщинами, и если ученіе Спасителя при появленіи своемъ въ Римѣ нашло большое число послѣдователей среди бѣдныхъ людей и рабовъ, въ притонахъ неимущихъ и темницахъ, то въ то же время проложило себѣ дорогу къ домамъ богатыхъ и знатныхъ фамилій и даже проникло во дворецъ импе-

ратора. Сами христіане должны были заботиться объ обращеніи въ свою вѣру людей достаточныхъ и вліятельныхъ, покровительстве и средства, которыхъ помогали существованію общины и могли защитить ее въ минуту опасности³⁹⁾.

II.

Какъ могло древне-христіанское общество сооружать катакомбы среди языческаго государства, какъ римская власть смотрѣла на эту дѣятельность христіанъ и какъ въ свою очередь христіане поставили себя въ атомъ случаѣ по отношенію къ ней?

Римскіе законы, какъ извѣстно, не только отказывали христіанамъ въ своемъ покровительствѣ, но и прямо не терпѣли ихъ, „non licet esse vos“⁴⁰⁾,—вотъ какимъ выраженіемъ можно охарактеризовать сущность взглядовъ римскаго правительства на христіанское общество. Но эта строгость и нетерпимость не простиралась на христіанскія кладбища: гробницы вѣрующихъ пользовались покровительствомъ законовъ наравнѣ съ языческими.

Ни въ перепискѣ Плінія съ Траяномъ, ни въ одномъ историческомъ документѣ двухъ первыхъ вѣковъ, не содержится ни малѣйшаго указанія на какія-либо ограниченія свободы христіанскаго погребенія. Нужно было специальное распоряженіе на этотъ счетъ, какое напр. мы видимъ въ первомъ эдиктѣ о гоненіи Валеріана (254—259), чтобы поставить христіанскія кладбища внѣ покровительства общегосударственныхъ законовъ, объявлявшихъ неприкосновенными мѣста погребенія.

Уваженіе, какимъ пользовались гробницы въ древнемъ языческомъ мірѣ—фактъ общезвѣстный. Въ Афинахъ, прежде чѣмъ поручить кому-либо изъ гражданъ выполнение какой-либо важной государственной должности, наводили предварительно справки о томъ, достаточно ли онъ позаботился о приличномъ погребеніи своего отца⁴¹⁾. Въ Римѣ мѣсто, гдѣ лежало тѣло умершаго, ста-

³⁹⁾ Фонтъ-Фривенъ, Римскія катакомбы, часть 1, стр. 128.

⁴⁰⁾ Тертулл. Apolog. 4.

⁴¹⁾ Есеиоф., Ἀπομνημονα, II, 2, § 13.

новилось священнымъ. Оно приобретало религіозный характер⁴⁰⁾, и какъ такое, становилось внѣ законовъ о приобретении и передачѣ недвижимой собственности. Его нельзя было приобретать на основаніи права давности, оно было неотчуждаемо и не могло отойти отъ фамиліи, если на немъ былъ погребенъ хотя бы одинъ ея членъ. Поэтому часто встрѣчаются на римскихъ гробницахъ слѣдующія буквы: N. M. N. E. T. N. S., hoc monumentum haeredes ex testamento non sequitur: этотъ монументъ не переходитъ къ наследникамъ по завѣщанію, т.-е. остается въ распоряженіи погребавшагося въ немъ семейства.

Эта неприкосновенность простиралась и на христіанскіе гробницы, пользовавшіяся покровительствомъ общихъ законовъ о мѣстахъ погребенія. Онѣ находились, какъ и языческія, въ вѣдѣніи понтифексовъ, что было нисколько не обременительно для христіанъ, развѣ только въ одномъ случаѣ, именно: понтифексомъ обязаны были наблюдать за состояніемъ гробницъ, и всякое измѣненіе въ немъ должно было производиться съ ихъ вѣдома и разрѣшенія. Христіанское религіозное чувство едва-ли могло оскорбляться такой юрисдикціей, оводившейся на практикѣ къ простому полицейскому наблюденію за сохранностію гробницъ⁴¹⁾.

Если гробницы простыхъ вѣрующихъ стояли подъ покровительствомъ законовъ, то и гробницы мучениковъ не были изъ-

⁴⁰⁾ Religiosum locum unusquisque sua voluntate facit, dnm mortuum infert in locum suum (Marcian, Digest., I, 8, 6, § 4). Законы налагали строгую кару за оскорбленіе гробницы: «qui sepulcrum violaverint, aut de sepulcro aliquid detulerint, pro personarum qualitate aut in metallum dantur aut in insulam deportantur (Pauli, Sent., II, C. 13).—Qui sepulcrum alienum effregerit aut aperuerit, eoque mortem suam alienum intulerit, violasse videtur. Qui monumento inscriptos titulos eraserit, vel statuam everterit, vel quid ex eo detraxerit, lapidem columnamque sustulerit, violasse videtur (ibid). Нерѣдко погребальныя надписи содержали проклятія противъ оскорбителей гробницъ: Illi deos iratos, si quis de eo sepulcro violaverit. Quisquis hoc sustulerit aut laeserit, ultimas suorum moriatur.

⁴¹⁾ Насколько подобное наблюденіе было необходимо съ религіозной точки зрѣнія, видно изъ того, что Константинъ и его преемники не сдѣлали никакихъ замѣненій въ относящихся сюда частяхъ закона. Постановленіе императора Констанція, вошедшее въ кодексъ Феодосія (IX, 7, 2), даже подтвердиле ихъ. О юрисдикціи понтифексовъ см. у Цидерена, De legibus, II, 19, 23; Orati, Inscript. roman. select., 4406, 4515, 7831.

яты отсюда. Римскія власти выдавали обыкновенно тѣло казненнаго, если ихъ просили о томъ. Дигесты прямо говорятъ объ этомъ⁴³⁾. Мы знаемъ, что Пилатъ велѣлъ выдать Иордану Ариимейскому тѣло Іисуса. Діоклетианъ и Максиминъ особеннымъ адиктомъ подтвердили эту гуманную, статью уголовного права. Ее нарушали поэтому только при исключительныхъ обстоятельствахъ. Церковная исторія первыхъ вѣковъ представляетъ нѣсколько примѣровъ такого нарушения⁴⁴⁾. Тѣла мучениковъ были иногда совершенно уничтожаемы язычниками изъ боязни, чтобы овладѣвъ ихъ тѣлами, христіане не приобрѣли съ ними ихъ мужества и твердости. Но это были все-таки рѣдкіе случаи, объяснявшіеся особеннымъ раздраженіемъ властей или народной толпы (какъ то и было въ указанномъ сейчасъ примѣрѣ); наиболѣе древнія катакомбы устроены обыкновенно вокругъ гробницы мученика, погребеннаго какимъ-либо благочестивымъ христіаниномъ въ своемъ саду или подгородной виллѣ.

Быть-можетъ покажется страннымъ, какъ могли мѣста погребенія частныхъ лицъ быть такъ обширны, что превратились въносѣдствіи въ цѣлыя кладбища. Нужно замѣтить, что римскій законъ относился не только къ мѣсту, на которомъ находилась гробница, но и ко всему, что окружало ее. Подъ его покровительствомъ находились: *агеа*, гдѣ сооружена была гробница, *ингей*, выкопанный подъ ней, постройки, сады,—словомъ весь земельный участокъ, въ срединѣ котораго гробница обыкновенно помѣщалась. Часто на гробницахъ, построенныхъ при различныхъ римскихъ дорогахъ, можно прочесть точное указаніе пространства земельного участка, стоявшаго, такъ-сказать, въ зависимости отъ гробницы: *IN. FR. P...*, *IN AG... P...*, *in fronte pedes...*, *in argo pedes...*⁴⁵⁾. Въ *агеа* среднихъ размѣровъ было около 125 квадратныхъ римскихъ футовъ. Гробница Трималькіана имѣла:

⁴³⁾ *Corpora animadvertorum quibuslibet potentibus ad sepulturam danda sunt.* Dig., XLVIII, 24, 2.

⁴⁴⁾ См. послѣдніе концы и эвекской земли къ оніфимскимъ церквамъ. Евсев., Церк. ист., V, 1.

⁴⁵⁾ Момзенъ говоритъ, что онъ на разѣ не успѣлъ указать размѣровъ на гробницахъ, древнѣйшихъ вѣка Августа съ этого времени, наоборотъ, указанія эти дѣлаются такъ часто, что можно предположить издаше Августа въ законѣ относительно этого предмета. *Corpus inscript. lat.*, I, p. 224.

in fronte pedes centum, in argo pedes ducenti⁴⁷⁾. Гораций въ одной изъ сатиръ упоминаетъ о погребальномъ участкѣ въ 1000 футовъ длиною и 300 шириною⁴⁸⁾. Размѣры погребальныхъ участковъ разнообразились такимъ образомъ въ безконечности; они заключали въ себѣ небольшіе куски земли и занимали иногда весьма обширное пространство. Были участки въ 16 квадратныхъ футовъ, были и такіе, которые по обширности походили на помѣстья. На одной мраморной плитѣ, извлеченной изъ катакомбъ, найдено начертаніе подробнаго плана большого погребальнаго участка⁴⁹⁾; здѣсь отмѣчены не только протяженіе агеа въ длину и ширину, но и пересѣкавшія его публичныя и частныя дороги, сады и виноградники, кустарники и болота, прилегавшія къ нему, рвы, окружавшіе его. Къ сожалѣнію, надпись не полна и не позволяетъ судить точно о размѣрахъ цѣлаго. Однако изъ отрывковъ ея можно видѣть, что участокъ заключалъ въ себѣ по крайней мѣрѣ двѣнадцать югеровъ, что равнялось 3.0.000 римскимъ квадратнымъ футамъ. Известны другія надписи, указывавшія на участки такихъ же значительныхъ размѣровъ; напр.: *huic monumento cedunt agri puri jugera decem.*

Обозрѣвая окрестности катакомбъ или тѣхъ частей ихъ, которыя составляли первоначально агеа частныхъ лицъ, можно понять, какъ легко могла семейная гробница превратиться въ общественное кладбище. Внимательное изслѣдованіе показываетъ, что расширеніе подземелій не простиралось далѣе законныхъ предѣловъ погребальнаго участка. Отсюда понятно также, какъ агеа небольшихъ размѣровъ могла содержать подъ собою подземныя галлерей, въ которыхъ могло помѣститься весьма значительное число гробницъ. Крипта Люцины напр., составляющая часть катакомбы Каллиста, первоначально представляла участокъ земли въ 100 футовъ in fronte и 230 in argo. Въ этой криптѣ Россс. насчиталъ болѣе семисотъ гробницъ; онъ думаетъ, вѣдая во вниманіе размѣры разрушенныхъ теперь галлерей и тѣхъ, которыя остаются еще нераскопанными, что число лицъ, погребенныхъ въ этомъ агеа (самомъ меньшемъ по размѣрамъ и

⁴⁷⁾ Petron., Satiric., LXXI.

⁴⁸⁾ I., VIII, 12.

⁴⁹⁾ M. de Rossi, Roma Sotterranea, t. I, 2-e partie, p. 55—57.

менѣ другихъ загроможденномъ гробницами), было болѣе двухъ тысячъ ⁵⁰⁾).

Богатые христіане безъ-сомнѣнія давали мѣсто погребенія въ предѣлахъ своего участка многимъ бѣднымъ вѣрующимъ. Мы знаемъ, какъ широко была развита въ первенствующей церкви благотворительность, какія большія суммы жертвовались ея состоятельными членами въ пользу бѣдныхъ, больныхъ, вдовъ, сиротъ, и нѣтъ сомнѣній, что въ кристахъ, открытыхъ частною благотворительностію, находили себѣ приютъ тѣла всѣхъ членовъ христіанской общины безъ различія состояній, наиболѣе бѣдные покоились вмѣстѣ съ богатыми благотворителями и жертвователями церковными ⁵¹⁾. Но съ самыхъ первыхъ временъ своего существованія церковь представляла общество съ опредѣленной организаціей, заботившееся о своихъ бѣдныхъ членахъ и изыскивавшее средства для ихъ существованія ⁵²⁾. Заботилась ли она также и о гробницахъ для нихъ, когда вслѣдствіе увеличившагося числа вѣрующихъ частной благотворительности уже было недостаточно? Это приводитъ насъ къ вопросу, могло ли быть въ Римѣ какое-либо общество легальнымъ собственникомъ мѣста погребенія всѣхъ своихъ членовъ, и если могло, то христіанская церковь, какъ гонимая, пользовалась ли этимъ правомъ наравнѣ съ другими ассоціаціями?

Въ Римѣ было много такъ-называемыхъ коллегій. Однѣ изъ нихъ имѣли религіозную цѣль, таковы были коллегіи понтифексовъ, авгуровъ и др. Были затѣмъ союзы, учрежденные въ честь какого-либо божества: *cultores Iovis, Herculis, Apollonis et Dianae* etc. Вторая категорія коллегій, весьма похожихъ на среднѣвѣковыя ассоціаціи, имѣла въ виду промышленныя и торговыя цѣли; учрежденіе ихъ приписывалось Нумѣ и Сервию Туллию. Известны коллегіи каменщиковъ, плотниковъ, торговцевъ ячменемъ, торговцевъ виномъ, рыбаковъ, кузнецовъ, ювелировъ, музыкантовъ, пегонщиковъ ословъ ⁵³⁾ и др. Изъ надписей, най-

⁵⁰⁾ Ibid, p. 78.

⁵¹⁾ Apud nos inter pauperes et divites, servos et dominos interest nihil.—Lactant., Div. Institut., V, 14, 15.

⁵²⁾ Дѣян., II, 44—45; IV, 35—37; VI. 1.—1 Тимоо., V, 16.

⁵³⁾ Была найдена въ г. Potenza, близъ церкви св. Стефана, надпись, относящаяся къ коллегіи *asinarii*. И теперь еще погонщики ословъ собираются на

денныхъ въ Римѣ и провинціяхъ, извѣстно о существованіи около осьмидесяти такихъ коллегій. Третья категория коллегій не имѣла ни промышленныхъ, ни релігиозныхъ цѣлей; она состояла изъ ассоціацій, образовавшихся съ цѣлю отправленія какихъ-либо торжествъ и праздниковъ, какъ напр.: *collegia juvenutis*, существовавшая въ весьма многихъ городахъ, какъ показываютъ надписи;—съ цѣлю взаимопомощи, какъ коллегія бѣдныхъ и рабовъ, коллегія слугителей одного и того же дома. Коллегія этого послѣдняго рода часто навываемъ именемъ общаго господина, *collegium, quod est in domo. Sergiae Paullinae* ⁵³), или умершаго благодѣтеля, память котораго желали почтить, *cultores statuarum et clupeorum d. Abulli Dextri*; иногда коллегія ставились подъ покровительство какого-либо иностраннаго божества, членами котораго были рабы, вывезенные изъ странъ, гдѣ господствовалъ его культъ, *collegium vernarum colentes Iidem*; иногда коллегія принимали странныя и непонятныя наименованія, какъ напр.: *collegium convictorum qui uno epulo vesci solent*, коллегія обѣдающихъ однимъ блюдомъ ⁵⁴). Коллегія имѣли общую кассу, и прибыль періодически дѣлилась между членами. Прежде конца республики эти коллегія, кажется, не были особенно заняты вопросомъ объ обезпеченіи приличнаго погребенія своимъ членамъ. Но при Юліѣ Цезарѣ этотъ предметъ приобретаетъ такую важность, что большая часть существовавшихъ коллегій превращается въ потребальныя товарищества. Потребальнымъ участкомъ, ставшимъ съ этого времени необходимою принадлежностію каждой коллегіи, обезпечивалъ мѣсто погребенія не только за ея членами, но и семействами ихъ: *posterisque eorum omnium et uxoribus concubimisque* ⁵⁵).

Въ началѣ право собранія, *ius sociandi*, не было ничѣмъ ограничено; но вскорѣ коллегія стали подозрительны въ глазахъ

этомъ мѣстѣ въ день св. Стефана и обводить животныхъ вокругъ церкви, основанной безъ сомнѣнія на томъ мѣстѣ, гдѣ собирались *agilarii* въ древне-римскую эпоху. Достояна замѣчанія эта долговѣчность народныхъ обычаевъ.

⁵³) Это названіе наводитъ на мысль о *домашней церкви*, упоминаемой ап. Павломъ. Рим., XVI, 4.

⁵⁴) Быть можетъ подъ этимъ именемъ скрывалось какое-либо христіанское общество. *Bullet. di. arch. crist.*, 1864, p. 62.

⁵⁵) Orelli, 4093.

римской власти и по отношенію къ нимъ были предприняты различныя ограничивавшія ихъ свободу мѣры. Цицеронъ говоритъ, что во время республики правительство уже старалось сократить число коллегій. Юлій Цезарь повидимому совершенно запретилъ ихъ. Августъ смотрѣлъ на нихъ также неблагожелательно. Образование коллегій было поставлено въ зависимость отъ разрѣшенія сената или императора: *quibus ex S. C. coire licet*, говорятъ весьма многія надписи. Траянъ такъ подозрительно смотрѣлъ на всѣ ассоціаціи, что едва терпѣлъ общество, состоявшее изъ ста пятидесяти пожарныхъ, въ одномъ провинціальномъ городѣ ⁵⁶⁾. Исключенія однако дѣлались во все время для ассоціацій „бѣдныхъ людей, которые собирались каждый мѣсяцъ, чтобы сдѣлать складчину для пріобрѣтенія мѣсть погребенія“ ⁵⁷⁾. Такого рода союзы могли составляться и существовать безъ особеннаго на то разрѣшенія сената или императора; существованіе ихъ было признано законнымъ и безъ этихъ ограниченій, — *permittitur*, какъ выражается Марціанъ. Это право, предоставленное сначала только однимъ жителямъ Рима, было распространено эдиктомъ Септимія Севера на всю Италію и провинціи ⁵⁸⁾. Чтобы понять, какъ христіане могли поставить подъ защиту этого закона отправленіе своихъ погребальныхъ обрядовъ и свои общественныя кладбища, достаточно сопоставить текстъ Марціана со слѣдующими словами Тертуліана, который какъ бы комментируетъ указанное мѣсто римскаго юриста. Тертуліанъ, описывая христіанскіе обычаи конца II в., говоритъ: „каждый изъ насъ дѣлаетъ небольшой вкладъ (т.-е. въ церковную сокровищницу) въ *опредѣленный день мѣсяца*, если желаетъ и если позволяютъ средства, ибо у насъ нѣтъ принужденія, а все дѣлается добровольно. Составляющіеся суммы употребляются на дѣла благочестія; онѣ служатъ не для пиршествъ и неприличнаго излишества, но для пропитанія и погребенія бѣдныхъ“ ⁵⁹⁾.

⁵⁶⁾ Plin., Ep., X, 42.

⁵⁷⁾ *Permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre, dum temen semel in mense coeant.* Marcian., lib. 3 Institut. — Dig., XLVII, 22, I.

⁵⁸⁾ *Quod non tantum in Urbe, sed in Italia et provinciis Severus rescripsit.* Marcian., loc. cit.

⁵⁹⁾ *Modicam unusquisque stipem menstrua die, vel guum velit, et si modo*

Большая и интересная языческая надпись, найденная въ 1816 г. въ г. Ladinum, разкрываетъ предъ нами внутреннюю организацию этихъ коллегій, которыми воспользовались христіане; какъ легальной формой. Она содержитъ уставъ коллегіи, состоявшей почти исключительно изъ рабовъ и основанной въ 133 г. въ честь Діаны и Антиноя и для погребенія мертвыхъ. Чтобы быть принятымъ въ ея члены, нужно было сдѣлать ванозъ (capitulatiōe nomine) деньгами и угостить членовъ амфорой добраго вина (boni vini amphogam). Когда умиралъ членъ коллегіи, известная сумма была ассигнуема на его похороны; часть ея расходовалась на устройство похоронъ, часть раздѣлялась между чинами, участвовавшими въ похоронной процессіи. Если владѣлецъ раба-члена коллегіи не хотѣлъ выдать тѣло его для погребенія, послѣднія почести должны быть отданы его изображенію. Когда рабъ получалъ свободу, онъ долженъ былъ угостить коллегію амфорой вина. Каждый новый президентъ коллегіи при вступленіи въ должность обязывался устроить обѣдъ для всѣхъ членовъ. Шесть разъ въ годъ члены коллегіи устраивали общіе обѣды въ честь Діаны, Антиноя и повровителя коллегіи. Каждый членъ имѣлъ право на опредѣленную порцію хлѣба и вина ⁶⁰). Ссоры и всякаго рода несогласія воспрещались во дни праздниковъ, ut quieti et hilares diebus solemniibus epulemur. Наконецъ, желавшіе сдѣлаться членами коллегіи приглашались изучить ея уставъ, чтобы не жаловаться впоследствии и не давать наследникамъ повода къ судебному процессу. Эта коллегія бѣдныхъ и рабовъ проповѣдывала уваженіе къ человѣческой жизни въ то время, когда самоубійство было почетнымъ родомъ смерти: если какой-либо изъ ея членовъ оканчивалъ жизнь самоубійствомъ, коллегія отказывала ему въ погребеніи: *quisquis ex quacumque causa mortem sibi asciverit, ejus ratio funeris non habebitur.*

.. Всѣ эти постановленія, проникнутыя духомъ взаимопомощи

velit, et si modo jussit, arponit... nam inde non epulis... sed egenis alendis mandisque... etc.—Apolog., 39.

⁶⁰) Въ Римѣ въ 1864 г. нашли два бронзовыхъ сосуда, принадлежавшихъ Collegium Serrensiū и служившихъ, судя по надписи, для измѣренія вина на празднествахъ коллегіи.

и освященные религіозной идеей, совершенно соответствовали христіанскимъ идеямъ и легко могли войти во нравы древне-христіанскаго общества. Это становится еще понятнѣе, если принять во вниманіе то, какую цѣнную защиту представляла для христіанскаго общества принятая имъ форма погребальныхъ ассоціацій, если разсмотрѣть постановленія частныхъ лицъ и и корпорацій касательно погребенія умершихъ, относящіяся сюда нравы и обычаи римлянъ. Здѣсь необходимо вѣсть въ нѣкоторыя подробности.

Когда богатый римлянинъ дѣлалъ завѣщаніе, онъ начиналъ обыкновенно такъ: „я... будучи въ здоровомъ умѣ, завѣщаваю моему сыну... наслѣднику...“ Затѣмъ слѣдовали инструкціи о похоронахъ, о сооруженіи и мѣстѣ гробницы. Эта форма завѣщанія была такъ общераспространена, что на большей части погребальныхъ памятниковъ дѣлается упоминаніе о томъ, что наслѣдникъ устроилъ его, повинувшись волѣ умершаго: *ex testamento fecerunt* ⁽¹⁾). Если о памятникѣ не упоминалось въ завѣщаніи, то наслѣдникъ указывалъ въ надписи, что гробница сооружена на его собственные средства: *pecunia sua, impensa sua, de suo faciendum curavit*. Часть завѣщанія, говорившая о гробницѣ, можетъ быть представлена въ слѣдующихъ выраженіяхъ, заимствованныхъ изъ погребальныхъ надписей: „Завѣщаваю, чтобы моя гробница—*sepulchrum, monumentum, memoria, cubiculum memoriae, cella memoriae*—была сдѣлана по составленному мною плану и чтобы была построена комната съ мѣстами для сидѣнья. Въ этой комнатѣ пусть поставятъ двѣ моихъ статуи, одну мраморную, другую бронзовую. Обѣ они должны быть сдѣланы изъ самаго лучшаго мрамора и изъ самой лучшей бронзы и должны имѣть не менѣе пяти футовъ высоты. Въ этой же комнатѣ пусть поставитъ съ каждой стороны кровать и скамья, сдѣланныя изъ хорошаго камня. Въ тѣ дни, когда она будетъ открыта, пусть украшаютъ ее коврами, снабжаютъ подушками, одѣялами и одеждами для употребленія собирающихся въ ней. Передъ зданіемъ пусть будетъ построенъ алтарь, ага ⁽²⁾),

⁽¹⁾ Иногда только буквы: T. F. I., N. F. C., *testamento fieri jussit, haeres faciendum curavit*.

⁽²⁾ *Aras mortuis vestris confertis*, говорить Тертуліанъ. *Apolog.*, 13.

изъ лучшаго каррарскаго мрамора, украшенный скульптурными изображеніями; здѣсь пусть повоюютъ мои кости. Сella должна имѣть дверь, которую можно было бы легко отворять и затворять.

„Довѣрю весь мой погребальный участокъ съ его зданіями, виноградниками, садами, источниками и колодцами, все, окруженное стѣною, заботамъ двухъ моихъ вѣрныхъ отпущенниковъ М и N. Желаю, чтобы за садомъ наблюдали три главныхъ садовника съ ихъ помощниками, и чтобы, въ случаѣ если кто-либо изъ нихъ умретъ или оставить мѣсто, избрали бы другаго; чтобы въ теченіе своей службы они получали по тридцати мѣръ хлѣбнаго зерна и денегъ... Поручаю моему сыну или наследнику производить эти уматы. Затѣмъ я желаю и приказываю всемъ моимъ отпущенникамъ дѣлать каждый годъ небольшие взносы, къ которымъ мой сынъ или наследникъ долженъ прибавить... Мой управитель долженъ будетъ собирать взносы. На эти суммы пусть будетъ приносима приличная жертва, приобретаемы на гробницу вѣнки изъ розъ и фіалокъ ⁶³⁾, хлѣбъ и вино для праздника на моей гробницѣ, которое должно быть совершаемо ежегодно въ день моего рожденія и въ три слѣдующіе дня и во всѣхъ другихъ случаяхъ, которые я указываю.

„Поручаю выполнить мое завѣщаніе, соорудить гробницу, устроить похороны и соблюдать другія статьи завѣщанія, моему сыну и наследнику, В. моему управителю, М. и N. моимъ отпущенникамъ. Поручаю имъ выполнить все тщательно и согласно съ моими распоряженіями. Рѣшительно воспрещаю передавать, продавать, закладывать, вообще какимъ-нибудь образомъ отчуждать что-либо изъ того, что принадлежитъ моей гробницѣ; желаю, чтобы она никогда не выходила изъ владѣнія моей фа-

⁶³⁾ Жертвы, совершавшіяся въ этихъ случаяхъ, *parentalia*, состояли только изъ вина, цвѣтовъ и другихъ подобныхъ предметовъ. Кровавое жертвоприношеніе при гробницѣ было дурнымъ предзнаменованіемъ. Приношенія вѣнковъ приурочивались къ известнымъ днямъ, напр.: къ 21 марта или къ 21 мая, какъ видно по надписямъ. Эти дни назывались *dies rosationis* и *dies violationis*. Эней покрылъ гробницу отца цвѣтами, *purpureosque jacit flores etc.*, Aen., V, 79. Объ этомъ обычай говорится въ надписяхъ: *coronare, coronam inferre, colere sepulcrum rosae et escis parentis, escas rosales et vindemiales ponere*. Лэчиникъ Цецилій упрекаетъ христіанъ: *coronas sepulchris denegatas*. Min. Felix, Octavius, 2.

миліи ⁴⁴⁾). А если мои наслѣдники пренебрегутъ исполненіемъ какого-либо изъ этихъ предписаній, я требую, чтобы они заплатили штрафъ и внесли столько-то денегъ въ государственную казну, и чтобы съ этого времени ежегодный доходъ съ виноградниковъ и садовъ передаваемъ былъ главному начальнику города или коллегіи медиковъ ⁴⁵⁾, той или другой корпораціи, на условіи взять на себя обязанность справлять ежегодныя празднества и совершать жертвоприношенія, означенныя въ завѣщаніи ⁴⁶⁾).

Дѣлая завѣщаніе, особенно заботились о томъ, чтобы обезпечить ежегодныя собранія друзей и служителей при гробницѣ, дабы не исчезла совершенно память объ умершемъ. Эта дѣль отчасти достигалась общедоступностію погребальнаго пиршества, устраивающагося на доходы, получаемыя съ имущества, находившагося на погребальномъ участкѣ, отчасти — раздачей денегъ (*sportulae*) всѣмъ присутствовавшимъ въ назначенный день на погребальномъ праздникѣ.

Эти обычаи римлянъ объясняютъ намъ многія черты жизни древне-христіанскаго общества. Такъ какъ церковь по крайней мѣрѣ къ началу III в. приняла законную форму погребальныхъ ассоціацій, то первоначальное христіанское богослуженіе почти во всемъ своемъ составѣ очень и удобно и легко могло быть скрываемо подъ внѣшнимъ видомъ обрядовъ и церемоній, совершавшихся въ ту эпоху на языческихъ гробницахъ. Язычники совершали жертвоприношенія и устраивали ежегодныя пиршества въ честь умершаго или патрона коллегіи; христіане дѣлали благотивныя собранія въ честь мучениковъ. „Въ опредѣленный

⁴⁴⁾ *Neque mutabitur, neque veniet, neque donabitur, neque pignori obligabitur, sed nec ullo modo abalienabitur, nec de nomine exeat familiae suae. Orelli, 4386, 4395, 4430, 4417.*

⁴⁵⁾ Можно было судебнымъ порядкомъ принуждать наслѣдниковъ къ выполненію статей завѣщанія. Въ надписи на гробницѣ какого-то Папірія говорится, что онъ предоставилъ своему наслѣднику обозначить число лѣтъ его жизни: *Neque annos annotabit* (надпись была сдѣлана очевидно при жизни Папірія); вырѣзаны даже начальныя буквы формулы: *V. A. (vixit annos)*. Но наслѣдникъ не позаботился исполнить это завѣщаніе, и мѣсто, назначенное для обозначенія лѣтъ жизни, осталось пустымъ.

⁴⁶⁾ Всѣ эти подробности заимствованы изъ надгробныхъ надписей, собранныхъ *Orelli. «Rome souterraine» par Spencer Northcote etc., 2-me ed., p. 74—77.*

день, въ опредѣленный часъ, собравшись вмѣстѣ въ память мученика, мы бываемъ въ общеніи съ подвижникомъ вѣры и славнымъ свидѣтелемъ Христовымъ“⁶⁷⁾. Въ литургическій языкъ вошли даже термины, употреблявшіеся язычниками. Такъ слово *natale*⁶⁸⁾, которымъ означали годовщину рожденія того умершаго, память котораго хотѣли почитать жертвоприношеніями и пиришествами, стало употребляться христіанами для обозначенія церковныхъ торжествъ въ честь мучениковъ и приложенное къ годовщинѣ ихъ смерти, получило символическій смыслъ; объясненный Августиномъ и другими учителями церкви: въ христіанствѣ съ этимъ словомъ стали соединять мысль о смерти, какъ рожденіи въ истинную жизнь.⁶⁹⁾

Надпись, найденная въ г. Lanuvium, содержитъ *ordo obsequii*, или распорядокъ пиришествъ и праздниковъ погребальной коллегии: *VIII Idus Martias natali Coesenni patris... XIII K. Sept. natali Coesenni Silvani fratri... XIX Jan. natali Coesenni Rufini patroni municipi...* „Подставьте, говоритъ Россен, вмѣсто этихъ именъ имена Каллиста, Сикста, Агніи и вы получите странничку изъ древне-христіанскаго календаря“⁷⁰⁾. Годовщина освященія памятника надъ гробницею мученика или *martyrum's* могила праздновалась также безъ нарушенія правилъ и обыновеній погребальныхъ коллегій: на одной недавно открытой языческой надписи читаемъ: *Natalis monumenti V. Id. Martias*. Пирищества при гробницѣ, которыя были такъ заботливо распредѣлены въ уставѣ коллегии г. Lanuvium и которыя совершались въ этихъ *schola* или *cella*, о приличной мебелировкѣ которыхъ упоминалось иногда, какъ мы уже видѣли, въ завѣщаніи, послужили безъ сомнѣнія прототипомъ христіанскихъ агашъ при гробницахъ.

⁶⁷⁾ Mart. S. Ignat., 9.

⁶⁸⁾ Въ Греціи жертвы, приносимыя въ годовщину смерти, также назывались *γενέσια*. Геродотъ, IV, 26.

⁶⁹⁾ Усвоить этотъ терминъ христіанамъ было тѣмъ легче, что язычники употребляли его въ приложеніи къ годовщинамъ всякаго рода. Легіоны имѣли *natalis signorum*, день востестія императора назывался *natalis purpurae* въ отличіе отъ дня его рожденія, *natalis genuinus*. Также и въ древне-христіанской церкви праздновался день смерти мученика и день открытія или перенесенія его мощей, просто *natalis* и *natalis reliquiarum*.

⁷⁰⁾ Roma Sotteranea, t. I, p. 210.

Впрочемъ погребальныя пиршества, сколько были въ обычаяхъ римскихъ, столько же и въ традиціяхъ іудеевъ, составлявшихъ несомнѣнно значительную часть древне-христіанской общины въ Римѣ въ первыя времена ея существованія⁷¹⁾. У іудеевъ было въ обычаяхъ устроить поствъ погребенія обѣдъ для утѣшенія „плачущихъ“; этотъ обѣдъ назывался „хлѣбомъ скорби и чаши утѣшенія“. Объ этомъ обыкновеніи говорятъ: Іеремія⁷²⁾, Іезекииль⁷³⁾, Притчи⁷⁴⁾. Во времена апостольскія эти погребальныя обѣды отличались такимъ обиліемъ и роскошью, что иногда бывали разорили даже состоятельнаго человѣка, обязаннаго по господствующему обыкновенію приглашать множество народа изъ опасенія прослыть въ противномъ случаѣ несчастливцемъ⁷⁵⁾. Скажемъ нѣсколько словъ объ обычаяхъ, употреблявшихся на христіанскихъ агапахъ, насколько можно судить о нихъ по археологическимъ даннымъ.

Въ катакомбахъ найдено много сосудовъ, употреблявшихся на древне-христіанскихъ пиршествахъ. На доньшикахъ этихъ сосудовъ дѣлались самыя разнообразныя изображенія⁷⁶⁾: добраго Пастыря, апостоловъ, мучениковъ, владѣльцевъ сосуда, сценъ изъ домашней жизни и т. д. Для насъ важны въ этомъ случаѣ встрѣчающіяся на нихъ изреченія, указывающія на нѣкоторыя интересныя особенности и обычаи, сопровождавшія древне-христіанскія агапы.

Наиболѣе часто встрѣчается на сосудахъ несомнѣнно произшедшее на агапахъ восклицаніе: *pie seses*, „пей, живи!“—послѣдствіемъ, нерѣдко встрѣчающееся и на языческихъ памятникахъ

⁷¹⁾ Дѣян., XXVIII, 17, 24.

⁷²⁾ XV, 5, 7.

⁷³⁾ XXIV, 17.

⁷⁴⁾ XXXI, 6.

⁷⁵⁾ Ios., Bell. Iud., II, I, 1.

⁷⁶⁾ Изображенія эти вырѣзались изъ тонкихъ золотыхъ листочковъ, пригнѣтались ко дну чаши и прикрывались стеклянной пластинкой. Затѣмъ дно сосуда подвергалось дѣйствію огня до тѣхъ поръ, пока дно и пластинка не скрѣпились. Большинство этихъ сосудовъ было найдено въ цементѣ гробницъ, куда они вставлены были дномъ, когда цементъ былъ еще мягкимъ. Двойное дно, закрытое цементомъ, противостояло дѣйствію времени, стеклянныя же стѣнки почти всегда разрушались.

того же рода ⁷⁾). Какое значеніе имѣла эта формула въ язычествѣ и христіанствѣ? „Жить“ для язычника въ большинствѣ случаевъ значило проводить жизнь, исполненную всяческихъ удовольствій. Марціанъ, Катулъ, Петроній и другіе поэты того времени не иной смыслъ соединяютъ съ этимъ выраженіемъ когда, указывая пирующимъ на перспективу угрожающей смерти, убѣждаютъ ихъ торопиться насладиться жизнью и ея утѣхами: *Mors aurem vellens, vivite, ait, venio; Ergo vivamus, dum licet esse bene;—Sera nimis vita ut crastina, vive hodie.* Языческія потребальныя надписи представляютъ аналогичныя формулы: *vixi dum vixi bene;—amici dum vivimus vivamus.* Можно судить поэтому, что было въ мысляхъ пировавшихъ язычниковъ, когда они, наполнивъ чаши виномъ, обращались другъ къ другу, восклицая: *pie zeses!* Это не было простымъ пожеланіемъ счастливой жизни, но жизни исполненной чувственными удовольствіями всякаго рода. Когда же мы видимъ древнихъ христіанъ употребляющими подобныя формулы, то можно ли допустить, чтобы на братскихъ агапахъ послѣдователей Христа въ виду останковъ мученика они могли понимать въ томъ же смыслѣ, какой придавали имъ почитатели Венеры и Бахуса? Священныя изображенія на чашахъ, изображенія апостоловъ Петра, Павла, Агніи событій изъ Ветхаго и Новаго Завета, въ особенности же трогательный символъ добраго Пастыря, представленныя для возбужденія благочестивыхъ мыслей въ умахъ вѣрующихъ,—все это не исключаетъ ли всякую мысль, несогласную съ принципомъ христіанской умеренности и воздержанія? „Мы убѣждены, говоритъ Мартинъ, что въ большинствѣ случаевъ рѣчь здѣсь шла о жизни вѣчной: ибо не должно забывать, что на этихъ агапахъ господствовала тревожная мысль о мученичествѣ, что присутствовавшія лица не были увѣрены въ своей безопасности на слѣдующій день, что братскіе тосты соединялись съ мыслию о послѣдней разлуцѣ, разлуцѣ, сопровождаемой тою краткою и меланхолическою радостію, какую сообщаетъ надежда на лучшее будущее на небѣ и о которой говоритъ ап. Петръ: „какъ вы

⁷⁾ Слова собственно греческія (*πία ζωής*), но вошедшія совершенно въ общеденный языкъ римлянъ и писавшіяся на чашахъ латинскимъ шрифтомъ.

участвуете въ Христовыхъ страданіяхъ, радуйтесь, да и въ явленіе славы Его возрадуетесь и восторжествуете“⁷⁸⁾.

Варианцію формулы „*ric zeses*“ составляетъ формула „*hibas et pgorina*“. Последнее выраженіе указываетъ на особенный обычай при пиршествахъ, существовавшій въ классической древности, перешедшій къ христіанамъ и практиковавшійся при агапахъ. *Propinare* значило въ древности, отпивъ немного вина изъ чаши или только прикоснувшись къ ней губами, передать ее своему сосѣду за столомъ или другому лицу, провозгласивъ при этомъ его имя. Этотъ обычай былъ перенятъ римлянами у грековъ, какъ показываетъ самое названіе (*propinage*, греч. *pro-pivw*), и у грековъ онъ существовалъ еще въ глубокой древности. Въ Иліадѣ дѣлается о немъ упоминаніе. Полное описаніе его находится въ слѣдующемъ мѣстѣ Виргиліевой Энеиды:

Dixit *) *et in mensam laticum libavit honorem,*
Primaque, libato summo tenuis attingit ore.
Tunc Bythiae dedit increpitans; ille impiger hausit
Spumantem pateram, et pleno se proluit auro **).

Этотъ обычай былъ выраженіемъ дружеской пріязни и нерѣдко рассматривался какъ дѣйствіе религіознаго характера. *Propinare* значило желать добраго здоровья и вообще счастья, *propinare salutem*, какъ говоритъ Плавцій⁸¹⁾. Пили также въ честь боговъ, чтобы снискать ихъ благоволеніе, и чаша выпитая съ этимъ намѣреніемъ обыкновенно въ концѣ пиршества называлась *calter boni Dei* или *boni genii*. Иногда на самой чашѣ была написана формула тоста, какъ напр.: *Orfitus et Constantia in nomine Herculis felices vivatis*. Первенствующее христіанское общество удержало этотъ обычай на своихъ братскихъ агапахъ, но сообщило ему новый смыслъ и значеніе. Идолопоклонники пили въ честь своихъ боговъ или героевъ; христіане стали пить въ честь Христа и за упокой умершихъ. Язычники писали на своихъ чашахъ: *vivas in nomine Herculis*,—христіане: *vivas in nomine Christi, in nomine Laurenti* и т. д. Августинъ говоритъ,

*) I посл. IV, 13. Martigny, Dict. des antiqu. chrét., nouv. ed. 1877, p. 13.

**) Дидона.

81) I, V, 736 et seq.

82) Martigny, p. 684.

что его мать Моника въ праздничные дни приносила небольшой кубокъ, наполненный виномъ, смѣшаннымъ съ водою и, слѣдуя обычаю, отвѣдывала напитокъ и передавала затѣмъ кубокъ другимъ⁸³⁾.

Впослѣдствіи, съ упадкомъ чистоты христіанскихъ нравовъ, эти обычаи послужили поводомъ къ непристойному и соблазнительному невоздержанію, что возбудило негодованіе многихъ отцевъ и учителей церкви V вѣка. Августинъ горько жалуется на оргіи, слишкомъ часто примѣшавшіяся къ почитанію святыхъ, „которыхъ пьяные преслѣдовали своими чашами подобно тому, какъ разъяренные язычники преслѣдовали ихъ камнями“⁸³⁾ Павлинъ ноланскій объясняетъ, какимъ образомъ выродились эти агапы, говоря о празднествѣ въ честь св. Феликса. „Множество народа, говоритъ онъ, привлекается сюда славою св. Феликса. Есть здѣсь поселане, недавно обращенные, которые не умѣютъ читать и до принятія Христовой вѣры были рабами языческихъ обычаевъ, повиновались своимъ похотямъ, равно какъ и богамъ. Они приходятъ сюда издалека, со всѣхъ концовъ страны. Пьяная вѣрою, они пренебрегаютъ пронзительнымъ холодомъ; проводятъ цѣлую ночь въ веселыхъ бдѣніяхъ; прогоняютъ сонъ своимъ весельемъ и разсвѣчаютъ темноту свѣтомъ факеловъ; но къ своимъ молитвамъ они примѣшиваютъ оргію и послѣ пѣнія гимновъ Богу предаются излишествамъ устъ, оживляютъ пахучими винами гробницу святыхъ; поютъ съ кубками въ рукахъ и ихъ пьяными устами дьяволъ ругается надъ св. Феликсомъ“⁸⁴⁾.

Христіанскія погребальныя агапы происходили нерѣдко въ зданіяхъ, построенныхъ при гробницахъ и приспособленных для этой цѣли. Изъ времени гоненія Діоклетіана извѣстенъ случай конфискаціи предметовъ, найденныхъ въ домѣ, служившемъ для собраній христіанъ г. Цирты; эти предметы заключались въ сѣбѣстныхъ припасахъ, мужскихъ и женскихъ одеждахъ, совершенно, какъ видимъ, соотвѣтствующихъ тѣмъ одеждамъ, о доставленіи которыхъ принимающимъ участіе въ погребальномъ

⁸³⁾ Ibid., 685.

⁸²⁾ Ennar. in Ps. LIX.

⁸⁴⁾ Nat. S. Fel., IX, V, 541 et seq.

пиршествѣ говорить упомянутое выше завѣщаніе язычника. Завѣщанія язычниковъ и надписи коллегій часто упоминаютъ также о колодахъ и цистернахъ, устроенныхъ вблизи гробницъ для удовлетворенія потребностей пирующихъ; у входа въ катакомбу Домитиллы, какъ было сказано, открыты остатки большого зданія, представлявшаго обширную залу (artium) со скамьями вокругъ стѣнъ, сообщающуюся съ колодеземъ и фонтаномъ и служившую очевидно для совершенія агапъ.

Въ заключеніе рѣчи о сходствѣ древне-римскихъ погребальныхъ обычаевъ съ христіанскими, укажемъ на одну недавно открытую надпись, очень характерную въ этомъ отношеніи.

AREAM AT (ad) SEPVLCHRA CVLTOR VERBI CONTVLIT
ET CELLAM STRVXIT SVIS CVNCTIS SVMP TIBVS.
ECCLESIAE SANCTÆ HANC RELIQVIT MEMORIAM.
SALVETE FRATRES PVRO CORDE ET SIMPLICI
EVELPIVS VOS SATOS SANCTO SPIRITV.
ECCLESIA FRATRVM HUNC RESTITVIT TITVLVM MA. I. SEVERIANI C. V.
EX ING. ASTERI⁸⁶⁾.

„Евелпій, почитатель Слова, пожертвовалъ *area* для погребенія и устроилъ *cella* исключительно на собственные свои средства. Онъ предоставилъ эту *memoria* святой церкви. Отъ чистаго и простаго сердца Евелпій привѣтствуетъ васъ, братья, исполненные Св. Духа.

Церковь братьевъ возстановила эту надпись⁸⁶⁾.

Въ этой надписи, отъ которой по выраженію Росси въѣтъ непосредственнымъ чувствомъ и которая составлена въ совершенно архаическомъ тонѣ и стилѣ, можно отмѣтить выраженія тождественныя съ тѣми, которыя употребляются въ надписяхъ языческихъ погребальныхъ коллегій: *area*, *cella*, *memoria*. Выраженіе *cultor Verbi* составлено по образцу выраженій: *cultores Iovis*, *Herouis*, *Dianaë* etc. Впрочемъ оно повидимому не было

⁸⁵⁾ *Ex ingenio Asteri*—указаніе, что Астерій былъ поэтъ, составившій эту надпись.

⁸⁶⁾ Оригиналъ былъ вѣроятно уничтоженъ во время какого-либо гоненія. Христіане по прекращеніи гоненій реставрировали эту надпись. *Bullet. di arch. crist.*, 1864, p. 28.

официальнымъ названіемъ христіанскаго общества, потому что Евелпій прилагаетъ его только къ себѣ, и нѣтъ ни одной надписи, изъ которой можно было бы видѣть, что оно прилагалось ко всей общинѣ христіанъ, скрывавшейся подъ видомъ погребальной коллегіи. Какое официальное названіе она имѣла, объ этомъ можно только догадываться. Весьма возможно, что это было „*ecclesia fratrum*“, употребленное въ указанной надписи и встрѣчающееся въ нѣкоторыхъ другихъ надписяхъ, какъ напр.: *hinc locum sanctis fratribus feci*. Одна греческая надпись подтверждаетъ повидимому это предположеніе; въ ней церковь имѣетъ тоже наименованіе и представляется подобно другимъ корпораціямъ имѣющею общественную сокровищницу: *ΕΙ ΔΕ ΤΙΣ ΤΟΛΜΗΣΕ ΕΤΕΡΟΝ ΒΑΛΕΙΝ ΔΩΣΕΙ ΤΟΙΣ ΑΔΕΛΦΟΙΣ*, „если кто осмѣлится положить въ мою гробницу другое тѣло, тотъ заплатитъ штрафъ „братьямъ“.

Исторія даетъ намъ нѣкоторыя доказательства въ пользу того предположенія, что христіанская церковь существовала, какъ на законномъ основаніи составленная корпорація. Извѣстно, что Александръ Северъ производилъ разбирательство спора, возникшаго между содержателями питейныхъ заведеній (*poriparii*) и христіанами, т.-е. между двумя корпораціями, имѣвшими одинаковыя права. Константинъ и Ликиній въ миланскомъ эдиктѣ повелѣваютъ возвратитъ христіанамъ мѣста, принадлежавшія ихъ обществу, *ad jus corporis eorum, id est ecclesiarum, non hominum singulorum pertinencia*. Эдикты о гоненіяхъ, изданные во второй половинѣ III в., дѣлаютъ особенное упоминаніе о кладбищахъ и запрещаютъ ихъ посѣщеніе. Это доказываетъ, что въ это время церковь уже стала корпоративнымъ собственникомъ. Въ это время язычники безъ сомнѣнія открыли, что подъ видомъ дозволенныхъ закономъ погребальныхъ товариществъ скрывается религиозное общество. Народъ, враждебно настроенный по отношенію къ христіанамъ, уже давно предугадывалъ это. Въ 203 г. произошелъ въ Каррагенѣ народный мятежъ по поводу христіанскихъ кладбищъ, *de agris sepulcrarum postarum*, какъ говорить Тертуліанъ⁸⁷⁾). Озлобленная на хри-

⁸⁷⁾ Ad Scarpul., 3. Слово *agras*, которое было поэтическимъ терминомъ для обозначенія мѣста погребенія, употреблялось въ приложеніи къ христіанскимъ клад-

стіанъ чернь, понимая, что установленная закономъ неприкосновенность гробницъ позволяла имъ безпрепятственно собираться въ усыпальницахъ, яростно требоваѣ уничтоженія христіанскихъ агеа: *агеае christіанае non sint!* Фактъ достопримѣчательный. Онъ указываетъ, что въ началѣ III в., христіанскія кладбища существовали открыто, такъ что объ нихъ знало все языческое народонаселеніе Карфагена. Онъ ясно также говоритъ и о томъ, что римское право принимало подъ свою защиту вмѣстѣ съ другими и христіанскія кладбища, потому что въ противномъ случаѣ совершенно непонятна была бы причина народнаго возмущенія. Народъ требовалъ, очевидно, измѣненія статьи римскаго права, объявляющаго всѣ безъ исключенія гробницы неприкосновенными, и добивался того, чтобы христіанскія кладбища были исключены изъ этого числа; незачѣмъ было производить мятежъ и кричать: *агеае christіанае non sint*, еслибы можно было разрушить ихъ и напасть на укрывавщихся въ нихъ христіанъ, не нарушая закона. Но римское правительство не скоро удовлетворило этому народному требованію. Первый извѣстный намъ эдиктъ, касавшійся христіанскихъ кладбищъ, былъ изданъ императоромъ Валеріаномъ въ 257 г. Но статья эдикта о кладбищахъ была направлена не столько противъ самихъ кладбищъ, сколько противъ тайныхъ въ нихъ собраній. Начиная съ этого времени почти всѣ эдикты о гоненіяхъ на христіанъ упоминаютъ о кладбищахъ.

Въ цитованномъ выше мѣстѣ Марціана послѣ указанія на позволеніе составлять бѣднымъ людямъ погребальныя товарищества говорится: *ne sub praetextu hujusmodi collegium illicitum creat*, „чтобы подъ этимъ предлогомъ не составилось коллегій незаконныхъ“. Итакъ, чтобы лишить христіанъ покровительства закона о гробницахъ и погребальныхъ товариществахъ, требовался правительственный актъ, которымъ ихъ собранія объявлялись бы незаконными. Этими актами и были эдикты, воспрещавшіе собранія христіанъ при гробницахъ. Если такой эдиктъ отменялся, то общее право опять входило въ силу, и

бшахъ особенно въ Африкѣ, гдѣ они дѣлались по большей части на поверхности земли. Въ актахъ Кандіана говорится, что онъ былъ погребенъ: *in агеа Mascrobii Candidi procuratoris*.

христиане опять могли на совершенно легальных основаниях составлять собрания; императоры возвращали епископамъ, какъ представителямъ христианскаго общества, право на свободное пользованіе гробницами (какъ это и было, напримѣръ, при пре-емникѣ Валеріана—Галліенѣ).

Свобода христианскаго погребенія объясняется еще тѣмъ, что гробницы христианъ до половины III в. и не могли обратить на себя особеннаго вниманія язычниковъ. Безчисленное множество гробницъ, устроенныхъ людьми различныхъ національностей и различныхъ религій, тѣснилось вокругъ Рима и представляло въ общемъ картину погребальныхъ обычаевъ всѣхъ образованныхъ народовъ древности. Въ Римѣ при концѣ республики уже болѣе не погребали умершихъ ⁴⁶⁾, но сжигали и собирали пепелъ въ урны. Урну ставили въ гробницѣ, принадлежавшей семейству усопшаго или погребальной коллегіи, которой онъ состоялъ членомъ. Этотъ обычай, вошедшій въ общее употребленіе во время имперіи, не былъ однако очень древнимъ въ Италиі. Въ этрусскихъ гробницахъ найдены воины въ полномъ вооруженіи. Въ самомъ Римѣ теперь еще можно видѣть за Каменскими воротами гробницу Сципіоновъ, саркофаги которой замочають пѣлыя тѣла. Гробница Назоновъ на Фламиніанской дорогѣ очень напоминаетъ христианскія гробницы. Она представляетъ высѣченную въ скалѣ комнату, въ стѣнахъ которой вырублены горизонтальныя ниши для тѣлъ. Многія другія гробницы устроены подобнымъ же образомъ.

Гробницы іудеевъ, какъ Финикіянъ и Этрусковъ, почти всегда выкопаны подъ землей и состоятъ изъ отдѣльныхъ комнатъ съ нишами для тѣлъ совершенно такой же формы, какая придана имъ въ христианскихъ катакомбахъ. Это единственные примѣры іудейскихъ кладбищъ, имѣющихъ общественный характеръ и заключающихъ въ себѣ гробницы, принадлежавшія различнымъ семьямъ. Одно изъ наиболѣе замѣчательныхъ іудейскихъ кладбищъ открыто противъ катакомбы св. Севастіана, подъ виноградникомъ Randaiani. Оно совершенно похоже на христианскую катакомбу: тѣ же галлеи, тѣ же комнаты съ нишами, задвиган-

⁴⁶⁾ Но былъ погребенъ Марій. Сулла былъ первый изъ рода Корнеліевъ, тѣло котораго было сожжено. Cic., De lig., II, 23.

ными каменными и глиняными плитами. Но едва ли можно думать, что христіане подражали іудеямъ въ устройствѣ своихъ катакомбъ. Тѣ и другіе слѣдовали хотя и самостоятельно, но въ сущности одной и той же традиціи. Ветхозавѣтные пророки говорятъ, что іудейскія гробницы высѣкались въ скалѣ⁸⁹⁾; въ книгѣ Бытія повѣствуется, что Авраамъ купилъ для погребенія мамврійскую дубраву⁹⁰⁾. Христіане имѣли образецъ болѣе близкій и священный; для нихъ служила образцомъ несомнѣнно новая гробница, высѣченная въ скалѣ, въ которой Іосифъ Армаврейскій положилъ тѣло Спасителя. Какъ и во всѣхъ гробницахъ Палестины, погребальная комната была замкнута герметически посредствомъ большаго камня; углубленіе, въ которое было помѣщено тѣло Іисуса, ничѣмъ не было закрыто. Въ христіанскихъ катакомбахъ, напротивъ, входъ въ кладбище оставался постоянно открытымъ, а закрывалась каждая гробница въ отдѣльности.

Въ принятомъ христіанами способѣ погребенія не было такимъ образомъ ничего страннаго и необыкновеннаго. Устройство первыхъ катакомбъ не должно было казаться новостію и не могло удивить кого-либо или привлечь чье-либо вниманіе. Христіане воспользовались тою свободою, которая была предоставлена всѣмъ способамъ погребенія и стали хоронить своихъ умершихъ по древнѣйшему обычаю, не вышедшему еще изъ употребленія и въ самомъ Римѣ и освященному примѣромъ ихъ божественнаго Учителя. Итакъ они начали выкапывать подземныя кладбища тамъ и здѣсь, въ различныхъ частяхъ римской Кампаньи, повсюду, гдѣ представлялся къ тому удобный случай и когда къ тому вынуждала ихъ необходимость, не предвидя безъ-сомнѣнія той громадности размѣровъ, какую они получаютъ впоследствии.

Нѣкоторыя изъ этихъ кладбищъ сохранили характеръ мѣстъ частнаго погребенія; въ окрестностяхъ Рима открыты усыпальницы, состоящія только изъ одной комнаты. Другія же, начатыя въ скромныхъ размѣрахъ, послѣдовательно были расширяемы и послужили ядромъ для обширнѣйшихъ катакомбъ; нѣкоторыя

⁸⁹⁾ Исаія, XXII, 16.

⁹⁰⁾ XXIII, 17—20.

части ихъ впрочемъ продолжали оставаться въ рукахъ частныхъ семей. Слѣдующая надпись намекаетъ кажется на это.

MONVMENTVM — VALERI — M
 ERCVRI—ET—JVLITTES—JVLIAN
 I—ET—QVINTILIES—VERECVNDES
 LIBERTIS—LIBERTABVSQVE—POSTE
 RISQVE—EORVM—AT—RELIGIONE
 M—PERTINENTES—MEAM—HOC—A
 MPLIVS—IN—CIROVITVM—CIRCA
 MONVMENTVM—LATI—LONGI—
 PER—PEDES—BINOS—QVOD—PERTIN
 ET—AT—IPSVM—MONVMENT—

Можно привести еще одну надпись въ этомъ же родѣ, найденную въ древнѣйшей части домитиловой катакомбы, въ небольшомъ разстояніи отъ гробницъ мучениковъ Персея и Ахиллея:

M—ANTONI
 VS—RESTVTV
 S—FECIT—TPO
 GEVM—SIBI—ET
 SVIS—FIDENTI
 BVS—IN—DOMINO

Очевидно, что первая надпись сдѣлана въ то время, когда христіанское погребеніе было совершенно свободно, и ее можно было бы принять за языческую, еслибы она не была найдена въ христіанской катакомбѣ (св. Никомеда) и еслибы не было известно, что выраженіе „religiō mea“ не встрѣчено ни на одномъ языческомъ памятникѣ.

Ив. Архангельскій.

(Продолженіе слѣдуетъ).

НОВѢЙШАЯ ТЕОРІЯ ОТКРОВЕНІЯ.

Когда перестали вѣровать, тогда начинаютъ разсуждать о вѣрѣ“, сказалъ однажды, кажется, баронъ фонъ-Ейхендорфъ. И въ самомъ дѣлѣ нельзя отрицать того факта, что всѣ тѣ философскія изслѣдованія, которыя теперь извѣстны у нѣмцевъ подъ однимъ общимъ названіемъ „философіи религіи“ („Religionsphilosophie“), выступили на сцену вмѣстѣ съ появленіемъ новѣйшаго невѣрія. Нѣкоторые думаютъ даже, что начала этой „философіи религіи“ слѣдуетъ искать въ философскихъ изслѣдованіяхъ Варуха Спинозы, котораго не безъ основанія называютъ иногда отцемъ савременнаго невѣрія. Съ своей стороны мы не можемъ вполне признать такого значенія въ пантеистическимъ философамъ 17-го вѣка; напротивъ, мы того рѣшительнаго мнѣнія, что уже св. отцы и учителя древней христіанской церкви, а также нѣкоторые изъ ординарныхъ схоластиковъ внесли много въ высшей степени цѣнныхъ вкладовъ въ сокровищницу философскаго изслѣдованія религиозныхъ вопросовъ¹⁾. Безъ сомнѣнія, если существеннымъ и необходимымъ требова-

¹⁾ Мы уже совершенно умалчиваемъ на-примѣръ о «More-Nebuchim» Моисея Маймонида и о другихъ религіозно-философскихъ сочиненіяхъ средне-вѣковыхъ философовъ изъ іудеевъ.

иіеиъ философіи религіи признають совершенную независимость ея отъ церковной вѣры, полную и всецѣлую свободу отъ всякаго авторитета въ дѣлахъ вѣры, тогда, понятно, нѣтъ и не можетъ быть мѣста для христіанской и просто даже для вѣрующей философіи религіи вообще. Подобно большей части представителей такъ называемой „сравнительной науки о религіи“ (vergleichende Religionswissenschaft) и нынѣшняя „философія религіи“ также требуетъ прежде всего, чтобы христіанство было поставлено на совершенно равную ступень со всеми прочими религіями. Тѣ права, которыми предъявляютъ съ своей стороны христіанство въ качествѣ богооткровенной религіи, не находятъ въ этой области ни признанія, ни надлежащаго заслуженнаго уваженія. Напротивъ здѣсь такъ-то даже уклоняются отъ исследования вопроса, можно ли подтвердить исполнѣе достаточными доказательствами эти права христіанства, очевидно—въ томъ убѣжденіи, что о такихъ правахъ не можетъ быть и рѣчи. Можно поэтому съ увѣренностію сказать, что современная „философія религіи“ несетъ на себѣ сигнатуру цѣлѣного невѣрія.

Если же такого сорта „наука“ признается за разрешеніе высочайшихъ проблемъ, возмущающихъ духъ человѣка, и за отвѣтъ на такіе вопросы, которые имѣютъ самое важное значеніе для временнаго и вѣчнаго блага или бѣдствія людей; то можетъ ли вѣрующій христіанинъ относиться съ довѣріемъ къ такимъ извѣщеніямъ? И однако наблюдателю современной религіозно-философской мысли представляется то весьма печальное, хотя и характерное явленіе, что въ настоящее время именно люди, которые по самому долгу своему казалась бы обязаны были высоко держать знамя христіанской вѣры и для пользы ея употребляютъ всю силу своего вліянія, сами посвящаютъ себя невѣрующей „философіи религіи“ и избираютъ себя въ руководители отъявляющихся враговъ христіанской вѣры. Это—уже хорошо извѣстный фактъ, что профессора протестантскаго богословія теперь слушаютъ главными главными современной невѣрующей „философіи религіи“. Стоитъ вспомнить только такіа имена, какъ Полейдереръ, Бидерманъ, Липсіусъ, Бендеръ, Каацакъ ²⁾.

²⁾ Мысль о направленіи современнаго университетскаго богословія (въ протестантскомъ богословіи) въ настоящее время.

Чтобы правильно осветить природу и характеръ вышедшихъ изъ-подъ пера этихъ ученыхъ работъ по философіи религіи, для этого самымъ лучшимъ средствомъ можетъ служить разсмотрѣніе того, какъ трактуютъ они понятіе *омикросемія*, т.-е. какъ усиливаются они отдѣляться отъ него и выбросить его за бортъ современнаго богословія. Исходной точкой религіозно-философскихъ изслѣдованій для всѣхъ поименованныхъ лицъ одинаково служитъ тотъ отрицательный взглядъ, что супранатурализмъ, даже въ смыслѣ строго-ортодоксальныхъ протестантовъ, есть уже отжившая свой вѣкъ и отвергнутая наукой точка зрѣнія. Другими словами, все то, что издавна разумѣлось подъ именемъ *омикросемія*, именно непосредственное наученіе людей Богомъ, сообщеніе истинъ, обладанія которыми человѣческой разумъ самъ собой никогда не могъ бы достигнуть—все это считается надѣйствительнымъ, невѣроятнымъ, даже невозможнымъ. Но при этомъ однако имъ не хочется просто [и прямо] отказаться отъ самаго понятія откровенія. Напротивъ, одну изъ задачъ „философіи религіи“ они усматриваютъ въ томъ, чтобы привести это понятіе въ согласіе съ „современнымъ сознаніемъ“. Само собой разумѣется, что для достиженія этой цѣли указывается ровно столько же путей, сколько есть философовъ, занимающихся этимъ вопросомъ. Положимъ, въ сферѣ нѣмецкой философіи всѣ давно уже привыкли къ тому, чтобы всякій философъ, разъ онъ желаетъ обратить на себя вниманіе, долженъ представиться публикѣ съ совершенно или отчасти новою системою. Въ виду этого факта можетъ показаться сомнительнымъ только то, стоитъ ли труда—подвергать ближайшему разсмотрѣнію эти философскіе труды, которые слѣдуютъ одинъ за другимъ такъ же быстро, какъ мухи. Но чтобы понять современное состояніе „философіи религіи“, нѣтъ другаго средства, какъ только заставить высказаться того или другаго изъ ея наиболее выдающихся представителей. Такъ какъ имена, указанные нами, принадлежатъ къ самымъ прославленнымъ въ протестантскомъ бого-

стантской Германіи очеркнута [нами изъ брошюры *Naturwissenschaft und Kirche im Striete um die theologischen Facultäten*. 1886. Heilbronn.

словескомъ мірѣ настоящаго времени, то вмѣстѣ съ разсмотрѣніемъ одного изъ нихъ мы можемъ познакомиться съ новѣйшими стремленіями въ протестантскомъ богословскомъ лагерѣ.

Къ числу наиболѣе уважаемыхъ у протестантовъ современныхъ философовъ-богослововъ принадлежитъ безъ сомнѣнія д-ръ *Отто Пфлейдереръ*, профессоръ богословія въ Берлинскомъ университетѣ²⁾. Если требуется въ самыхъ краткихъ словахъ охарактеризовать философскую точку зрѣнія Пфлейдерера, то мы должны конечно назвать его философомъ развитія. Теорія развитія именно и составляетъ основное воззрѣніе всей его системы: съ нея она начинается, на нее опирается, отъ нея получаетъ свой строй, форму, свое единство и завершеніе. Пресловутая теорія развитія Дарвина является не больше какъ только выкройкой изъ этой системы нѣмецкаго философствующаго теолога: Пфлейдереръ понимаетъ развитіе гораздо шире Дарвина. Весь міръ и все, что онъ собой обнимаетъ, подчинено развитію, не исключая ни одной области бытія, ни даже области истины. Абсолютной истины не существуетъ; всякая истина относительна и измѣнчива потому именно, что область истины также подлежитъ закону развитія. Однако при этомъ Пфлейдереръ волей-неволей заглянулъ въ школу покойнаго Гегеля и кое-чему научился въ ней. Всякое развитіе, кажется ему, есть движеніе впередъ, производимое силою противоположностей: противоположности эти спорятъ и препираются между собой до тѣхъ поръ, пока наконецъ третье, высшее обихъ крайностей, побѣдоносно возникаетъ изъ хаоса этой борьбы. По этой причинѣ все существующее въ области дѣйствительности, равно какъ и въ царствѣ мысли—можетъ быть правильно понято и оцѣнено лишь тогда, когда оно разсматривается какъ возникшее, происшедшее (*Gewordenes*). Поэтому-то и самъ Пфлейдереръ считаетъ наиболѣе приличнымъ отмѣтить свои религіозно-филосо-

²⁾ Наше изложеніе философскихъ воззрѣній Пфлейдерера на *откровеніе* основывается на его сочиненіи: *Genetisch-speculative Religionsphilosophie*. Zweite Auflage. Berlin. 1884 г. S. 399 и дал.

сочекія изысканія словами: „генетически-спекулятивная философія религіи“.

Въ настоящей статьѣ насъ будетъ занимать единственно понятие Полейдерера объ *откровеніи*. Итакъ, что же сдѣлалъ изъ этого понятія генетически-спекулятивный методъ по внушенію Дарвина и Гегеля?

По взгляду Полейдерера, все, чего искало и что находило человечество отъ начала своего и доселѣ въ откровеніи Божества, можно выразить въ слѣдующемъ двойственнымъ положеніи: ориентированіе въ мірѣ и побѣда надъ міромъ. Перваго оно достигало чрезъ восполненіе недостатковъ человеческого знанія (оракулы, предсказанія), втораго—чрезъ восполненіе недостатка человеческой мощи актомъ божескаго всемогущества (чудеса). Хотя онъ съ особенной силой ударяетъ на то, что „эти двѣ стороны божественнаго откровенія“ съ самаго начала уже постоянно находились въ извѣстной внѣшней связи; но изслѣдуетъ каждую сторону отдѣльно, и такимъ образомъ даетъ и намъ возможность обратить свое вниманіе лишь на то, что называетъ онъ „откровеніемъ Божества чрезъ изъясненіе вѣдѣнія“, тѣмъ болѣе, что это и есть именно то, что на обыденномъ языкѣ называютъ откровеніемъ.

Полейдереръ уходитъ далеко въ глубь древнѣйшей исторіи человечества, чтобы оттолкъ прослѣдить понятіе откровенія во всемъ его развитіи, какое оно доселѣ успѣло пережить; чтобы, слѣдовательно, выяснитъ оное генетически и такимъ способомъ извлечь заключающуюся въ немъ истину. Всякій вѣрующій христіанинъ хорошо знаетъ, гдѣ можно найти весьма достаточное объясненіе касательно начатковъ рода человеческого. Но профессоръ протестантскаго богословія, теоріей котораго мы занимаемся, какъ объ этомъ здѣсь же и заявляется, уже болѣе не раздѣляетъ точки зрѣнія вѣрующихъ въ Библію христіанъ. Онъ даже совсѣмъ и не упоминаетъ о первыхъ главахъ кн. Бытія. Откровенія Божія въ первобытномъ человечествѣ для него совсѣмъ не существуетъ. Все, что умѣетъ онъ сообщить касательно откровенія въ первобытное время, сводится къ слѣдующему: *Изстари* откровеніе Божества чрезъ изъясненія находили

въ *двоинной формѣ мантики*: въ формѣ *посредственной* чрезъ видѣніе знаки, которые сперва нуждались въ объясненіи, и въ *непосредственной*, основывавшейся на внутреннемъ внушеніи. Посредственная мантика пользовалась различными знаками, по которымъ объясняли будущее. Часто такими знаками служили вообуждающія изумленіе дивовины, а часто и самые заурядные случаи. Для подтвержденія сказаннаго Пеллейдереръ приводитъ примѣры халдеевъ, грековъ, этрусковъ, римлянъ и даже нѣмцевъ. Затѣмъ онъ говоритъ: „Другіе народы, какъ арабы, евреи(!), а также китайцы употребляли въ смыслъ оракула метаніе жребія въ видѣ священнаго жребія или посоховъ. Болѣе поздней формою гаданія было подыскиваніе въ свѣдѣніяхъ; для этой цѣли римляне пользовались такъ называемыми *сивилльскими* книгами, греки—своими поэтами, христіане(!) впоследствии — Библіей или легендами о святыхъ“. Здѣсь мы имѣемъ предъ собою осязательный примѣръ того, къ чему можетъ привести столь превознесенное сравнительное изученіе религій съ его основнымъ положеніемъ, что все религій должно быть представлено и разсматриваемо предъ форумомъ науки безъ всякаго предпочтенія, какъ совершенно равноправны. При такомъ методѣ изслѣдованія весьма легко исчезаетъ всякое дальнѣйшее различіе между вѣрою и суевѣріемъ, между дѣйствительнымъ и мнимымъ откровеніемъ или, что одно и то же, откровеніе въ строгомъ смыслѣ совсѣмъ уже не признается дѣйствительнымъ. Обращаютъ вниманіе собственно только на суевѣріе и на то, что имѣетъ съ нимъ большее или меньшее сходство, отвергаютъ это суевѣріе „на основаніяхъ научнаго мышленія“, и послѣ этого воображаютъ уже, что чрезъ это самое они отправили уже на тотъ свѣтъ и истинную вѣру, и истинное откровеніе.

Болѣе способна къ развитію, а потому и болѣе пригодна для исторіи религій, по мнѣнію Пеллейдерера, другая форма мантики, форма *непосредственная*, въ основаніи которой лежитъ внутреннее внушеніе и въ которой на первый планъ всегда выступали *видѣнія*, сны. Вѣра въ дивинное значеніе сновидѣній была всеобща, и для дикихъ народовъ она служила преимущественнѣйшею формою откровенія боговъ. При обзорѣ этой формы

откровения Пелейдереръ предпочтительное вниманіе оказываетъ суевѣрнымъ снотолкованіямъ американскихъ индѣйцевъ, и приходитъ къ тому выводу, что точно такъ же или по крайней мѣрѣ—подобнымъ образомъ дѣло происходило въ началѣ и у всѣхъ народовъ. Здѣсь Пелейдереръ впадаетъ въ тотъ самый заповодованный логическій кругъ, въ которомъ вращаются теперь очень многіе историки культуры, когда безъ всякихъ дальнѣйшихъ разсужденій они поставляютъ въ тѣнѣйшую внутреннюю связь дикія народныя племена Америки и Африки съ первобытнымъ человѣкомъ. Эти изслѣдователи, для которыхъ дарвинистическое ученіе развитія сдѣлалось Евангеліемъ, ни мало не задумываются надъ тѣмъ, что изъ многихъ воспоминаній, сохранившихся среди этихъ дикихъ племенъ, можно съ увѣренностію заключать, что въ прежнее время они находились на болѣе высокой ступени духовнаго развитія. Есть и другія доказательства противъ того взгляда, будто нынѣшніе дикари представляютъ наглядные примѣры первобытнаго человѣчества. Только всѣ они не обращаютъ на себя должнаго вниманія такихъ, какъ Пелейдереръ и под., которые заучили только одно: родъ человѣческой *долженъ* былъ только съ теченіемъ времени развиваться изъ начатковъ звѣроподобнаго состоянія, и уже сообразно съ этой теоріей подтасовываютъ факты... Но послушаемъ, что дадѣе говоритъ Пелейдереръ: „И въ Греціи одинъ изъ обычныхъ способовъ—получить совѣтъ боговъ—состоялъ въ томъ, что ложились спать въ храмъ и сонъ, который тамъ видѣли, считали за внушеніе боговъ. Какъ всеобща была эта вѣра еще у евреевъ, показываетъ масса извѣстныхъ разсказовъ объ откровеніяхъ во снѣ въ Ветхомъ и въ Новомъ Завѣтѣ“. Опять тѣ же ухватки, которые уже мы имѣли случай замѣтить за берлинскимъ профессоромъ. Мигомъ перетасовываетъ онъ грубѣйшія суевѣрія съ откровеніями Единаго истиннаго Бога, о которыхъ повѣствуютъ намъ священныя, боговдохновенныя книги нашей святѣйшей религіи. Но все ничтожество и несправедливая притязательность этихъ приемовъ ясно обнаруживаются тотчасъ, какъ только болѣе или менѣе опредѣленно формулируется мысль, лежащая въ ихъ основаніи, но о которой намѣренно умалчиваютъ. Вся сила Пелейдереровской аргументаціи заключается здѣсь въ слѣдующемъ.

Отъ оптимизма происходило уже много суевѣрій; слѣдственно, Богъ никогда не пользовался^{ся} снами для возбужденія людей своей воли. Боткин здѣсь логича и сколько можно являясь, представляемъ судить болѣе проникательному читателю; имъ же не видать здѣсь дамо и тѣни сл. И почему же многоуважаемый профессоръ представляеть себя это дѣло такъ, какъ будто „откровения во снахъ въ Ветхомъ и въ Новомъ Заветѣ“ находятъ себя вѣру только „у евреевъ“? Будто бы ему и въ самомъ дѣлѣ неизвѣстно, что не только избранный народъ Божій, но также и вои, некоторые въ Св. Писаніи почитаютъ божественную книгу, слѣдовательно, христіане всѣхъ временъ—видѣли и признавали въ тѣхъ сносокровеніяхъ Богомъ завѣренныя сати?... Христіанство безъ вѣры въ божественную истинность Св. Писанія болѣе не есть христіанство.

Дальнѣйшую форму „непосредственной магии“ Пеллейдереръ находитъ въ экзотическомъ созерцаніи. Онъ пишетъ: „состояніе всеединности, экстаза считалось у древнихъ и теперь еще считается у дикахъ воздѣйствіемъ Бога или высшаго духа, который на время поселяется въ человѣкѣ и подызуются имъ, какъ орудіемъ отравленія, причемъ собственный духъ человѣка остается вполнѣ насильнымъ. По причинѣ сходства проявленій даже поминкиныхъ („Wahnwägen“) вообще считали за боговдохновенныя, а поэты и пророки (каринца—„Seher“) причисляли къ ряду поминкиныхъ“. Время общественнаго оракула, продолжая рассуждать Пеллейдереръ, было кратчайшимъ періодомъ этого рода магии. Но впоследствии эти оракулы снова упали до уровня гадательства и то, что въ древнія времена было наивной вѣрой, теперь выродилось въ хитрое суевѣріе и сдѣлалось средствомъ плутовской магии.

Наука уже давно стала заниматься вопросомъ объ отравленіи посредствомъ снахъ и экстаза. Стоикамъ не удалось поддержать и оправдать теорію этого откровенія. Но уже за платонизирующимъ Плутархомъ необходимо признать ту заслугу, что онъ первый представилъ наивѣстнымъ образомъ формулированную теорію откровенія. По этой теоріи сущность экстаза нужно было бы характеризовать, какъ „нѣкоторый родъ неготовсва для удивительствія, которое само собой, безъ божественнаго вліянія

— еще не возникает в человеке, но есть малочеловѣкъ, проявляющийся по сторонней причинѣ, есть всецѣло извращеніе: распадъ суда и разума, которое свое начало и побужденіе получаетъ свыше высшей силы. Лучшей заслугой этого обтупленія можно считать то, что оно отвергло двѣ противоположныя крайности, одинаково ошибочныя, но всегда повторяемыя при разраженіи доходящей проблемы, именно — натуралистическую отрицанія всего божественнаго и супранатуралистическую отрицанія всего челоукаго въ процессъ отироваія.

Вспомогательныя мы увидимъ, въ чемъ думаетъ старикъ самъ.

Пелейдереръ правильную, покинутую средина между двумя ошибками, а теперь будемъ продолжать его изложеніе.

Въ противоположность Плуварку Филонъ впадалъ въ величайшую односторонность, думаетъ Пелейдереръ, и при этомъ выразительно указываетъ на то, что именно египетская теорія вдохновенія служила руководящей для взгляда на пророческое откровеніе въ иудейской и отчасти въ христіанской догматикѣ. Здѣсь Пелейдереръ почти отождествляетъ *одохновение* и *омраченіе*, — очевидно, совершенно ошибочно, такъ какъ эти слова выражаютъ два совсѣмъ различныя, хотя до извѣстной мѣры и среднія понятія. Поэтому мы даже не станемъ входить въ разсужденія касательно вдохновенія. Въ изложеніи Пелейдерера исторія образованія теоріи откровенія намъ показались достойными вниманія только двѣ черты, которыя мы и опишемъ. Во-первыхъ бросается въ глаза то обстоятельство, что Пелейдереръ постепенно больше и больше наклоняется на то, что сначала онъ замѣтно шлохъ какъ предметъ „наивной вѣры“, такъ что въ концѣ концовъ онъ уже прямо жалется на „несетсквенность и безуміе тѣхъ экстазическихъ состояній“. Во-вторыхъ онъ безъ устали продолжаетъ ставить въ параллель „богѣ древнюю“ форму пророчества въ Ветхомъ Заветѣ съ гаданіями у другихъ народовъ. Такъ онъ съ особеннымъ удареніемъ указываетъ на то, что „народное вѣщательство евреевъ“ ни по формѣ, ни по содержанію (!) первоначально ни чѣмъ существенно не отличалось отъ вѣщательства у другихъ народовъ, и ни однимъ словомъ въ своей системѣ онъ не намекаетъ на отличіе дѣйствительнаго пророчества отъ суавѣрнаго прорицанія. Ницшъ не

...указанность как историческая. о томъ, что въ самомъ Са. Писании, и притомъ уже въ Псалтири (Второе. 18, 9—22), народъ израильскій въ самыхъ разныхъ и настоящихъ формахъ предостерегается отъ суевѣрныхъ гадателей, прорицателей и другихъ волшебниковъ и волшебницъ и вообще отъ ложныхъ пророковъ. Вѣдѣго этого умудренный, модной наукой профессоръ до того увлекается пророковъ Ветхаго Завета, что позволяетъ себѣ ставить ихъ рядомъ съ египтянами и деришитами: Востока и Запада — о пророки Египетъ выражается такъ: „О пророки („Seher“) Египетъ особенно въ величайшей массѣ различаются прорицанія и чудеса совершенно такого же рода, какъ прорицанія и чудеса современныхъ гадателей и волшебницъ“.

Конечно, — такъ изучаетъ насъ даже Пелейдереръ, — „изъ очень начатыхъ, едва отличимыхъ отъ гаданій въ натуральной религии“ со временемъ развивается въ Израилѣ нечто существенно другое. Въ этомъ развитіи необходимо различать три ступени. За первоначальнымъ „простонароднымъ представителествомъ“ сдѣлалось время, когда въ пророческихъ школахъ первыхъ вѣковъ царства пророчествованіе получило значеніе вѣдѣтельна „политически-религіознаго національнаго оракула“. Главнѣйшую причину, объясняющую это возвышеніе авторитета пророчества, Пелейдереръ находитъ въ томъ, что пророки со времени Самуила сдѣлались главными носителями національной, религіозной идеи, именно въры въ Іегову. Третья и высшая эпоха развитія началась съ Амоса, одного изъ пастуховъ еврейскаго. Теперь пророчество Израиля сдѣлалось „органомъ откровенія религіозно-нравственной истинны, — носителемъ возвышеннаго болюсознанія, неуязвимой свѣти и непоколебимой надежды Израиля на будущность“. Но кому же повѣнано, что всѣ эти привилегіи навязываются послѣдней эпохѣ такъ-сказать вынужденно, въ силу той необходимости, что иначе въ концѣ концовъ не получилось бы совсѣмъ никакого *развитія*? А безъ развитія какъ же можно обойтись въ наше время профессору, да еще такому ученому, какъ Пелейдереръ?! Это бѣжее слово царить теперь всюду; предъ нимъ должно склоняться все, даже историческая правда... Въ самомъ дѣлѣ, развѣ это не фактъ библейской исторіи, что уже самыя древнія библейскія

откровенія носить на себѣ печать этой возвышенной Пелейдереромъ, „*высшей ступени развитія*“? Достаточно упомянуть на одного *Мейсера*, котораго, — что весьма характерно, — на одинъ изъ не называетъ хитроумный профессоръ, — чтобы въ дробности развитіе все это вѣрнѣе искусственно нагроможденное зданіе. Что извѣстнѣе всѣхъ отношеніе израильскаго народа *Боговъ* и непосредствомъ избираемыхъ имъ для этой цѣли органовъ выше шестепенно и такъ-сказать строго разнообразно съ духовными потребностями и ростомъ народа, — это лежитъ въ самой природѣ вещи и, само собой разуміется, не можетъ быть отрицано. Но эта постепенность и целесообразность боговѣдательства — какъ небо отъ земли отстоитъ отъ пресловутаго „*развитія*“ въ смыслѣ Пелейдерера, отъ развитія посредствомъ „*политическо-религіознаго національнаго оракула*“, начиная съ „*преступнаго предсказательства*“ и кончая „*откровеніемъ религиозно-нравственной истины*“.

Впрочемъ въ эту третью и высшую ступень развитія мы востремся нѣсколько ближе и точнѣе. Пелейдереръ сознавая, что для этой ступени еврейскаго пророчества мы ницѣ въ исторіи не находимъ прямой аналогіи, но вѣдь съ тѣмъ онъ все-таки думаетъ, что непрямую аналогію для сего мы имѣемъ въ „*идеальныхъ образахъ боговдохновенныхъ поэтовъ и мыслителей Греціи*“, начиная съ шестаго столѣтія. По этому поводу мы можемъ поздравить Пелейдерера съ некоторымъ отрезвлениемъ, благодаря которому „*высота*“ третьей ступени является предъ нами уже въ особливомъ освѣщеніи. Каково было, спрашивается Пелейдереръ, пророческое сознаніе на этой ступени? И онъ увѣряетъ, что вопросъ этотъ тѣмъ болѣе важенъ, что если едѣ либо, то именно здѣсь; мы можемъ надѣяться найти подлинное объясненіе понятія откровенія; ибо безусловно вѣрно то, что эти люди, т.-е. пророки, сознавали себя носителями, орудіями и выразителями Божественнаго откровенія. Это признають обихъ ивѣнно и рационалисты. Пелейдереръ ссылается здѣсь на слѣдующія слова Рейса: „они (пророки) выступаютъ предъ народомъ съ яснымъ, твердымъ и живымъ сознаніемъ высшего своего призванія; они чувствуютъ, что тотъ духъ, который побуждаетъ ихъ, необыкновенный, и когда они начинаютъ говорить

словами: „такъ говорилъ Господь!“ не это не пустая фраза и не простое самообольщение, но это дѣйствіе непреодолимаго влеченія души, которая ищери для своихъ стремленій нщеть не въ себя или нщеть себя, но въ непосредственномъ соприкосновеніи съ высшимъ міромъ и преемъ. И это тѣмъ болѣе, что они сознавали себя въ борьбѣ съ враждебными иди, что еще хула, съ хладно-равнодушными міромъ“. Пророки, разсуждаетъ Пелайдорера, хороше сознавали, что они вѣнчали не абсолютными истинами, но истину, которую восприняли въ себя какъ „слово Божіе“. Не нщя собственная, добровольная рефлексія была первоначальной, откуда пролетска или проповѣдь, но они чувствовали себя обязанными, правоугоасными ивѣсно высшему силеи, отъ которой одинако силеи собственную силу они отнчали отъ опредѣленно, что ихъ устраняло и прнжело въ труппе чувствено контраста между недостаточностии собственныхъ силъ и огромными величнми и трудностями возложеннаго на нихъ призванія. Справедливость требуетъ сказать, что днгда Пелайдорера не даетъ столь правльаго сужденія объ истинности пророчествъ, какъ въ слухъ ищеть. Но не снбните, читатель, смншность радоваться за столь счастливыи новоречъ въ лучшемъ: баракский провессоръ отъ не муетойннть, какъ война морали, влюбленая втронъ. Вогда загннть, какъ онъ ннecessarily утвердъ всеъ, что „въ такихъ опытахъ таинвой боръбы и чудесныхъ мнчлнй души пророки находили единственное (?) зазорное осеиваніе своей дѣятельности“, онъ ннчннаетъ преподавать намъ урокъ о содернннннхъ пророческихъ откровеній. По его мнчннн, „содерннннн пророческаго откровенія состояло не въ томъ, что обыкновенно подразумѣвали, да отчасти и теперь еще подразумѣваютъ подъ словами: *пророческаго* и *откровенія*: оно не было ни предположеніемъ опредѣленныхъ событій (надъ ступеню мнчлскаго внчательства истинное пророчество достаточно вевнччалось),—ни откровеніемъ догматическихъ таинъ, ни наставленіемъ въ богословскихъ мнчлняхъ и опредѣленіяхъ“. Это содерннннн лучше всего открываетъ нщъ самаго способа, какнми пророки достигали обладанія тѣми истинами, которыя они вевнччали народу. Высшее познаніе возникло въ нихъ ннчнннн какъ дѣйствіе практическаго соверннннн (Intuition), какъ

результат впечатлѣнія, которое производилъ на нихъ субъективное, совершенно чистое чувство действительности событій исторіи и современнаго имъ состоянія народа, и той соответственной реакціи, какую вызывали въ нихъ каждый разъ эти событія. Сообразно съ этимъ и то, что пророки возмѣщали народу, состояло въ непосредственныхъ практическихъ постиженіяхъ, въ конкретныхъ выводахъ и заключеніяхъ изъ словъ Бога, въ наименованіяхъ и толкованіяхъ святой воли Божіей, съ конкретными указаніемъ каждый разъ на определенныя современныя историческія обстоятельства; то было утѣшительное, или угрожающее, или утѣшающее, освѣщеніе и объясненіе исторіи того времени и „предчувствіе будущаго“ во свѣтъ чистой и неизмѣнной воли Божіей. Конечно никто не станеть отрицать того обстоятельства, что пророки действительно всегда обращали вниманіе на современныя событія и на конкретныя потребности народнаго народа. Но слѣдуетъ ли отсюда, что при действительныхъ окрѣпленіяхъ Богъ не позволялъ сообщать пророкамъ истинное въ истинахъ, которыхъ они въ нѣмъ случаяхъ не знали, а нѣрѣдко даже и не могли знать? Слѣдуетъ ли отсюда, что пророки вопреки собственному ихъ увѣренію, что они возмѣщали что-либо собственное, но принятое отъ Бога, черпали однако только изъ своего ума, и потому говорили часто ошибочно; что слѣдовательно даже то, что сами они считали и предъ собой свѣтомъ выдавали за Божественное предсказаніе будущаго, на самомъ дѣлѣ было ничто болѣе, какъ неуверенное, подтвержденное обману, „предчувствіе будущаго“? Такую логику мы бы назвали поспѣшищемъ надъ всеми законами здраваго мышленія. А между тѣмъ такую именно логику и пускалъ въ ходъ профессор Пейдлеръ. Подумайте его.

„Въ этой привязанности къ действительной исторіи своего народа, правда, заключается съ одной стороны сила израильскаго еврейскаго пророчества, благодаря которой оно сдѣлалось нервостепенной силой въ образованіи исторіи народа, не имѣя съ тѣмъ здѣсь не считая, съ другой стороны, и его временная ограниченность. Взоръ пророковъ ограничивается еще откровеніемъ Бога къ своему народу, другіе же народы, какъ предметы положительныхъ наблюденій Божіихъ, едва затрогиваютъ ихъ ам-

маніе; поэтому естественно, и горизонтъ тѣхъ надеждъ, которыя они съ этой точки зрѣнія и подъ впечатлѣніями временнаго положенія дѣлъ возлагали на будущность, былъ слишкомъ еще узкимъ, и они были весьма далеки (!) отъ того, чтобы считать ихъ правильными (!) предсказаніемъ дѣйствительной будущности — израильскаго, или вообще всего человѣчества. Ненамѣнной потной и адіевъ остается только сама вѣчная идея, сохранившаяся въ историческомъ и чрезъ историческое же возмущеніе до свѣтъ сомаіа; и дѣль настолько поначу, не только священные законы при аналогичныхъ вѣщныхъ условіяхъ всеобщаго и снова осуществляется въ аналогичныхъ формахъ, и библіическія пророчества имѣють типическую правду для вѣчныхъ временъ, напротивъ, — о буквальномъ исполненіи какого-либо изъ нихъ (!!) едва ли можно быть рѣчь“.

Такимъ образомъ въ иссіанскія пророчества послѣ краху закона, но не совершеннаго обмалоаніа, судопроизводства, а судопроизводства, казни. Съ своей стороны и мы не будемъ входить въ подробный разборъ тѣхъ частностей, которыя могутъ казаться: безъ сомнѣній противорѣчіе въ приведенныхъ слѣдахъ Пелейдерера. Мы ограничимся тѣмъ, что наглядно и недорочно: возмущеніе предъ взорами нашихъ читателей логически: кудалъ профессора Пелейдерера.

Блажь Бодерманіе, такъ точно и форма пророческаго сознанія, наготой: оцтумени развѣтіа галечно должна быть болѣе благополучнаго и возмущеннаго. Сознанію пророка теперь присущи, каждамъ характеристичныя черты, ясность ума и полная вдохновенность. Такъ и каждаго пророческихъ идей, по мысли Пелейдерера, рѣчь: давала изъ глубочайшаго страстнаго возбужденія сердца, что и при извѣщеніи сердца для этихъ идей умъ и чувство должны находиться въ состояніи крайняго возбужденія и напряженія. Состояніе возбужденія пророческаго духа имѣеть свою аналогію, конечно не въ холодной рефлексіи исследователя, но въ адегеніа альемъ совершаніи и творчествѣ поэта и художника. Сабразно: съ этимъ безъ сомнѣнія только фантазіа была оцпечивающей: формой пророческой производительности, — но фантазіа, не пророческая, но бродящая, — фантазіа не бродящая безъ смысла и дѣла, но фантазіа какъ гениальный разумъ, совершаніи и дѣла

создающей образы осмысленно и образно. Поэтому естественно ожидать, что экзотатически-визионерное содержание в этомъ периодѣ отступитъ на задній планъ и сдѣлается второстепеннымъ. Но здѣсь опять мы должны сказать, что въ системѣ Пеллейдерера факты подтасовываются въ угоду теоріи. Въ самомъ дѣлѣ, Св. Писаніе именно въ этомъ периодѣ указываетъ намъ многочисленнѣйшіе примѣры видній пророческихъ. Правда, самъ Пеллейдереръ старается огладить здѣсь прѣдварительно, но при этомъ запутывается въ новыхъ противорѣчіяхъ. Онъ думаетъ: „что такое состояніе (т. е. особенное вдохновеніе съ сохраненіемъ полной ясности разума), особенно при легко возбудимой природѣ восточныхъ народовъ, легко могло переходить въ экзотатическую безсмысленность и ясновидѣніе, это психологически вполне понятно, и потому мало удивительно то, что даже у истинныхъ пророковъ мы встрѣчаемъ иногда такіа визионерная пророчества, которые они сами, какъ это и понятно, при опущеніи изъ вниманія естественно психологическихъ условий понимали какъ непосредственныя воспріятія и откровенія объективныхъ божественныхъ явленій, и придавали имъ значенія доказательства икъ божественнаго призванія. И въ видѣ примѣра, подтверждаящего эту мысль, Пеллейдереръ приводитъ § главу изъ книги пророка Исаи, гдѣ говорится о пророческомъ призваніи Исаи. Таковы образцы съ точки зрѣнія ученаго профессора именно съ мысли, которые прѣдъ этимъ прославились за ясность разума и за придуманность идей, теперь снова должны сдѣлаться жертвой самого жалкаго самообольщенія! И по какой-то роковой случайности, выборъ Пеллейдерера палъ на одного Исаю, который между прочихъ пророками отличается именно наибольшимъ ясностью. „Это было бы съвѣрно, когда бы не было такъ грустно“... Еслибы такая возмутительная безцеремонность не была слишкомъ обща для нашего религіознаго чувства и не отзывалась слишкомъ больно въ нашей душѣ, тогда дѣйствительно было бы достойно лишь величайшаго смѣха то, какъ берлинскій профессоръ XIX столѣтія съ гримасой изумленія учителя подходитъ къ первенствующему пророку, чтобы растолковать ему, что онъ въ тѣ темныя времена, разувается, не могъ

иногда; и наконец истиния о естественно-религиозномъ. условіи жизни. емоцій. ощущеній и что поэтому она должна, хотя не какою-нибудь причиною, считаться какъ за объяснительна божественнаго откровенія.

Однако больше тружени, чѣмъ слагали, заслуживаетъ тѣмъ замечательнѣе какъ ученъ профессора, руководителя многихъ молодыхъ умовъ, стремившаяся къ высшему богословскому образованию. Пророка Исаія, какъ известно, сама различившая мать е томъ замѣчательномъ видѣніи, въ которомъ онъ былъ избранъ для пророческаго служенія и такъ - сказать воодушевилъ тѣмъ оружіемъ, которое она должна была употребить въ своей дѣятельности. Трогательно онъ передаетъ мать истинную пречувствіе о томъ, какъ ангелъ Господень горючимъ улемъ по-судилъ усть пророка, чтобы онъ, очищенный чрезъ это отъ грѣха, исперъ мечъ сердца людей превозвѣдью чистаго Слова Божія. И зовъ зрѣла чудесной разсказъ, избранныи предъ нами высоту и святость пророческаго служенія словомъ, теперь ощущая въ устахъ ученика христіанина 19-го вѣка, будучи унесенъ до ступени невольнаго самообильствія... Вотъ не только ирраціонализмъ возмущается теперь часто протестантское общество, готовящееся въ своемъ осердѣ къ пастырскому призванію среди своего народа! Протестантизмъ всегда похвалялся своимъ высшимъ уваженіемъ къ Библии; но что же ны видѣтъ на практикѣ? Книжки только оскорбленій и униженій не переноса. это ав. книга отъ протестантскихъ экзегетовъ и критиковъ послѣдняго столѣтія?! И много ли еще теперь такихъ въ-рушенихъ протестантовъ, которые въ Св. Писаніи видятъ дѣйствительно Слово Божіе? Слово Божіе по ихъ понятіямъ должно быть единственнаимъ поточникомъ вѣры. Но можетъ ли критикнуть и раски вѣра тамъ, гдѣ даже съ профессорскими осердѣ свои богословы поднимаются поудъ санкии фундаменты ся и осуживаютъ Библию, какъ отголосокъ негнѣстнаго, но склоннаго во всемъ видѣтъ чудеса вѣка!

Но чудесныя откровенія пророческія не только подвергаются глумленію, какъ причуды невѣжественныхъ людей—о многихъ изъ книгъ пророка являеися, что ихъ осудили и никогда и не было, но что пророки будто бы сами изобрѣтали ихъ точно

така же, как и у других, может приобрести развитый смысл и аллюзии, чтобы свою мысль представить на загадочной аорис. Особенно часто такого рода символика, на языке Полейдерера, встречается у пророка Иезекииля, у которого при этой прадрасположенности в художественности ерманий можно уже заметить по сравнению с Исаией и Иеремией некоторое истощение, осуждение первоначальной пророческой силы. Подумайте, читатель: какой малый человек был этот пророк Иезекииль! Любил он, видите ли, говорить поэтически языком и сочинять художественные образы; но сам не имел поэтического таланта... Старания много, да сила мало! Но здесь выходяще у Полейдерера что-то уже совсем не складное. Если в лицо Иезекиилю мы должны признать „осуждение“ (Abnahme) пророческого духа, то в чем же тут кроется „развитие“, которое будто бы царит над всеми явлениями материального и духовного мира? Если бы еще это было противоречие, борьба, тогда можно бы пойти к лучшему, к более совершенному бытию, бытию еще понятнее, но крайней мере в смысле Гегеля; но „осуждение“ может востать только из упадку, а уже не так из развития. Но опять: это „осуждение“ пророческой силы Исаией и Иеремией у Иезекииля при сравнении этого пророка с Исаией и Иеремией. Но в чем же здесь „осуждение“? Ведь по мнению этого профессора, Исаия не создавал своего собственной фантазии свои пророческие видения, а лишь только, не зная кругом ничего, вникал в психологию не понимая собственно, осуждений и состояний, принимал и выдавал свои видения за видения из мира сверхъестественного; т. е. просто ему поддавался самообману и иллюзиям. Между тем Иезекииль не только не поддавался иллюзиям, но вполне сознательно, из „предрасположения к художественным ерманиям“, создавал подобно поэту художественные образы для выражения своих идей. Здесь заметно не „осуждение“, а скорее уже „развитие“. Итак и „осуждение“ и „развитие“ в одно и то же время? Это что-то в роде „столпотворения вавилонского“, когда человек не понимает человека... Владе, читатель, нам кажется, что берлинский профессор бросает аудиторию берлинского философского факультета всё это „развитие“ и „осуждение“ не по-

тому, чтобы лишь дифференциально наблюдали воъ эти диковины въ писаннхъ вседозвѣстныхъ пророковъ, но прости „для разнообразія“, зная идущую нѣмецкой публики до великаго рода научно-эстетическую возилку. Разнообразіе, говорятъ, критично-поощряетъ, но только разнообразіе: всемогущаго, умнаго, а значе: они спланируютъ прости: евомавопшествомъ, шутевопшествомъ.

Пророкъ Іеремія въ 23 гл. своей книги говоритъ о ложности пророковъ и о безответственномъ гдѣвѣ, ожидающемъ такихъ пророковъ за ихъ ложь и обманъ (см. 23, 14—40). Это обстоятельство по недовѣдомымъ для насъ причинамъ даетъ поводъ Полейдереру къ слѣдующей выходкѣ противъ теоріи вдохновенія писателей сваящ. книгъ отъ Духа Святаго: „Что сказали бы этотъ герой (т.-е. пророкъ Іеремія) релігіозной субъективности, ясности духовной и сердечнаго убѣжденія на мнѣніе, что пророкъ есть только безличное орудіе, труба или трость скорописца для внушающаго или диктующаго Духа Святаго?! Эта странная рѣчь вездѣ, гдѣ она появляется, служить лишь доказательствомъ духовной нищеты потомства, которое въ себѣ самомъ не находитъ уже творческой силы, памятникъ которой онъ чтитъ въ письменныхъ произведеніяхъ прежнихъ героевъ духа. Первозачатки механической (!) теоріи вдохновенія, которая затѣмъ тяжелымъ бременемъ горы легла на іудейскую и христіанскую догматику, находятся въ законо-педантическомъ школьномъ богословіи Синагоги, къ которому въ Египтѣ присоединилась еще аналогія языческихъ оракуловъ и вліяніе платоновско-эпионовской дуалистической психологіи“. Откуда эти громы и молніи вдругъ налетѣли и разразились надъ ничего невѣдающею теоріей вдохновенія, рѣшительно непонятно. Никакимъ способомъ не возможно додуматься до рѣшенія вопроса: съ чего это вдругъ Полейдереръ такъ навинулся на ни въ чемъ неповинную христіанскую догматику, признающую боговдохновенность Библии?! Одно только ясно, что для всей его реплики нѣтъ ни малѣйшаго повода въ приведенной главѣ изъ кн. пророка Іеремія. Ужъ не замѣшались ли сюда какія-нибудь „естественно-психологическія условія“ въ душевномъ состояніи Полейдерера, которыя и вызвали весь этотъ потокъ ничѣмъ не подтвержденныхъ у Пфлейдерера, но звучныхъ фразъ? Впрочемъ разсматривая этотъ

взгляды Неландера на теорію безсодержательности снотъ не вѣдь, особенно въ частностяхъ его приращеній, какъ замѣчано, что современній Берлинскій богословъ-схоластъ весьма неосторожно, и въ то же время уже тронутый радикализмомъ, хотя еще изъ вѣдь снотъ старается занять промежутокъ между обратного рационализма. Но такъ какъ эти черты обнаруживаются особенно при обсужденіи Неландеромъ Откровенія Моисея Завѣта, то ни и оставшихъ рѣчь объ ней до спеціального разс.

А. Б.

(Продолженіе будетъ.)

ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗСМОТРѢНІЕ

ДѢЯТЕЛЬНОСТИ ПРАВОСЛАВНАГО РУССКАГО ДУХОВЕНСТВА ВЪ
ОТНОШЕНІИ КЪ РАСКОЛУ ОТЪ ЕГО ВОЗНИКНОВЕНІЯ ДО УЧРЕВ-
ДЕНІЯ СВ. СИНОДА *.

Съ 28 сентября 1707 года начинается миссіонерская дѣятельность Пигирима, замѣчательная въ высшей степени какъ по характеру и полемическимъ приемамъ, такъ и по блестящимъ результатамъ, почти безпрепятственнымъ въ исторіи дѣятельности духовенства противъ раскола. Необыкновенный успѣхъ его дѣятельности отчасти объясняется происхожденіемъ самаго Пигирима.

Пигиримъ родился во второй половинѣ XVII вѣка въ предѣлахъ Владимирской губерніи отъ родителей занимавшихся торговлею и принадлежавшихъ расколу. Съ самыхъ раннихъ лѣтъ Петръ (имя его) наученъ былъ расколу, водраго держался его родитель, и враждѣ къ церкви. Страсть къ чтенію, вкоренившаяся въ немъ съ дѣтства, почти несомнѣнно убѣдила его въ истинности раскольническаго ученія, такъ какъ, находясь въ кругу раскольниковъ, онъ могъ находить только книги, которыя были полезны для раскольническаго ученія и выставляли въ невыгодномъ свѣтѣ церковь. Въ молодыхъ лѣтахъ еще у Петра явилось желаніе оставить торговля занятія и посвятить себя отшельни-

* См. ильинскіе и августовскіе нн. «Прав. Обзор.» за текущій годъ.

ческой жизни. Раскольники нуждались въ опытномъ вождѣ и защитникѣ; Петръ въ раннихъ лѣтахъ сдѣлался замѣчательнымъ начетчикомъ, имѣлъ хорошіе способности, и вообще совмѣщавъ въ себѣ всѣ качества, необходимыя для того, чтобъ сдѣлаться впоследствии замѣчательнымъ вождемъ и защитникомъ заблужденій раскола. Въ силу этихъ соображеній раскольники, близко стоявшіе къ Петру, начали убѣждать его оставить міръ и поступить въ монашество; а такъ какъ эти убѣжденія совпадали съ внутренними его желаніями, то онъ отправился на Вѣтку—притонъ раскола и тамъ постригся въ монахи подъ именемъ Питирима. По прозвѣдѣ единомысленцевъ-раскольниковъ оъ скоро оставилъ Вѣтку, поселился сначала у скитниковъ Ростовскихъ и Переяславльскихъ; а потомъ переселился на Керженецъ, и явился такимъ ревностнымъ защитникомъ отечественныхъ преданій, какимъ его желали видѣть раскольники. По постриженіи въ монашество Питиримъ съ особенною ревностью занялся изученіемъ Св. Писанія въ особенности новаго Завѣта. Впрочемъ одно изученіе Св. Писанія ему казалось недостаточнымъ. Для полнаго духовнаго образованія себя Питиримъ обратился къ изученію соборныхъ постановленій и твореній отцовъ церкви. Но чтобъ эти познанія употребить съ пользою для расколоченія, онъ считъ за нужное ближе ознакомиться съ церковною археологіею и письменностію, со всеми богослужебными книгами и съ исторіею русской церкви. Всѣмъ этимъ онъ думалъ воспользоваться впоследствии для своей борьбы съ церковію. Но незаметно для него самого умъ его съ приобрѣтеніемъ познаній очинился отъ членивъ раскола, которыми былъ воспитанъ онъ дѣтства. Все менѣе и менѣе раскольническое ученіе начало представляться его уму тою безупречною истиною, древле-дѣржавнымъ православіемъ, за которое ему выдали ученіе раскола. Послѣдующіе труды въ этомъ родѣ несомнѣнно убѣдили его въ истинѣ православнаго ученія и неправотѣ раскола. Въ самомъ началѣ XVIII вѣка онъ присоединился къ церкви, несмотря ни на какія протидовѣдствія со стороны своихъ родственниковъ и еднотѣрцевъ. Питиримъ по обращеніи своемъ къ церкви оставилъ Керженецъ и поселился въ Переяславскомъ Николаевскомъ монастырѣ. Замѣчательный умъ, строгая жизнь Питирима скоро

обратилъ на себя вниманіе духовнаго начальства и еще поставленъ былъ строителемъ. Въ это время случилось видѣть перемосковскаго агриота Петра, который приказалъ осмотрѣть Перемосковское озеро. Пятиривъ успалъ обратить на себя вниманіе его своею строгою жизнью, опустошеніемъ и сѣвѣлыми горами далями въраи¹⁾. Немедленно послѣ приобщенія къ церкви Пятиривъ возмѣтилъ желаніе обратитъ на путь истины заблудившихъ братьевъ, бывшихъ ему единоверными. Съ этою цѣлю онъ сблизился со охмояхомъ Іоанномъ (основателемъ Саровской пустыни), который, какъ и Пятиривъ, нѣкогда принадлежалъ расколу²⁾; потому вѣроятно переселился онъ и въ Перемосковскій монастырь, чтобы получить необходимыя совѣты отъ знаменитаго общителя раскола св. Дмитрія Ростовскаго³⁾. Вспомнивъ Петръ о перемосковскомъ настоятелѣ и имѣвшимъ указомъ 1767 года сентября 28. назначилъ его миссіонеромъ въ Балахновскій и Юрьевскій уѣзды.

Расколъ насѣденъ въ Нижегородской губерніи (область) и близъ лавскихъ уѣздахъ другихъ областей Аввакумова, который нѣкогда нѣсколько разъ проходитъ чрезъ эту область. Около 1666 г. тамъ надъ распространеніемъ раскола подвизался Еремей Потемкинъ, постриженникъ Вятковскаго монастыря⁴⁾, іеромонахъ Авраамій Нижегородскаго монастыря (Мавлоской Божій Матери въ Лысковѣ селѣ⁵⁾) и игуменъ Бѣнокосова монастыря Сергій Салтышевъ⁶⁾, раскаявшіеся на соборѣ 1666 года. Кто потомъ занималъ здѣсь распространеніемъ раскола, неизвѣстно; насомнѣнно только то, что въ эту область стекались раскольники и водкаго рода миссіонерами со всѣхъ сторонъ, потому что эта область представляла особенныя удобства для безпрепятственной дѣятельности расколуучителей: ни-

¹⁾ Свѣденія о жизни Пятирива до начала миссіонерской дѣятельности заимствованы изъ исторіи нижегородской іерархіи, стр. 82—86.

²⁾ Расколъ общаемии своею исторіею, стр. 165.

³⁾ Перемосковскій уѣздъ въ то время принадлежалъ къ ростовской епархіи. См. исторія Россійской іерархіи ч. I, стр. 122—282.

⁴⁾ Дополнит. акты истор. т. V, стр. 452—455.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 458.

⁶⁾ Тамъ же ниже.

нижегородская область не имѣла своего епископа и принадлежала къ епархіи московенскій митрополитовъ, а потому патріархальскъ, въ которой по отдаленности патріарха не могли учредить близкаго надзора. Такъ объясняли въ свое время условія раскола и пастыри черквы. „Но суну бо тамъ (въ Нижегородской землѣ) пастырю осудыша омы отъ шени, сунія тамъ, на игуния скотопалитнаго пропитанія, сирѣчь духовнаго пища, престоудки слова Божія, въ насыщеніе душъ христіанскаго народа“⁷⁾. Хорошо понимали эти удобства раскольники и стремились сюда со всѣхъ сторонъ. Сами расколочители обращали свое особенное вниманіе на нижегородскую область, какъ одну изъ главнѣйшихъ центровъ раскола. Алакумъ списывался съ нижегородскими раскольниками до самаго конца своей жизни⁸⁾. Благодаря этимъ въ высшей степени благопріятнымъ условіямъ едва ли не вся эта мѣстность была заражена расколомъ. Въ годъ учрежденія отдѣльной епархіи въ Нижнемъ-Новгородѣ (1672 г.) Нижегородскій летописецъ передаетъ такіа навѣстія о духовно-нравственномъ состояніи народа въ то время. „Въ Закудмоломѣ отау, говорятся тамъ, во многыхъ селахъ и деревняхъ крестьяне къ церквамъ Божіимъ не приходили, и пѣнія церковнаго и таинствъ святыхъ не принимали и во всемъ, по наученію отъ раскольниковъ, отъ церкви Божіей развратились, и многіи предъотчислосъ съ женами и дѣтьми на осинахъ поживающе“⁹⁾. Епархія была открыта; но нижегородскіе митрополиты, занятые другими дѣлами, не осуществили тѣхъ цѣлей, ради которыхъ была открыта епархія: въ среды нижегородскихъ митрополитовъ нашлись даже „открыто покровительствовавшіе расколу“¹⁰⁾. Такии образцы не стѣсненный итѣмъ, расколъ здѣсь возросъ до 100,000¹¹⁾.

⁷⁾ Настоящая грамота митрополита Филарета. Исторія нижегородской іерархіи, стр. 4.

⁸⁾ Раскольнич. дѣла XVIII в. Есикова, т. II, стр. 223.

⁹⁾ Древняя Россійская вѣдѣица ч. XVIII.

¹⁰⁾ Исторія нижегородской іерархіи, стр. 28.

¹¹⁾ Число обращенныхъ Питиримомъ простирается до 80,000, но остались необращенные, нѣкоторые бѣжали изъ этой мѣстности въ Сибирь и другія мѣста. Исторія нижегород. іерархіи, стр. 99. Исторія русской церкви Филарета Чернырева, V, стр. 98.

Раскольники нижегородскіе были уже раздѣлены на нѣсколько толковъ, спорили между собою, но, какъ выражается Пителимъ въ донесеніи къ Петру, противъ церкви „всѣ злобою согласны“¹³⁾. Во время миссіонерской дѣятельности Пителима въ нижегородскихъ скитахъ были слѣдующіе главные толки: поповщинскіе: софонтіевщина, онуфріевщина, діаконовщина, безпоповщинскіе: перекрещенцы, еодосѣевщина, андеевщина и христовщина¹⁴⁾. Общежитія здѣсь, какъ на сѣверѣ въ Поморьѣ, устроиться не могло: керженцы были раздѣлены на нѣсколько отдѣльныхъ согласій, несогласныхъ между собою. Здѣсь въ скитахъ жили отдѣльно по келіямъ старцы и старицы, бѣльцы и бѣльницы. Всѣ они подчинялись начальнику того скита, къ согласію котораго принадлежали, а всѣ вообще скиты въ духовномъ или церковномъ отношеніи подчинялись Вѣтѣ, и въ особенности знаменитому въ то время старцу Еодосію.

Облеченный довольно обширною властію со стороны гражданскаго и церковнаго правительства, Пителимъ съ самаго начала своей дѣятельности старался оправдать ту надежду, которую на него возлагали—царь и мѣстоблюститель патріаршаго престола¹⁵⁾. Раскольники, какъ и слѣдовало ожидать, не являлись къ Пителиму „для свободнаго разговора о вѣрѣ христіанской греческаго закона“, что бы должны дѣлать по силѣ указа, даннаго Пителиму. Тогда Пителимъ самъ отправился въ небезопасную глубь непроходимыхъ лѣсовъ, въ которыхъ по мѣстамъ разбросаны были раскольническіе скиты и отдѣльные келіи. Пителимъ собиралъ полемическія сочиненія противъ раскола, состязался съ раскольниками и ихъ учителями устно, писалъ и рассылалъ собственныя тетради, написанныя имъ въ обличеніе тѣхъ или другихъ пунктовъ раскольничьяго вѣроученія¹⁶⁾. Дѣя-

¹³⁾ Раскольнич. дѣла XVIII в. Есипова т. II, стр. 220.

¹⁴⁾ Послѣсловіе увѣщательное къ rasterзателямъ ризы Христовой л. 2. Приложение къ Пращицѣ духовной.

¹⁵⁾ Сказаніе о взисканіи и печатномъ изданіи Соборнаго дѣянія на еретика Мартина. Приложение къ Пращицѣ духовной л. 7.

¹⁶⁾ Тамъ же, л. 7 на оборотѣ.

¹⁷⁾ Сказаніе о взисканіи и печатномъ изданіи Соборнаго дѣянія л. 7 на оборотѣ.

тельность Пителима была не безуспѣшна. Устными бесѣдами и сочиненіями онъ уже многихъ успѣлъ обратить къ церкви. Но случай далъ ему одно могущественное средство, которымъ потомъ съ большимъ успѣхомъ пользовался Пителимъ въ дѣлѣ обращенія заблудшихъ. Проходя „многія дебри, пустыни, бесѣдуя съ раскольниками“ Пителимъ 1709 г., незамѣтно дошелъ до Ростова и здѣсь встрѣтился съ св. Димитріемъ, митрополитомъ ростовскимъ, сильнымъ обличителемъ раскольническаго лжеумствованія. Одушевленные одною святою цѣлю обращенія заблудшихъ къ церкви, они вступили въ продолжительную бесѣду о раскольникахъ. Во время бесѣды св. Димитрій, рассматривая полемическія тетради Пителима, указалъ ему на одно сильное обличеніе противъ раскольниковъ, именно—на дѣянія Кіевскаго собора противъ армянина еретика Мартина Смыха, бывшее въ 1158 году, и подарилъ ему списокъ съ этого соборнаго дѣянія ¹⁷⁾, вмѣстѣ съ окомченннымъ уже въ то время „Розыскомъ“ о брынской вѣрѣ ¹⁸⁾. Состязаясь съ раскольниками устно и письменно, Пителимъ предлагалъ имъ на письмѣ и это соборное дѣяніе, бывшее въ Кіевѣ на Мартина ¹⁹⁾. По своему содержанію это соборное дѣяніе было самымъ сильнымъ обличеніемъ противъ раскола; раскольники не могли противостоятъ такому сильному обличенію и обращались къ церкви; другіе же „по заматорѣлому своему обычаю, не вѣрствующе, просили видѣти самое сущее, и вопрошали: какое оно—на картіи или на бумагѣ писано, и русскими или инымъ языкомъ и прочая“ ²⁰⁾. Дѣло было очень важное и Пителимъ употребилъ особенное стараніе на отысканіе самаго подлинника соборнаго Кіевскаго дѣянія.

Для разрѣшенія сомнѣній раскольниковъ „еже бы всеконечно сомнѣнную совѣсть ихъ разрѣшати“ Пителимъ 1717 года просилъ мѣстоблюстителя патриаршаго престола, митрополита рязанскаго Стефана, чтобы онъ исходатайствовалъ у царя указъ

¹⁷⁾ Словарь писателей духовн. чина, стр. 127. Исторія нижегородской іерархіи, стр. 40.

¹⁸⁾ Сказаніе о взысканіи и печатномъ изданіи Соборнаго дѣянія л. 7 на оборотѣ.

¹⁹⁾ Тамъ же Пращица Пителима л. 172 и на оборотѣ (вопр. 86).

²⁰⁾ Пращица Пителима л. 172 на оборотѣ.

и съ этимъ указомъ отравилъ вѣрнаго монаха Питиримова Феодосія въ Кіевъ „ради иснанія онаго соборнаго дѣянія“ и чтобъ кіевскій архіерей повелѣлъ „во всѣхъ книгохранилищахъ искать невозбранно“ ²¹⁾). Просьба Питирима была исполнена. Кіевскій митрополитъ Іоасафъ Краковскій по указу царя и мѣстоблюстителя патріаршаго престола приказалъ искать оное соборное дѣянiе во всѣхъ монастырскихъ книгохранилищахъ. „И по многому исканіи, Божіею милостію, оная книга соборное дѣянiе, обрѣтается особно, въ книгохранилищѣ, въ монастырѣ св. Николая пустыннаго“ ²²⁾). Митрополитъ Іоасафъ на соборѣ освидѣтельствовалъ соборное дѣянiе, утвердилъ подлинность этого дѣянiя вмѣстѣ съ архимандритомъ и игуменами, бывшими на соборѣ, и за подписью вручилъ его съ своею грамотою монаху Феодосію. 31 Января 1718 года Феодосіа прибылъ въ Москву и представилъ его вмѣстѣ съ грамотою Іоасафа и другими девятью древними книгами митрополиту Стефану Яворскому. Девять книгъ ²³⁾ и вѣрный списокъ съ подлиннаго соборнаго дѣянiя за подписью двѣнадцати архіереевъ, бывшихъ въ это время въ Москвѣ, посланы были къ Питириму ²⁴⁾). Подлинное же соборное дѣянiе отдано въ царскую бібліотечку. Впрочемъ, говорилось въ царской грамотѣ къ Питириму, „аще ли кто похощетъ оное соборное дѣянiе подлинное, и присланный листъ изъ Кіева за руками подлинной же видѣти, и тебѣ архимандриту Питириму, велѣтъ имъ приходить въ Москву, на печатной нашъ великаго государя дворъ, безъ всякаго опасенія и страха, и смотрѣти бы оное соборное дѣянiе подлинное, изъ Кіева присланный отъ архіерея кіевскаго листъ подлинной же самой, ради лучшаго увѣренія“ ²⁵⁾).

Успѣхи проповѣди Питирима раздражали раскольниковъ, осо-

²¹⁾ Пращица Питирима л. 173.

²²⁾ Вотъ эти книги: 1) изъ Софіи св. книга, нарицаемая Апокрисисъ 1497 г. 2) Лѣтоисецъ Печерскаго монастыря. 3) Соборное дѣянiе, на пергаментѣ писанное. 4) Требникъ друговонный. 5) Собраніе о артикулахъ вѣрн. 6) Николай Черныя горы. 7) Псалтирь сербская. 8) Требникъ Островскій. 9) Евангеліе на пергаментѣ писанное прежде Батя, Пращица л. 175.

²³⁾ Пращица духов. л. 176 и на оборотѣ.

²⁴⁾ Тамъ же л. 175 и на оборотѣ.

²⁵⁾ Исторія нижегород. іерархін, стр. 43, прим. 19.

бенно, ихъ учителей. Еще недавно раскольники смотрѣли на него, какъ на своего будущаго вождя и защитника ихъ образа мыслей, и не могли примириться съ его строгими обличеніями въ неправомысліи, въ упорствѣ. Самая чаща глгозовъ не спасала раскольниковъ отъ проповѣди Питирима и его обличеній. Съ рѣдкимъ самоотверженіемъ онъ ходилъ по селамъ и деревнямъ нынѣшнихъ уѣздовъ Семеновскаго, Балахнинскаго, Магарьевскаго, Юрьевецкаго и другихъ, съ нѣкоторыми вѣрными спутниками онъ заходилъ въ самые скиты раскольническіе, устроенные въ глгозахъ Керженскихъ и Чернораменскихъ, и тамъ вступалъ съ ними въ пренія о вѣрѣ, оставляя имъ обличительныя тетради. Такая неутомимая дѣятельность Питирима и его обличенія, отъ которыхъ даже не спасала внутренность ихъ скитовъ, раздражила раскольниковъ болѣе упорныхъ: на него посыпались со стороны раскольниковъ насмѣшки, клеветы, оскорбленія, угрозы. Сохранилось преданіе, что его даже хотѣли убить ²⁶⁾.

Неутомимая дѣятельность Питирима и замѣчательные успѣхи обратили на себя особенное вниманіе правительства. Оно постоянно расширяло его власть, охраняло его своими указами, всегда исполняло его просьбы, давало наставленія и въ свою очередь совѣтывалось съ нимъ по дѣламъ раскола. Такъ въ 1711 году 20 августа указомъ патріаршаго приказа ему Питириму велѣно было „въ Юрьевецкомъ и Балахнинскомъ уѣздахъ во всѣхъ урочищахъ всѣхъ раскольническихъ скитовъ старцовъ и старицъ, и бѣльцовъ, которые живутъ особыми кельями, и трудниковъ ихъ во всемъ всякими духовными и обращательными дѣлами и между ими „всякимъ правленіемъ вѣдать и управлять“ правильно и праведно, чтобъ отъ прелести обращались множае прежняго ²⁷⁾. Значить Питириму предоставлялась не только духовная, административная власть по дѣламъ раскола, но и въ значительной мѣрѣ судебно-гражданская. Спустя годъ власть его еще болѣе была расширена: съ такими же правами его управленію ввѣренъ былъ еще уѣздъ Нижегородскій. Во всѣхъ этихъ уѣздахъ указомъ 19 сентября 1712 года прика-

²⁶⁾ Тамъ же, стр. 43—44.

²⁷⁾ Тамъ же, стр. 44.

заже было Питириму „на луговой сторонѣ Волги рѣки поповъ и церковныхъ причетниковъ и мірскаго чина людей всякими духовными дѣлами и церковнымъ благочиніемъ вѣдать, а гдѣ въ приходѣхъ обратятся раскольники и ихъ поучать отъ Божественнаго Писанія, дабы обратились къ православной вѣрѣ“²⁸). Расширеніе власти, вѣроятно, имѣло самыя благодѣтельныя послѣдствія для успѣха миссіонерской дѣятельности Питирима. Въ первыя семь лѣтъ обращенныхъ Питиримомъ изъ раскола было болѣе 2000 человекъ²⁹).

Заботясь объ обращеніи раскольниковъ, Питиримъ вмѣстѣ бдительно заботился и объ утвержденіи въ православіи обращенныхъ и устраненіи всякаго рода препятствій къ утвержденію православія. Съ этою цѣлю онъ или созидалъ новые монастыри или преобразовывалъ уже бывшіе и помѣщалъ въ нихъ обращенныхъ раскольническихъ иноковъ и инокинь. По этой причинѣ Спасорожевской мужской монастырь былъ преобразованъ въ женскій. Въ 1713 году 5 января Питиримъ писалъ къ митрополиту Стефану Яворскому, спрашивая его, „что де есть въ Белоханскомъ уѣздѣ Спасская-Раевская пустынь на рѣкѣ Кезѣ, и въ той пустыни монаховъ всего только 15 человекъ, но и тѣ—самыя простѣйшіе и неученыя, а та де пустыня весьма къ раскольническимъ скитамъ въ близости, возможно ли тѣхъ монаховъ къ намъ въ новостроенный Успенскій монастырь перевести, а въ тое пустыню населити новообращенныхъ монахинь; и сіе по премногу обращенію помогательно и многополезно, понеже въ близости къ раскольникамъ, кои станутъ въ тое пустыню приходити“³⁰). Желаніе Питирима было исполнено: Спасорожевская пустынь сдѣлана женскою и надѣдена вотчинами отъ царя. Съ тою же цѣлю былъ основанъ Питиримомъ въ Юрьевецкомъ уѣздѣ мужской Кержебѣльматскій монастырь, и два женскихъ Троицкій Бѣльмашскій и Рождественскій на рѣкѣ Санахтѣ. А основанные до него монастыри для удобнаго въ нихъ помѣщенія обращающихся отъ раскола онъ заботился устроить въ лучшемъ видѣ. Сюда принадлежить Спасорожевскій монастырь на рѣкѣ Кезѣ. На востокъ Питиримъ встрѣтилъ сильное

²⁸) Тамъ же, стр. 46.

²⁹) Тамъ же, стр. 46.

препятствіе со стороны гражданской власти. Еще со времени возникновенія раскола и начавшагося противъ него преслѣдованія, для гражданскихъ судей, а часто и для низшаго духовенства онъ сдѣлался одною изъ самыхъ доходныхъ статей. Преслѣдуемые правительствомъ раскольники естественно старались скрыться отъ преслѣдованія и заабривали деньгами и подарками жадныхъ до нихъ гражданскихъ чиновниковъ и бѣдное духовенство. Поэтому строгіе указы противъ раскола оставались только на бумагѣ и давали возможность наполнять свои карманы тѣмъ, отъ кого зависѣло въ то и другое время скрыть раскольника отъ преслѣдованія закона. Такимъ образомъ эти строгіе указы, не измѣняя положенія раскола, въ то же время сильно раздражали раскольниковъ. Тоже случилось и теперь. Обличаемые на каждомъ шагу Питиримомъ, раскольники подкупили гражданскихъ чиновниковъ и дѣла приняли совсѣмъ иной оборотъ; подкупленные городскіе начальники, волостные прикащики и старосты съ надеждою на подкупленныхъ губернскихъ управителей начали преслѣдовать Питирима и посылаемыхъ отъ него православныхъ священниковъ. Эти подкупленные чиновники дошли до такой дерзости, что запретили Питириму самый входъ въ дома раскольниковъ, а его помощникамъ запрещали учить православію. Въ силу происковъ раскольниковъ, или по другимъ какимъ-либо причинамъ, но Питиримъ не нашелъ поддержки даже со стороны своего енархіального архіерея—митрополита Сильвестра (Волынскаго). Не находя никакой поддержки ни со стороны духовнаго, ни со стороны свѣтскаго начальства и вида дѣло начатое имъ близкимъ къ гибели, Питиримъ рѣшился обратиться къ царю, поручившему ему заняться обращеніемъ раскольниковъ. „Вашего величества по указу и по благословенію пріосвященнаго Стеана, митрополита рязанскаго и муромскаго, съ прошлаго 1707 года въ Балаханскомъ и Юрьевецкомъ уѣздахъ велѣно мнѣ богомольцу вашему обращать и въ соединеніе ко святой церкви приводить раскольниковъ. И поможію Божіею по прошлымъ 1714 годъ духовнаго и мірскаго чину обоихъ полковъ изъ раскола обратились и пришли въ соединеніе ко святой церкви болѣе 2000 человекъ. А нынѣ тѣ вышеозначенные города и съ уѣзды опредѣлены правленіемъ въ Нижегородскую губернію; и отъ градскихъ начальниковъ и отъ волостныхъ

приказниковъ и отъ старость тому обращенію стало быть пренятіе и остановка крайняя, что уже къ тѣмъ раскольщикамъ въ кельи и въ дома и входъ мой тѣ начальники отняли, да и священникамъ учить возбраняють, и тѣмъ вмѣсто благія помощи учинили раскольщикамъ и пуще къ развращенію дерзновеніе безстрашное. Отчего тѣ замерзѣлые раскольщики, видя себѣ такое попушеніе, въ душѣ пагубную свою глупую прелесть души простыхъ людей отъ согласія св. церкви отторгиваютъ непрестанно; и тѣмъ, по закоснѣлому своему безстрашію, между простымъ народомъ чинять великій развратъ. И такіе противники наки множатся, которыхъ и такъ зѣло много. И еще ваше величество трудитимися въ томъ наки повелите, всенижайше требую, дабы повелѣно было; именнымъ вашего величества указомъ казъ главнымъ, такъ и прочимъ той губерніи правителямъ подкрѣпить, дабы они въ томъ были помогательны, а не припинатели, и въ томъ бы меня богомольца вашего и посланныхъ моихъ старцевъ же ото всего охраняли, и о томъ дать указъ съ прочѣтомъ“²⁰⁾). На томъ же донесеніи Петръ положилъ такую резолюцію. „По сему прошенію отца игумена Питирима запрещается всѣмъ ему возбранять въ семъ его равноапостольскомъ дѣлѣ; но повелѣвается ему паче вспомогать. Ежели же кто въ семъ святомъ дѣлѣ ему препятствовать будетъ, тотъ безъ всякаго милосердія казненъ будетъ смертію, яко врагъ святыя церкви; а буде кто изъ начальствующихъ не будетъ помогать, тотъ будетъ лишенъ имѣнія своего“²¹⁾).

Просьба Питирима была исполнена; но подкупъ раскольниковъ, подлость гражданскихъ чиновниковъ произвели самое неблагоприятное впечатлѣніе на Питирима. Этотъ поступокъ раскольниковъ привелъ его къ тому заключенію, что раскольники и сами не убѣждены въ истинности и чистотѣ своихъ вѣрованій и не ищутъ истины; они остаются въ расколѣ и стараются защитить его, хотя бы посредствомъ подкупа гражданскихъ чиновниковъ, единственно потому, что расколъ для придерживающихся этого ученія не мало представляетъ матеріальныхъ вы-

²⁰⁾ Тамъ же, стр. 47.

²¹⁾ Тамъ же, стр. 48.

²²⁾ Раскольнич. дѣла XVIII в. Есинова, т. II, стр. 219—220.

годъ. Следовательно, въ обращеніи раскольниковъ къ церкви должны были принимать самое дѣятельное участіе вмѣстѣ съ духовною и властью гражданская; должно дѣйствовать, следовательно, не одними мѣрами церковными, но законно прибѣгать и къ силѣ финансовой. Потомъ Питириму пришлось открыть, что учение раскольниковъ, особенно беспоповщинскихъ сектъ, не совсѣмъ то чуждо политическихъ тенденцій: беспоповцы совсѣмъ не поминаютъ царя въ молитвахъ; а поповщина называетъ царя *благороднима*—зпитегъ тожъ очень неопредѣленный. Питиримъ донесъ объ этомъ царю Петру³¹⁾ и вмѣстѣ представилъ проектъ обращенія раскольниковъ, въ которомъ уже физическая сила принимается однимъ изъ необходимыхъ средствъ къ обращенію раскольниковъ.

Питиримъ подалъ докладную записку Петру, такого содержанія³²⁾.

1) Имяннымъ указомъ вашего царскаго величества велѣно у поповъ брать росписи о исповѣданныхъ и неисповѣданныхъ православныхъ и раскольникахъ; но оказалось, что въ росписяхъ поповъ Московской и Нижегородской губерніи многіе раскольники записаны исповѣдывавшимися и освобождены отъ двойнаго ояда. Раскольники, согласившись съ нѣкоторыми попами, указываютъ на нихъ, что будто они у нихъ исповѣдывались. Поэтому было бы благодѣтельно издать указъ, которымъ бы повелѣвалось брать исповѣданіе о церкви, о всѣхъ ея таинствахъ и о догматахъ, и велѣть проклинать всю противность раскольническую тѣмъ лицамъ, которыя почему-либо будутъ приводить въ сомнѣніе относительно своего православія, хотя бы они были

³¹⁾ Неизвѣстно, когда именно подана эта докладная записка, но несомнѣнно, что она подана не ранѣе 1716 г., когда издакъ былъ подтвердительный указъ о приведеніи раскольниковъ въ извѣстность. (Полное собраніе законовъ т. V, № 2991, 2996) и подачѣ росписей о не исповѣдывавшихся 1718 года. Нужно полагать, что Питиримъ подалъ эту записку или въ концѣ 1716 года или въ началѣ 1717 года.

³²⁾ Какъ великъ этотъ налогъ можно заключить изъ того, что вѣчные пошлины, даже со вдовцовъ, не превышали 7 алтынъ, а въ XVIII в. даже съ трехженцевъ не превышали 20 коп. Смолр. «Православный Собесѣдникъ» 1865 г. книга 1, стр. 149—150.

записаны православными и исповѣдывающимися. Если при такомъ исповѣданіи скрытый прежде раскольникъ скажетъ, что онъ раскольникъ и будетъ упорно стоять на этомъ, то такого не принуждать, но только брать двойной окладъ; съ попомъ же поступать по указу: такимъ образомъ скрытые раскольники одѣлаются явными и отыщутся укрыватели ихъ.

2) Раскольники, надѣясь на платежъ двойнаго оклада, начнутъ открыто учить народъ расколу по городамъ, селамъ и на рынкахъ „и сіе будетъ наигоршее зло къ народному возмущенію, чего отъ нихъ и такъ много“. Не мѣшало бы съ этою цѣлю такимъ запретить указомъ вашего величества, чтобы они своимъ вреднымъ ученіемъ не развращали народа и св. церковь, ея таинства и догматы не ругали и не хулили. Таковыя указы послать во всѣ губерніи, какъ губернаторамъ, такъ и ландтагамъ и всѣмъ десятильникамъ. Десятильники должны объявить всѣмъ попамъ, а попы всѣмъ своимъ прихожанамъ. Если же раскольники послѣ этого станутъ кого-либо учить расколу, хулить и унижать церковь и ея таинства; то таковыхъ ловить и приводить на десятильничьи дворы; а если на допросѣ окажется вѣрнымъ, что они дѣйствительно учили, то наказавъ отсылать на каторгу. Кто будетъ укрывать такихъ расколоучителей, или не станетъ ловить, подвергать наказанію.

3) Православныхъ, совращенныхъ въ расколъ, допрашивать на десятильничьѣ дворѣ, кто ихъ учили расколу, и съ учителями поступать по указу. „И такимъ вашего величества твердымъ запрещеніемъ можетъ удобно расколъ искорениться и обратиться стануть удобнѣе, точію, чтобъ повсегодно смотрѣть вѣрно, дабы таковыя указы не были въ забвеніи отъ начальствующихъ“.

4) Для искорененія раскольническихъ поповъ послать указы, но не явно (секретно), чтобы поповъ, которые бѣжали отъ своихъ церквей, вездѣ ловить и допрашивать, чего ради они бѣжали отъ своихъ церквей²⁵⁾.

5) Для большаго стѣсненія раскольниковъ, которые женятся, требовать вѣчныхъ памятей; а такъ какъ вѣчныхъ памятей они не берутъ и брать ихъ имъ не у кого, потому что они у

²⁵⁾ Раскольнич. дѣла XVIII в. Есипова т. II, стр. 217—220 въ приложеніи.

церквей не вѣщаются, то съ таковыхъ брать пошлинъ рубль по три и даже болѣе.

6) Во всѣхъ приходахъ запретить указомъ, чтобы прихожане отъ своихъ поповъ къ попамъ въ чужіе приходы на исповѣдь не ходили, „да не пролазятъ раскольники ко укрывательству“.

7) Книга „Соборныя Дѣянія“ на еретика Мартина, которая привезена изъ Кіева, весьма полезна къ обращенію раскольниковъ. Слѣдуетъ отпечатать ее въ достаточномъ количествѣ и разослать во всѣ епархіи по церквамъ; потому что попы многіе не только другихъ обращать къ православію не могутъ, но даже сами то не знаютъ православія церковнаго, а эта книга имъ очень поможетъ²⁶⁾. Въ отдѣльномъ донесеніи къ Петру Пятиримъ между прочимъ еще предлагалъ „монахинь, которыхъ въ гѣсу до четырехъ тысячъ, всѣхъ взять въ монастырь и давать имъ въ пищу хлѣбъ и воду, а которые обратятся, тѣмъ подобающую пищу²⁷⁾. Монахамъ запретить жить въ гѣсахъ, въ поляхъ, на погостахъ и по мірскимъ домамъ,—а велѣть жить имъ въ монастыряхъ, а причину выставить „для отводу“, что по гѣсамъ въ келіяхъ живутъ бѣглые солдаты, драгуны, разбойники и разные люди, убѣгающіе отъ службы и податей²⁸⁾. Раскольниковъ не выбирать ни въ какія общественныя должности, ни въ старосты, ни въ бурмистры. Разорить немедленно раскольническія поселенія и церкви на Вѣткѣ: „веля будетъ въ томъ польза, понеже бѣжать будетъ некуда“²⁹⁾. Все это отъ раскольниковъ должно остаться въ тайнѣ.

Раскольниковъ обратившихся освобождать отъ двойнаго оклада³⁰⁾.

Проектъ обращенія раскольниковъ, представленный Пятиримомъ, нужно полагать понравился Петру. Послѣ того, какъ поданъ былъ проектъ этотъ, послѣдовалъ цѣлый рядъ указовъ Петра, которые на взглядъ Пятирима необходимо было издать. 18 фе-

²⁶⁾ Тамъ же, стр. 220.

²⁷⁾ Тамъ же.

²⁸⁾ Тамъ же, стр. 221.

²⁹⁾ Тамъ же, стр. въ приложеніи 234. Это было сдѣлано.

³⁰⁾ Описаніе документовъ и дѣлъ, хранящ. въ архивѣ Св. Синода, т. I, № 506, стр. 570.

времени 1718 года за укрывательство раскольниковъ и показаніе раскольниковъ въ исповѣдныхъ росписахъ исповѣдывавшимися, по указу велико брать съ виноватыхъ поповъ штрафъ за первый разъ 5 рублей, за второй—10 р., за третій—15 руб. Если же и послѣ этого кто-нибудь изъ нихъ явится въ такой же „винѣ“ виноватымъ лишать священства ⁴¹⁾). 16 марта 1718 года Петръ указомъ приказалъ за ту же самую вину отбирать у виновныхъ поповъ имѣнія ихъ и по лишеніи сана отсылать для наказанія къ гражданскому суку и въ каторжную работу ⁴²⁾). Того же года и числа графъ Мусинъ-Пушкинъ объявилъ именной указъ мѣстоблюстителю патриаршаго престола митрополиту Стефану Яворскому „о дачѣ священникамъ трехмѣсячнаго срока для представленія сказокъ, по сущей справедливости о бывшихъ на исповѣди, не исповѣдывавшихся и о раскольникахъ, подъ опасеніемъ за утайку подвергнуться лишенію духовнаго чина и наказанію по суду гражданскому“ ⁴³⁾). Указы эти изданы по донесенію Златоустовскаго монастыря архимандрита Антонія, завѣдывавшаго тѣсною избой и приназомъ церковныхъ дѣлъ въ Москвѣ ⁴⁴⁾, и вслѣдствіе вышеприведеннаго проекта Питирима. Не остались безъ исполненія и другія статьи Питиримова проекта относительно обращенія раскольниковъ. Въ 1719 году заподозрѣны были нѣкто Нестеровъ и его жена „въ потаенномъ расколѣ“. Ржевскій допрашивалъ ихъ, но они объявили, что „расколу они никакого не имѣютъ и крестятся тремя перстами, а двумя перстами не крещивались никогда и старцевъ раскольническихъ къ себѣ ради исповѣди не призывали никогда“. Но обвиняемые показали ложно: сами они отказались причащаться, попы, которыхъ они называли духовными отцами, говорили, что они ихъ не знаютъ ⁴⁵⁾. Раскольническихъ учителей ловили и наказывали. Въ 1718 г. ноября 30 Ржевскій, вице-губернаторъ нижегородскій, доноситъ Петру, что „необратный раскольникъ Василій Пчелка, который

⁴¹⁾ Тамъ же, стр. 570—571.

⁴²⁾ Тамъ же № 85, стр. 25.

⁴³⁾ Тамъ же № 506, стр. 570.

⁴⁴⁾ Раскольнич. дѣла XVIII в. Есипова т. II, въ приложеніи, стр. 210—211. 225—226.

⁴⁵⁾ Тамъ же, стр. 195.

подъ образомъ иродства многихъ развращалъ въ расколъ и па-
ности дѣлали, равно какъ и другіе 23 человека, заверзшіе рас-
кольцами, отказавшіеся платить двойной окладъ,—биты кнутомъ
и вынуты ноздри ⁴⁶⁾. Не было пощады и женщинамъ. Многіе
женщины, придерживающіяся раскола, отказались платить двой-
ной окладъ, за это „13 учительницъ ихъ биты кнутами“ ⁴⁷⁾. Во-
обще за учителями раскольническими учрежденъ былъ самый
бдительный надзоръ и всячески старались отыскать ихъ ⁴⁸⁾. Жен-
щинъ, содержащихъ расколъ, ловили и отдавали въ монастырь.
Такъ въ 1718 году Ржевскій отослалъ въ Питириму 46 расколъ-
ницъ, не желавшихъ платить положеннаго на нихъ оклада ⁴⁹⁾.
Нѣтъ сомнѣнія, что и пища имъ выдавалась такая, какая опре-
дѣлена въ проектѣ, если только онѣ не раскаялись. Раскольни-
камъ запрещено поручать общественныя должности въ городахъ
и селахъ ⁵⁰⁾. Вице-губернаторъ нижегородскій Юрій Ржевскій,
посланный въ Нижній-Новгородъ на мѣсто князя Путатина, сдѣ-
лался самымъ дѣятельнымъ помощникомъ Питириму. Точно испол-
няя указы Петра, совѣтуясь съ Питиримомъ и дѣйствуя по его
указанію ⁵¹⁾, Ржевскій оказалъ не малую помощь Питириму въ
его борьбѣ съ расколомъ. Онъ привелъ въ извѣстность расколъ-
никовъ, проживавшихъ въ нижегородской губерніи, число кото-
рыхъ по докладной запискѣ Ржевскаго, отъ 1721 года, прости-
ралось до 87.771 человека обоаго пола; собралъ положенный на
раскольниковъ окладъ ⁵²⁾ и вообще являлъ самую неутомимую
дѣятельность по этой части. Ржевскій былъ положительно не-
обходимъ Питириму въ его дѣятельности; потому Питиримъ осо-
бенно дорожилъ имъ, часто доносилъ о немъ Петру съ самой
выгодной стороны, старался защищать его отъ враговъ, на сколько
это было возможно, и хлопоталъ о неподсудности Ржевскаго ни-

⁴⁶⁾ Тамъ же, стр. 195.

⁴⁷⁾ Раскольнич. дѣла XVIII в. Есипова т. II, стр. приложенія 194—212.

⁴⁸⁾ Тамъ же, стр. 195.

⁴⁹⁾ Полное собраніе законовъ № 4526, 4576.

⁵⁰⁾ Раскольнич. дѣла XVIII вѣка Есипова т. II, стр. приложенія 194, 195, 234 и 265.

⁵¹⁾ Описаніе документовъ и дѣлъ Св. Синода т. I, № 123, стр. 97.

⁵²⁾ Здѣсь вѣроятно въ годѣ ошибка: [въ 1718 году Ржевскій былъ уже вице-губернаторомъ.

какому ведомству кромѣ кабинета. Въ 1719 году 10 ноября⁵³⁾ Питиримъ писалъ Макарову: „получили мы вѣдѣше, что по имениному царскаго величества указу Юрѣя Ржевскаго въ Нижнемъ опредѣленъ былъ вице-губернаторомъ, а оное-де опредѣленіе царское величество приписаніемъ своея десницы утвердилъ, при томъ и прочія сенаторы,—но точию единъ-де изъ нихъ останавливаетъ еже бы тому не быть. Прошу вашу милость Господа ради, и ради святыя церкви потщися о семъ просить царскаго величества, чтобы оному Ржевскому въ Нижнемъ быть вице-губернаторомъ не отложно, понеже по премногу сильно дѣло раскольниковъ ко обращенію и ко искорененію ихъ строится, какъ лучше этого быть невозможно“⁵⁴⁾. Ржевскій дѣйствительно опредѣленъ былъ вице-губернаторомъ въ Нижній-Новгородъ и проходилъ эту должность довольно долго.

Зная по опыту хитрость раскольниковъ и подкупность гражданскихъ чиновниковъ, Питиримъ не былъ убѣжденъ въ томъ, что Юрѣя Ржевскаго, дѣятельнаго его помощника, оставлять въ покоѣ. Опасаясь ложныхъ доносовъ на Ржевскаго, которые бы могли удалить его съ занимаемаго имъ поста, Питиримъ въ 1719 году въ докладной запискѣ между прочимъ писалъ государю: „Юрѣя Ржевскаго по раскольниковымъ дѣламъ ежели по какому челобитію и навѣту кромѣ кабинету, чтобы не вѣдать изъ прочихъ коллегій“⁵⁵⁾. Съ большею настойчивостью писалъ Питиримъ Петру I о томъ же предметѣ въ началѣ 1721 года. „По указу вашего величества Юрѣю Ржевскому велѣно въ Нижнемъ быть при дѣлахъ расколическихъ къ лучшему управленію. Объявляю вашему величеству, по моей должности, самую о немъ Ржевскомъ истину, какъ въ явныхъ, такъ и въ тайныхъ опредѣляя къ полезному, какъ лучше того быть не можно: а я имъ зѣло доволенъ, дай Боже такъ и впредь, а что у него отправлено, о томъ вашему величеству онъ, Ржевскій, подлинно самъ объявить, прибывши до вашего величества. Прошу вашего величества, дабы я нияжайшій и паки не лишенъ былъ вашего пре-высокаго милосердія, чтобъ оному Ржевскому и паки быть въ

⁵³⁾ Расколич. дѣла XVIII в. Есапова т. II, стр. приложенія 193--194.

⁵⁴⁾ Тамъ же, стр. приложенія 214.

⁵⁵⁾ Тамъ же, стр. приложенія 265—266.

Нижнемъ при отправѣ дѣлъ раскольническихъ по прежнему, а сего прошу не подлогомъ либо каковымъ, но ей-ей, желая по своей должности, Богу и церкви и вашему величеству, елико можно въ полезныхъ трудѣхъ должное служеніе отдать. Еще прошу вашего всемилостивѣйшаго величества, чтобы оному Ржевскому по дѣламъ раскольническимъ вѣдѣніемъ по прежнему быть въ кабинетѣ, понеже не точию при томъ дѣлѣ тайныя дѣла, но и явныя удобнѣйше отправлятися могутъ безъ всякаго препятствованія; а ежели сія дѣла отрѣшены правленіемъ будутъ отъ кабинета, мнитса мнѣ, что не можно будетъ о заводчикахъ раскольническихъ ко искорененію ихъ тайно отправлять ничего, но явныя отправки нѣкоторыя не возымѣютъ-ли каковаго препятія, понеже раскольники по премногу злы, непрестанно проискиваютъ о своей свободѣ, а намъ препятствованію, и ежели я нижайшій сего прошенія отъ вашего величества не лишень буду, то къ лучшему и свободному управленію, не повелить-ли ваше величество въ Нижній и въ прочія принадлежащія провинціи въ надворный судъ указомъ подкрѣпить, чтобы ни подъ какимъ видомъ оное дѣло не препятствовалося, паче бы спомогали, или паче—не повѣлитъ-ли ваше величество оному Ржевскому въ Нижнемъ въ надворномъ судѣ быть вице-президентомъ, ради лучшаго и сильнаго правленія при дѣлахъ раскольническихъ, такъ какъ и въ прочихъ губерніяхъ губернаторы учинены при надворныхъ судахъ вице-президентами“⁵⁶⁾.

Тѣсныя Ржевскимъ, отъ наблюдательности котораго не было почти возможности укрыться, преслѣдуемые на каждомъ шагу обличеніями устнаго и письменнаго Питирима, раскольники въ большомъ числѣ обращались къ церкви. Въ 1719 году, т.-е. чрезъ годъ послѣ совмѣстнаго дѣйствованія съ Ржевскимъ, Питиримъ докладывалъ Петру, что въ одинъ 1719 годъ „обратилось отъ расколу три тысячи и больше кромѣ Нижняго и другихъ мѣстъ и вси крестятся тремя перстами“⁵⁷⁾. Естественно конечно предполагать, что это обращеніе могло быть вынужденнымъ, недобровольнымъ, а потому и непрочнымъ. Но Питиримъ былъ очень осмотрителенъ. Онъ не признавалъ *вполнѣ православными*

⁵⁶⁾ Тамъ же, стр. приложенія 214.

⁵⁷⁾ Тамъ же.

даже тѣхъ, которые во всемъ повиновались церкви, не оставляли за собою дуперстное знаменіе, и не освобождали отъ положеннаго на нихъ оклада ⁵⁸⁾. Къ тому же раскольники не знали, что ихъ *юмятъ*. Дѣлалось все по совѣту Питирима въ большой тайнѣ; даже для казни раскольниковъ выставляли причины постороннія ⁵⁹⁾. Значеніе Ржевскаго въ Нижнемъ-Новгородѣ лучше всѣхъ видѣлъ Питиримъ и потому всячески старался удержать его на этомъ постѣ. Ржевскій былъ дѣятельнымъ помощникомъ Питириму и повидимому самъ не тяготился своею дѣятельностью. Но случилось обстоятельство, ради котораго Ржевскій началъ хлопотать объ отставкѣ. Въ 1719 году въ Казань назначенъ былъ губернаторомъ Алексѣй Петровичъ Салтыковъ, съ которымъ не ладилъ Ржевскій. Нижегородская губернія въ административномъ отношеніи была подчинена казанскому губернатору; слѣдовательно, Салтыковъ, какъ непосредственный начальникъ Ржевскаго, могъ повредить этому послѣднему на службѣ, оклеветать его, или представить государю съ самой невыгодной стороны ⁶⁰⁾. Положеніе Ржевскаго было шаткое и не безопасное; опасность еще болѣе увеличилась, когда въ Нижній-Новгородъ назначенъ оберъ-ландрихтеромъ Стефанъ Нестеровъ, мужъ придворной кормилицы, который держалъ руку раскольниковъ. Это напугало даже самого Питирима ⁶¹⁾. Такого рода обстоятельства побудили Ржевскаго искать увольненія отъ занимаемой имъ должности. 13 Октября 1719 г. Юрій Ржевскій просилъ Алексѣя Васильевича Макарова похлопотать „дабы онъ указомъ царскаго величества отъ дѣлъ Нижегородской губерніи былъ свободенъ и изъ Нижняго бы былъ уволенъ. А ежели мой милостивый государь невозможно того учинить, чтобъ отъ дѣлъ уволить, то прошу, чтобъ указомъ повелѣно было мнѣ, хотя на время въ С.-Петербургѣ доложить его царскому величеству о раскольническихъ дѣлахъ“ ⁶²⁾. Питиримъ опасался не столько за себя, сколько за Ржевскаго. Онъ просилъ чрезъ письмо

⁵⁸⁾ Тамъ же, стр. текста 267, стр. прилож. 195.

⁵⁹⁾ Тамъ же прилож., стр. 209.

⁶⁰⁾ Тамъ же, стр. прилож. 642—645.

⁶¹⁾ Тамъ же, стр. прилож. 209.

⁶²⁾ Тамъ же, стр. 643—644.

того же Макарова хлопотать, чтобы Стефанъ Нестеровъ какъ человекъ опасный и сильный „ни какимъ судьей въ Нижнемъ не былъ“⁴³⁾. Просьба Питирима не была уважена; Нестеровъ былъ назначенъ ландрихтеромъ; но онъ за расколъ и за кражу денегъ скоро попалъ въ острогъ и бѣжалъ; слѣдовательно, опасность миновалась съ этой стороны⁴⁴⁾. Но Ржевскому удалось 1721 года уѣхать въ Петербургъ для личнаго доклада о дѣлахъ раскольниковскихъ государю⁴⁵⁾. Опасаясь, чтобы Ржевскій въ Петербургѣ не выхлопоталъ себѣ увольненія отъ должности нижегородскаго вице-губернатора, Питиримъ обратился съ просьбою къ могущественному въ то время архіепископу новгородскому Θεодосію. Въ письмѣ этомъ преосвященный Питиримъ сообщаетъ Θεодосію объ отъѣздѣ къ государю Юрія Алексѣевича Ржевскаго съ вѣдомостями о раскольникахъ; выражаетъ боязнь, чтобы этотъ послѣдній не отказался отъ лежащихъ на немъ обязанностей по раскольниковскому дѣлу и проситъ Θεодосіа ходатайствовать предъ государемъ объ удержаніи Ржевскаго на мѣстѣ или о назначеніи его вице-президентомъ надворнаго суда, въ каковой должности онъ также можетъ быть полезенъ для искорененія раскола⁴⁶⁾. Просьба Питирима была уважена. Дѣятельность миссіонерская Питирима была довольно успѣшна; раскольники обращались въ довольно значительномъ числѣ къ церкви; но расколъ былъ еще силенъ. Питиримъ рѣшился нанести ему рѣшительный ударъ. Въ средѣ раскола не мало было такихъ членовъ, которые держались его единственно по невѣдѣнію; они не знали, строго говоря, на православнаго, ни раскольниковскаго ученія и предпочитали расколъ только потому, что его восхваляли ихъ учителя. Съ другой стороны расколъ пользовался особенною симпатіею народной массы: здѣсь его—сила. По своему развитію и воззрѣніямъ народная масса ближе стояла къ расколу. Не находя никакого различія между православнымъ и раскольниковскимъ ученіемъ, видя гоненіе на раскольниковъ со стороны правительства и мужественное пере-

⁴³⁾ Тамъ же, стр. прилож. 210.

⁴⁴⁾ Тамъ же, стр. прилож. 265—266.

⁴⁵⁾ Описаніе документовъ и дѣлъ архива Св. Синода, т. I, № 121, стр. 95.

⁴⁶⁾ Древняя російская вивлюэнка ч. XV, стр. 405—406.

несеміе мученій со стороны раскольниковъ, народъ съ любовію смотрѣлъ на раскольниковъ, какъ на мучениковъ вѣры, какъ на людей защищавшихъ дорогіе принципы, и въ минуту опасности охотно переходили въ расколъ. Чтобы показать тѣмъ и другимъ, что православное ученіе и раскольниковское не одно и тоже, что раскольники отстаиваютъ незаконное и, слѣдовательно, не могутъ быть названы страдальцами за вѣру, Питиримъ рѣшился показать предъ цѣлымъ собраніемъ раскольниковъ и народа нецѣлность мнѣній раскольниковскихъ⁴⁷⁾: 1716 года 1 января Питиримъ отослалъ 130 вопросовъ къ раскольникамъ діаконова Согласія, жившимъ въ Чернораменскихъ гѣсахъ Балахнинскаго уѣзда, требуя, чтобы на каждый изъ его вопросовъ, заправляющіе означеннымъ согласіемъ діаконъ Александръ и другіе представили подробный отвѣтъ⁴⁸⁾. Вопросы Питирима, строго говоря, не имѣютъ системы; но общее ихъ направленіе такое: какъ думаютъ раскольники о церкви православной, о ея догматахъ и таинствахъ? какъ понимаютъ они себя и православныхъ? Въ религіозной жизни раскольниковъ много нововведеній, законны ли эти нововведенія? Какое мѣсто Св. Писанія или отеческаго узаконяетъ такіа нововведенія? А совершающееся правильно у раскольниковъ можетъ ли быть законнымъ, такъ какъ оно совершается безъ благословенія и разрѣшенія архіерейскаго? Мы приведемъ нѣкоторые изъ вопросовъ Питирима для яснѣйшаго представленія о томъ, что раскольники на самомъ дѣлѣ не могли отвѣчать на многіе изъ вопросовъ Питирима и необходимо должны были придти къ сознанию незаконности своего отступленія отъ церкви, къ мысли о неправославіи своего ученія.

„Святая восточная и великороссійская церковь нынѣ о св. Троицѣ и о воплощеніи Сына Божія вѣру православную имѣетъ ли? (вопр. 1-й) А что во св. церкви мните, якобы оставлено или приложено, и то все по вашему мнѣнію оставленное и приложенное како разумѣете быти, ересь или расколъ, или подцерковство и какова ересь, и коего еретика та ересь, или коему еретикъ та ересь подобна? (воп. 5—6). Книги, которыя печатаны

⁴⁷⁾ Тамъ же, стр. 420.

⁴⁸⁾ Древняя Россійская вивлюенка ч. XV, стр. 407.

при бытности пяти патріарховъ Іова, Ермогена, Филарета, Іоанна и Іосифа во всѣхъ тѣхъ выходѣхъ между собою по всему ли согласно, и нѣтъ ли въ нихъ коего разгласія между собою? (вопр. 8).

Епископы сущія православныя по писанію будутъ ли до скончанія вѣка пребывать? (воп. 47). Церкви святыя сущія православныя въ нихъ же совершѣются самыя тайны христіанскія, будутъ ли до скончанія вѣка пребывать? (48).

Кій Феодоритъ написалъ еже креститися двѣма персты, и въ коей книгѣ написано, покажите о томъ подлинно (65-й).

Написано въ стоглавѣ снѣде: аще кто двумя персты не благословляетъ, якоже и Христосъ, или невоображаетъ двѣма персты крестнаго знаменія, да будетъ проклятъ, якоже и св. отцы реноша; кто отъ св. отецъ прежде того собора написахъ, гдѣ именно написано, что Христосъ двумя перстами благословлялъ и крестился; кто и отъ св. отецъ прежде того собора написахъ; и гдѣ проклятіе на некрестящихся двѣма персты? (вопр. 68-й).

Іеромонахи ваши поповъ и діяконовъ вдовыхъ и не вдовыхъ постригше повелѣвають вся имъ паки священнодѣйствовать безъ повелѣнія епископскаго по коимъ правиламъ? (26).

Поны ваши кающихся вяжутъ и рѣшатъ коего архіерея благословеніемъ, и вся ли священнодѣйствуютъ? и аще вся священнодѣйствуютъ, како и по коимъ правиламъ безъ повелѣнія архіерейскаго таковая они дѣйствуютъ? (29).

Въ Польшѣ на Вѣтѣхъ мнимаа ваша церковь, отъ нея же вы пріемлете по вашему мнѣнію тайны, на созиданіе той церкви отъ коего архіерея приняли благословеніе? (34).

Антиминсъ освященный и посланъ въ нѣкій градъ въ кую-либо церковь во освященіе той, мощно ли отъ того града и отъ той церкви въ иной градъ и иную церковь пренести безъ повелѣнія архіерейскаго, и если въ той церкви служить стануть, могутъ ли въ ней совершати таинство, еже есть тѣло и кровь Христовы? (89).

Миро святое пристоящее во освященіе антимины и въ помазаніе крещеныхъ человекъ, таковое миро, кромѣ архіерея, коя правила повелѣвають составлять и освящать? (42).

Аще кій попъ дерзаетъ самовольно отправляти архіерейское

дѣло, которое правила ему тою дѣлати не повелѣвають, чему таковой подлежить? (116).

Попы ваши раждающимъ женамъ молитву даютъ заочно, и мертвыхъ отпѣвають заочножъ, по коимъ правиламъ? (30).

Старцамъ и мірянамъ, мужикамъ и старицамъ, коя правила повелѣвають дѣяти власть всякаго священнодѣйствія, тѣмъ по-памъ, кои отъ нашея російскія церкви къ вамъ прельщаемы обрѣтаются? (41) и проч.

На многіе вопросы Питирима раскольники необходимо должны были давать отвѣтъ уклончивый, на нѣкоторые же совсѣмъ не могли отвѣчать, такъ какъ отвѣтъ необходимо долженъ былъ обличать самихъ раскольниковъ, какъ напр., останутся ли до скончанія вѣка православные епископы, таинства, церковь? Волею - неволею расколуучители должны были принять вопросы Питирима и дать свое согласіе на составленіе отвѣтовъ ⁶⁹⁾. Но отвѣчать было не особенно удобно и выгодно; требовалось не мало умѣнья и ловкости; поэтому раскольники начали искать повода отказаться отъ составленія отвѣтовъ. Если же отказаться невозможно, то по крайней мѣрѣ необходимо было отдалить время подачи этихъ отвѣтовъ на тотъ конецъ, чтобы отыскать человека способнаго дать болѣе или менѣе удовлетворительный отвѣтъ на предложенные вопросы. Съ цѣлію выиграть время они послали къ Питириму въ апрѣль того же года письмо, спрашивая его о вопросахъ: „по указу ли великаго государя и по благословенію ли преосвященныхъ архіереевъ, изволилъ задать вопросы къ нашему убожеству, понеже въ предисловіи тѣхъ вопросовъ его царскаго величества указъ не обыменованъ, такожде и святительскаго благословенія не явлено“ ⁷⁰⁾. 14-го мая расколуучители вновь писали Питириму о томъ же предметѣ. Вѣроятно Питиримъ не отвѣчалъ на это письмо расколуучителей. Это подадо поводъ имъ предполагать, что Питиримъ начинаетъ это дѣло по своей волѣ; слѣдовательно, они могутъ и не отвѣчать на его вопросы. Поэтому они снова писали Питириму: „...вопросихомъ твою честность, чтобы ты изволилъ писаніе прислать за подписаніемъ руки своея, и въ немъ именовалъ его великаго государя

⁶⁹⁾ Описание рукопис. Царскаго № 280.

⁷⁰⁾ Игорія нижегородской іерархіи, стр. 54—55.

указъ и святительское благословеніе; также и мы о чesомъ вашу честность вопрошати начнемъ, также и на ваше вопрошеніе отвѣщати начнемъ безъ всякаго опасенія. И просимъ о семъ извѣстія: ко всему ли вашему собору отвѣтствованіе писати и вопрошеніе, или къ твоему единому лицу, потому что мы не собою сіе дѣло начинаемъ, но по твоему принужденію. Нынѣ же молимъ твою честность: пожалуй даждь намъ извѣстіе противъ нашего прошенія* ⁷¹⁾. 31-го мая Питиримъ отвѣчалъ, что на этотъ разъ онъ не имѣеть особеннаго указа; но на основаніи прежнихъ указовъ и грамотъ, присланныхъ въ 1707 г. 1711 и 1712 годахъ изъ Москвы изъ патріаршаго приказа, по смыслу которыхъ онъ имѣеть полное право требовать отъ нихъ отвѣта на присланные имъ — раскольникамъ—вопросы. Онъ выписалъ самые указы и заключилъ письмо такимъ образомъ: „и по таковому государеву указу, и по грамотамъ, и по благословенію архіерейскому, азъ возымѣхъ намѣреніе и многое желаніе и обращеніе раскольщиковъ къ святѣй церкви въ соединеніе, и къ вашей честности сего настоящаго 1716 года оныя различные 130 вопросовъ послахъ и васъ всѣхъ и прочихъ раскольщиковъ чрезъ оныя вопросы и чрезъпваши отвѣты и чрезъ мои отвѣты противъ вашихъ вопросовъ, каковы имати ко мнѣ прислати, желая всеусердно отъ расколу обратить и соединеніе святѣй церкви привести“ ⁷²⁾.

На это письмо Питирима раскольники ничего не отвѣчали; 29 іюня Питиримъ напомнилъ имъ о своемъ требованіи и ихъ общаніи. „Прошу вашу премногую любовь славы ради Божія, общія ради пользы, пожалуйте, аще у васъ есть въ готовности противъ оныхъ вопросовъ отвѣтствованіе, извольте ко мнѣ прислатъ; также и ваша милость, аще каки вопросы ко мнѣ отъ васъ есть готовы, и вы пожалуйте извольте вмѣстѣ съ отвѣтами прислатъ неукоснѣвая, или что есть въ готовности у васъ то извольте прислатъ“ ⁷³⁾. Раскольники униженно себѣ просили у Питирима отсрочки, потому что отвѣты еще не написаны. „И аще, которые въ готовности, и за тѣмъ нынѣ къ милости ва-

⁷¹⁾ Тамъ же, стр. 57.

⁷²⁾ Тамъ же, стр. 57.

⁷³⁾ Тамъ же, стр. 58.

шей не отсылаемъ того ради, что еще не заручены; а вѣмъ, что безъ подписанія руки не изволите принять. А у насъ нынѣ которые люди и были, иноки и бѣльцы, и тѣ въ нынѣшнихъ настоящихъ числѣхъ уѣхали къ Макарію на ярмарку; и егда оттуда придуть, и мы между собою посовѣтовавъ, пришлемъ къ честности твоей⁷⁴⁾. Прошло 19 дней, а расколоучители своихъ отвѣтовъ не присылали. Питиримъ вновь послалъ къ нимъ письмо, требуя отвѣтовъ, но раскольники отвѣчали одно: „отвѣты не готовы, потерши Господа ради“. „И ты пожалуй честный отче, не прегнѣвайся на насъ убогихъ, дай намъ исправиться; понеже мы имѣемъ къ вамъ нужду, и къ тому числу, о чемъ у насъ къ тебѣ есть писаніе, не успѣли изготавити; зане дѣло сіе не малое и требуетъ многого разсмотрѣнія. И чтобы каковыми неразсмотрѣніемъ нашимъ не учинить какова себѣ погрѣшенія, также и вашу честность, чтобы не привести на гнѣвъ, просимъ твою честность пождати. А мы всею силою желаемъ и тщимся, что у насъ есть писанія къ твоему милосердію, аще Господь поможетъ и не будетъ препятія никакова, изготавить августа къ 1-му числу“⁷⁵⁾. Но и 1-го августа раскольники не исполнили своего обѣщанія: они придумали новое средство надолго оттянуть подачу отвѣтовъ. Желая отдалить подачу отвѣтовъ на неопредѣленное время, а если Питиримъ откажется отвѣчать на ихъ вопросы, то и совсѣмъ остранить необходимость подачи отвѣтовъ, расколоучители въ августѣ мѣсяцѣ прислали къ Питириму своихъ 240 вопросовъ, на которые требовали отвѣта⁷⁶⁾.

Вопросы подали диаконъ Александръ съ товарищами, но несомнѣнно, что не они были составителями этихъ вопросовъ; самая мысль подать вопросы Питириму едва ли принадлежитъ Чернораменскимъ скитникамъ: они для того были слишкомъ просты. На эту мысль вѣроятно натолкнулъ ихъ основатель поморскихъ скитовъ Андрей Денисовъ, которому несомнѣнно принадлежитъ какъ составленіе отвѣтовъ, такъ и составленіе вопросовъ и

⁷⁴⁾ Тамъ же, стр. 58.

⁷⁵⁾ Древняя русская рукопись ч. XV, стр. 403.

⁷⁶⁾ Эти обширные писма въ цѣломъ видѣ можно читать въ исторіи нижегородской іерархіи, стр. 58—61.

письма, при которомъ вопросы присланы къ Питириму. Страннымъ на первый разъ представляется, что Андрей Денисовъ—крайній и суровый безпоповецъ беретъ защищать поповцевъ, тогда какъ между обоими этими направлеиіями раскола существовалъ всегда самый сильный антагонизмъ, продолжающійся даже доселѣ; но на самомъ дѣлѣ такъ именно и было. Отчасти впрочемъ объясняется это личностію Андрея Денисова и его тенденціями. Защищая раскольниковъ поповщинскаго согласія, Денисовъ въ некоторомъ родѣ защищалъ свое собственное дѣло. Предусмотрительный Денисовъ вполне былъ убѣжденъ въ томъ, что рано или поздно, если не самъ Питиримъ, то кто-либо другой явится въ Поморьѣ съ цѣлію обращать поморцевъ къ церкви, и потому приготовлялся къ состязанію. Онъ всюду собираетъ доказательства въ пользу раскола и во время затрудненія діаконовъ уже успѣлъ собрать громадное количество фактовъ, будто бы подтверждающихъ справедливость раскольниковскаго ученія и слѣдовательно законность ихъ отдѣленія отъ церкви. Работая такимъ образомъ для другихъ, Денисовъ работалъ для самого себя, для своего толка, ради своихъ интересовъ. Съ другой стороны Денисовъ не былъ просто религіознымъ раскольниковомъ, чуждымъ политическихъ тенденцій, какими были напримѣръ нижегородскіе раскольники. Трудно конечно угадать, каковъ былъ политическій планъ Денисова, къ чему онъ собственно стремился и чего хотѣлъ достигнуть, но несомнѣнно, что онъ былъ не чуждъ политическихъ замысловъ: иначе становится положительно непонятнымъ, почему Денисовъ не обратился къ Церкви, тогда какъ онъ лучше, чѣмъ кто-нибудь другой, видѣлъ недостатки, заблужденіе и положительную ложь раскольниковскаго ученія? Помогая раскольниковамъ другихъ толковъ, приобрятая ихъ расположеніе, онъ вѣроятно имѣлъ въ виду сплотить ихъ всѣхъ въ одну шайку, которая подъ вліяніемъ религіознаго фанатизма могла смѣло возстать противъ самаго правительства. Къ тому же за свои труды Денисовъ получилъ „пенязи“. Вотъ думаемъ, почему Денисовъ соглашался помогать раскольниковамъ другихъ толковъ и помочь въ настоящій разъ діаконовцамъ. Прежде всего письмо, при которомъ отправлены вопросы къ Питириму, по своему стилю и приёмамъ несомнѣнно насъ убѣждаетъ, что оно принадлежитъ Денисову.

„Пресвѣтлѣйшему въ іеромонашествѣ господину игумену Пятирину убоги и униженіи Чернораменскихъ лѣсовъ скитожительствующія иноцы—іеродіакоу Александръ, старецъ Варсоноій, старецъ Герасимъ и прочія иноцы и бѣлыи раболѣпно и низостно вланиаемы“. Общаясь представить отвѣты на вопросы Пятирима, въ письмѣ писали, что и Пятиримъ съ своей стороны долженъ отвѣчать на ихъ вопросы, какъ учитель, избранный на то, чтобы отвѣтствовать на сомнѣнія раскольниковъ. „Того ради написахомъ вашей честности вопросы числомъ дѣвяти сорокадесяти и просимъ на наше вопрошеніе отвѣтствованія и честнаго рѣшенія отъ Божественнаго Писанія, отъ святыхъ древнихъ книгъ, свидѣтельствованныхъ святыми отцы, кромѣ внѣшнія мудрости риторическихъ и антическихъ эннлогизмовъ и указанія внѣшнихъ отъ хитрословесія, зане мы къ таковымъ имѣемъ опасеніе (запрещеніи, вторыя нѣсколько разъ встрѣчаются и въ другіяхъ сочиненіяхъ Андрея Денисова). Но достовѣрное и извѣстное отвѣтствованіе да будетъ и намъ удобообразуемое и въ умствованіе придетъ, ибо и св. Златоустъ глаголетъ: духовная духовными разсуждаю, и ницѣ же не требую внѣшнія премудрости (ниже умышленно изготованни). И аще будетъ отвѣтствованіе по всему согласующееся св. Божественному Писанію, апостольскимъ и пророческимъ и отеческимъ ученіемъ, кромѣ извѣстія словесъ и внѣшнія мудрости; то готовы есмы таковое ученіе, кромѣ всякаго сомнѣнія, всеусердне пріяти. Аще ли же не имать кое-либо слово ученія вашего показанія и свидѣтельство отъ божественныхъ писаній, то опасны есмы таковое ученіе пріяти и вѣровати“ 72).

Среди вопросовъ пустыхъ, ненужныхъ, вопросовъ заданныхъ изъ одного только любопытства и изъ желанія ввалить лишнюю работу (трудъ) на отвѣчающаго, не мало вопросовъ дѣйствительно серьезныхъ и поставленныхъ ловко; не мало вопросовъ которые по своей тонкости заставляютъ невольно удивляться ловкости составителя. Составитель, очевидно, основательно зналъ положеніе той и другой стороны и внимательно слѣдилъ за всѣмъ, что говорилось православными противъ раскола. Мы

72) Древняя російская рукопись ч. XV, стр. 408.

приведемъ нѣкоторые изъ вопросовъ, въ которыхъ составитель старается заподозрить или православіе церкви, или несогласіе между собою православныхъ книгъ и полемическихъ сочиненій.

Право ли и неизмѣнно содержана преданіе святыхъ Восточныхъ церквей при царѣ Іоаннѣ Васильевичѣ? (вопр. 19).

Той соборъ (Стоглавый) бысть ли когда зазрѣнъ или опроверженъ отъ четырехъ патріарховъ и прочихъ греческихъ, сербскихъ, болгарскихъ и малороссійскихъ архіереевъ до Никона патріаршества? (22 и 181).

Согласуютъ ли между собою—Скрыжаль, соборный свѣдѣль, Жезль и Увѣтъ,—и по всему ли согласуютъ свѣдѣль Восточной Церкви? (181, 185, 198 и 199).

Православны ли суть древнія книги старописанныя херасейныя и Бѣлорусскія печатныя, Кіевскія, Львовскія, Виленскія, Угорскія и Московскія, учаніи креститиися двуверствомъ? (27). Въ новопечатныхъ книгахъ—Соборномъ свѣдѣль и во послѣднихъ съ возсѣдованіемъ и въ Скрыжали двоенерстное сложеніе названо Армянскимъ и Аріанствомъ и Несторіанствомъ, а въ нововзданной заручной книгѣ Питирима, то сложеніе верстовъ названо Армянствомъ и Латинскою ересію, котораго Армянскаго и Латинскаго еретика та ересь? (30 и 31).

Кому подобаеъ лучше вѣрить—Максиму Греку, учившему креститиися двумя перстами, или іподіакону Дамаскину? (71).

Почему кромѣ Дамаскина въ Скрыжали, Жезлѣ и Увѣтѣ не представили въ доказательство триперстнаго сложенія ни одной книги съ именемъ святаго? (81).

Почему Скрыжаль, приводящая въ свѣдѣтельство триперстнаго сложенія *просимъ людей носаяма*, не согласуется съ Увѣтомъ, который таковыхъ (свѣдѣтелей) отрицаетъ? (188).

Нынѣ на литургіи, во время воспоминанія словъ Христовыхъ: *приидите ядите, сіе есть тѣло...* творять поклонны. Какимъ же патріархъ то поклоненіе называеъ латинскимъ обыкновѣдіемъ, чего ради не согласно? (192).

Аще нѣтъ архіерей или іерей имать нуо противность, подъяющую ереси и о той противности имать запрещеніе отъ святаго Писанія; онъ же оное положенное запрещеніе презирая, и въ ничто же полагаая, но паче ратуя; и таковой архіерей или

іерей, егда имать совершити святую литургію, имать ли отъ призванія его Духъ Святыи смити; хлѣбъ же и вино въ тѣло Христова и въ пречистую Его кровь претворити? (219).

У еретиковъ Неваліанъ и Донатіанъ въ предложеніи св. Евхаристіи, сущее или пречистое тѣло и кровь Христова или ни? Исходитъ ли, призванія ради ихъ, Духъ Святыи? Помеже у нихъ о Божѣ имѣть погрѣшенія. И аще сущее пречистое тѣло и кровь Христова, то достовѣ ли у нихъ христіанамъ причащатся или ни? (221).

Вопросы эти, не смотря на святость положенія каждаго изъ нихъ, несмотря на очевидную и даже небрежную поспѣшность, съ которою они составлены, обличаютъ въ составителяхъ чело- вѣка умнаго, ловкаго, расчлагающаго громадными полемиче- скими средствами и диалектически развитаго. Здѣсь частныя по- ложенія раскольническаго ученія являются съ своими основа- ніями и съ возраженіями противъ основаній ученія православнаго, болѣе или менѣе сильными. Составитель вопросовъ при- водитъ или—цѣлымъ рядомъ вопросовъ, которые взаимно подкрѣп- ляютъ себя и своею совокупностью доказываютъ основную мысль, или въ каждомъ отдѣльномъ вопросѣ приводятся осно- ванія, на которыхъ опирается главное предложеніе вопроса. Вопросы 71, 72 и слѣдующіе о крестномъ знаменіи и осо- бенно 219, 221 обличаютъ въ сочинителя необыкновенно тонкій диалектически развитый умъ, обширныя свѣдѣнія историческія, догматическія и каноническія. Питиримъ могъ не принять этихъ вопросовъ и отдалъ бы это законно, такъ какъ раскольники не представляли еще сложъ отвѣтовъ, представлять которые давно обещались. Но отказъ отвѣчать значительно подорвалъ бы авторитетъ Питирима и набросилъ бы тѣнь на защищаемое имъ дѣло. Питиримъ принялъ вопросы раскольниковъ и обѣ- щался въ скорѣмъ времени представить отвѣтъ на ихъ вопросы. Основательно изучившій какъ ученіе раскольниковъ, такъ и ученіе православной церкви, хорошо знакомый съ твореніями св. отцовъ, съ церковною археологіею и всею русскою литера- турою того времени, Питиримъ въ самый короткій срокъ соста- вилъ отвѣтъ на предложенные вопросы. Въ 1717 году Питиримъ уже писалъ къ расколоучителямъ, что отвѣты противъ ихъ во-

просовъ у него готовы ⁷⁹⁾) и спрашивала у раскольниковъ, готовы ли противъ его вопросовъ отвѣты? О томъ же спрашивала расколоучителей Питиримъ и въ началѣ слѣдующаго года и требовала, чтобы расколоучители поспѣшили составить свои отвѣты и потомъ назначили мѣсто и время для всеароднаго денута о пунктахъ вѣры, раздѣляющихъ раскольниковъ и православныхъ ⁸⁰⁾). Такое намѣреніе Питирима не могло конечно понравиться расколоучителямъ. Хотя отвѣты Денисовымъ составлены были и составлены довольно ловко, но впервыхъ,—въ нихъ было много фальшивыхъ отвѣтовъ и неудовлетворительныхъ, а главное, отвѣты эти приходилось защищать диакону Александру, Варсоноію, Гурію—лицамъ простымъ, которые едва ли понимали все въ составленныхъ отвѣтахъ: это побудило ихъ уклониться отъ подачи своихъ отвѣтовъ Питириму. Въ 1718 году старецъ Варсоноій, избранный отъ своего согласія заправлять дѣломъ касательно отвѣтовъ, писалъ Питириму, что отвѣты готовы; но потомъ самъ пришелъ на Кезу къ Питириму и отъ имени всего своего согласія просилъ Питирима, чтобы имъ было позволено отвѣтовъ не отдавать. Питиримъ воспротивился этому и требовалъ, чтобы отвѣты къ отдачѣ непременно готовили. Варсоноій далъ слово приготовить отвѣты, но потомъ отказался отчасти потому, что изготовленные отвѣты Варсоноію „не показались“, отчасти вълѣдствіе ссоры со старцемъ Филаретомъ; Варсоноій отказался представить отвѣты и предоставилъ относительно вопросовъ вести дѣло другимъ изъ своего согласія, извѣстивъ о томъ Питирима ⁸¹⁾). По доносу діакона Александра, Иосифа и Герасима, Питиримъ вызвалъ Варсоноію къ себѣ для объясненія. Варсоноій явился и чистосердечно отырыкъ Питириму, что отвѣты давно приготовлены, но не представилъ ихъ потому, что онѣ „не показались“ ему Варсоноію. „Много ли отвѣтовъ не показалось?“ спросилъ Питиримъ. „Какъ-де правду сказать, отвѣчалъ Варсоноій, мнѣ-де и вси не кажутся“, и просилъ Питирима оставить его въ покоѣ и не принуждать болѣе къ подачѣ отвѣтовъ. Но Питиримъ не хотѣлъ оставить этого

⁷⁹⁾ Тамъ же, стр. 408.

⁸⁰⁾ Тамъ же, стр. 409—410.

⁸¹⁾ Тамъ же, стр. 410—411.

дѣла, и вмѣстѣ съ Варсоноіемъ послалъ письмо наикамильскому діакону съ согласіемъ, чтобы они представили отвѣты, такъ какъ Варсоноій отказался отъ этого дѣла⁸¹⁾. Новые ходатаи по дѣлу отвѣтовъ были не лучше и недобросовѣстнѣе старца Варсоноія. Въ декабрѣ пришли къ Питириму діаконъ Александра съ товарищами и сначала просили его, чтобы онъ уволилъ ихъ отъ подачи отвѣтовъ, а потомъ прибѣгли къ обману. „Старець Филарета ужасъ отвѣты наши и намъ ничего подавать“, говорили они. Питиримъ видѣлъ обманъ и не повѣрилъ. „Азъ свидѣль подлинно, говорилъ ему, что у васъ тѣ отвѣты готовы“. Раскольники должны были сознаться въ обманѣ и вновь униженно просили Питирима уволить ихъ отъ подачи отвѣтовъ. Питиримъ согласился, не съ условіемъ, чтобы они дали росписку въ томъ, что „у нихъ отвѣтовъ не будетъ“. Аще ли вы не хотите отвѣтовъ дать, говорилъ Питиримъ, и вы дайте мнѣ писаніе, что у васъ отвѣтовъ не будетъ, потому народъ того не знаетъ, что вы здѣсь меня просите, а аще въ народѣ слышатъ, яко будете подать мнѣ, и явобя у насъ не примялъ“. Но раскольники такой росписки дать не хотѣли и потому были удержаны Питиримомъ⁸²⁾. Въ январѣ 1719 года Варсоноій явился на выручку своихъ собратій, задержанныхъ Питиримомъ. Онъ просилъ Питирима отпустить товарищей и обещался представить отвѣты. Но Питиримъ понималъ хитрость Варсоноія и безъ поручительства не отпустилъ расколуучителей. „Слышше же мнѣ, говорилъ Питиримъ, что діаконъ съ товарищи, подавъ отвѣты, хотятъ уйти, и того ради ты у меня въ нихъ роспискою, чтобы ихъ поселить въ разныя отвѣтовъ, чтобы они не ушли; аще ли они уйдутъ, то мнѣ при народѣ съ кѣмъ будетъ говорить, и что мнѣ за нихъ станеть отвѣчать“⁸³⁾. Варсоноій, вѣроятно, зналъ о намереніи своихъ товарищей и не далъ требуемой росписки.

Напомню, въ мѣсѣ 1719 года давно ожидаемые отвѣты расколуучителей представили и просили Питирима, неизвестно для какой цѣли, чтобы онъ имъ своимъ отвѣтовъ не отдавалъ, но отпустилъ ихъ до собранія народнаго. Питиримъ рассмотрѣлъ

⁸¹⁾ Тамъ же, стр. 411—413.

⁸²⁾ Тамъ же, стр. 413—414.

⁸³⁾ Тамъ же, стр. 414.

поданные ему отвѣты и объявить расколуучителямъ, „что въ ваши отвѣты написаны не право, и того ради надлежитъ имъ таковую вашу неправду, призвавъ на Берзенецъ, при собраніи народа обличить, и когда изъ Книжнаго на Берзенецъ прійду, тогда и вамъ свои отвѣты при собраніи народа отдать“⁸⁴⁾. Не скоро это намѣреніе Питиримъ не могъ исполнить. Питирима вызвали въ С.-Петербургъ для рукоположенія въ санъ епископа нижегородскаго, на мѣсто переведеннаго въ Смоленскъ Сильвестра, митрополита нижегородскаго. 23 марта 1719 года Питиримъ былъ рукоположенъ Стефаномъ Яворскимъ и Феоданомъ Проконевичемъ⁸⁵⁾.

Питиримъ говорилъ расколуучителямъ, что отвѣты ихъ составлены неправо и что должъ ихъ необходимо обличить. Действительно, въ „диаволевскихъ отвѣтахъ“ очень много отвѣтовъ „не правыхъ“, уклончивыхъ или таинкихъ въ которыхъ составитель отнезывается отвѣчать по „незнанію“. Таковы почти все отвѣты на вопросы, которые предложены по поводу различныхъ произвольныхъ нововведеній въ расколъ, касательно непогрѣшимости церкви, ея непоколебимаго существованія до конца міра, касательно церковной іерархіи; таковы все вопросы касательно инокской церкви, и различныхъ обстоятельствъ, сильно компрометирующихъ расколъ. Въ такихъ случаяхъ составитель отвѣтовъ ловко уклонялся отъ прямого отвѣта. Такъ напримеръ на вопросъ Питирима (10) нѣтъ-ли несогласій и перемѣнъ въ донокіювскихъ книгахъ? отвѣтъ слагается такой: какого и коликаго предложенія, отвѣтія и перемѣненія, яново и воцѣне не вѣсочатныя книги возымѣна, вольно въ старопечатныхъ книгахъ нѣсть; разнство же нѣкія отъ нѣкіихъ переводовъ, или отъ позволеній: у отецъ, и суть; но и сія надѣкрати мы не смѣемъ, да не получимъ Хамова благословенія, и да не наследуемъ евангельскаго обличенія плачущаго: „воиары оцѣнцасте, вербауды же пошцрасте“. На вопросъ 11: справедливыли селѣвчаня челебитная и нѣтъ ли въ ней мѣветы на св. церковь? отвѣтъ данъ таковой: „помаже мы быкомъ тогда се есмими очми, когда

⁸⁴⁾ Исторія нижегородской іерархіи, стр. 64.

⁸⁵⁾ Описаніе нѣкоторыхъ раскольническихъ сочиненій Александра В. ч. II, стр. 237.

они челобитную писаша, ниже о челобитномъ съ ними совѣтѣ-вахомъ; ниже послѣдше ихъ самую челобитну за ихъ руками видѣхомъ; ниже послѣ тебѣ во свидѣтельство ону челобитну приводикомъ, тѣмъ же не нужно слово, развѣ излишныя иды тако твоему учительству за ону вопрошати ны, яко паче сего намъ на сей вопросъ отвѣтствовать“. На вопросъ (47); будутъ-ли въ церкви православные епископы до конца міра?—отвѣчали: „усердно желаемъ и отъ Господа Бога просимъ да православніи епископы будутъ до скончанія вѣка и ниже отъ православія оведошася, дабы во оно пакы направилося: опаче опредѣлено бытность имъ до скончанія вѣка прорѣши, мы такова презрительнаго дарованія не сподобихомся, а Божественнаго Писанія опредѣлени о семъ неудомѣваемъ, понеже обычно писанію отъ нѣбихъ рѣши быти во вѣки, яже послѣ Божіими судьбами въ небытіи придоша въ Паралипоменѣ гл. 16: Духомъ Святымъ царственный пророкъ Давидъ рече о Левитѣхъ, ихъ же, глаголаше, избра Господь, ко ношенію Кивота Его, и въ служенію Себѣ даже до вѣка...“ На вопросы о раскольническихъ понахъ, о вѣтковской церкви, законности богослуженія и о таинствахъ совершаемыхъ въ вѣтковской церкви, составитель отвѣтовъ подѣ тѣмъ предложомъ, что это извѣстно самому Питириму или онъ самъ можетъ узнавъ откуда слѣдуетъ говорить: „На сія 30, 32, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 51, 54, 56, 116, 118, 126, 127, 52 вопрошенія изволь самъ, аще ти нужда суть, священная правила и древнія исторіи читати, о ихъ же прочитати свободу имѣти во многихъ книгохранилищахъ и пр...“ Подобныхъ отвѣтовъ много. Они или совершенно безсодержательны, или представляютъ образчикъ казуистики, иногда, правда, очень искусно сотканной. Но за то много отвѣтовъ, которые свидѣлствуютъ о обширной начитанности составителя и умѣнии пользоваться своими средствами. Отвѣты на вопросъ первый и особенно второй, раздѣляющійся на 119 статей, даютъ понять, что составитель также легко умѣлъ нападать на своего противника, какъ ловко умѣлъ уклоняться отъ направленныхъ противъ него ударовъ. Отыскивая всюду доказательства въ пользу раскольническихъ мнѣній, составитель діаконскихъ отвѣтовъ собралъ ихъ очень большое число. При всемъ томъ составитель отвѣтовъ, очевидно, зорко и внимательно слѣдилъ за всѣмъ, что только было написано противъ

раскола, слѣдатель, повѣряя и умѣя найти промахи даже въ самыхъ полемическихъ сочиненіяхъ, написанныхъ противъ раскола въ разное время. Въ статьѣ 117 составитель замѣчаетъ: „въ новопечатныхъ и новоизложенныхъ книгахъ не только древлеперковному содержанію несогласно и противно нововведено; но и въ самѣхъ ихъ многая другъ другу несогласная преданія и противства, подобающая сомнѣнія, явствуются, ихъ же нѣкая объявляемъ“⁸⁶⁾. Такижъ „противствъ“ въ новонданныхъ книгахъ онъ указалъ 78 и прибавилъ, что всѣхъ ихъ исчислити невозможно. „Димитрій Ростовскій въ „Розыскѣ“ глаголетъ: „двѣма персты по арменину два естества, Божіе и человеческое являя, единого лица въ двухъ перстахъ не можетъ показати: два бо перста, аще и слагаются съ собою во едино, но пакы раздѣляются и не могутъ быти два перста — единый Христосъ же отъ обохъ естествъ одмо лице, обѣ же тѣхъ естества—Божеское и человеческое не разлучатся въ безконечныи вѣки, а не яко два перста“. А въ Скрыжали съ 76 противно сему написано двѣма свѣщамъ, такожде раздѣляющемися являти во Христѣ два естества Его“⁸⁷⁾. Димитрій въ Розыскѣ ч. 2, ст. 3, написа: „баше на крестѣ подножіе или ни, неизвѣщаетъ того Священное Писаніе, ни толковники Божественнаго Писанія“. Ниже: „въ древнихъ св. книгахъ нѣсть о томъ воспоминаютія и подлинныи вѣдомости. И противно себѣ Димитрій въ предисловіи Миней-Четъи декабрьскія о распятіи Христовѣ написа: „такъ предають отцы древнѣйшія, и св. Іустинъ и св. Ирней, довольнѣ явѣ сказующи, яко обѣ нови Христовы на подножіи креста стоящи“⁸⁸⁾. Въ „Жезлѣ“ л. 92, о поклоняющихся на великомъ входѣ св. Дарамъ: Божію честь дающе хлѣбу и вину ниже дѣло уподобися бѣзумнымъ еддиномъ не Бога за Бога хвалившимъ. Въ посланіи же Паисія константинопольскаго, отв. 1 (Скрыж. л. 678), на великомъ входѣ повелѣваетъ людемъ, со всякимъ благоговѣніемъ и умиленіемъ покланятися низко“.

Но особенную тонкость и замѣчательно рѣдкій тактъ пока-

⁸⁶⁾ Тамъ же, стр. 238.

⁸⁷⁾ Тамъ же, стр. 40.

⁸⁸⁾ Описаніе нѣкоторыхъ раскольническихъ сочиненій Александра Б. ч. II, стр. 241.

загъ Денисовъ, въ особенности по тому времени, въ опроверженіи подлинности „Соборнаго изложенія на Мартина мниха“. Денисовъ довольно ловко и основательно опровергаетъ подлинность этого соборнаго дѣянія; воиервыхъ потому, что объ этомъ дѣянніи до Питирима никто не говорилъ, хотя и были поводы; во 2) въ немъ несогласіе во времени (хронологія); 3) противно древне-церковному содержанію. Въ ряду другихъ доказательствъ неподлинности „соборнаго дѣянія на кіевскаго еретика Мартина мниха“ составитель отвѣтовъ діаконовскихъ представляетъ навр. такое томное замѣчаніе. „Въ Дѣянніи, соборномъ являющемся написаннѣмъ въ 500 лѣтъ, а рѣчи многи не согласуются бывшимъ тогда и писавшимся въ книгахъ харатейныхъ рѣчамъ. Древле писася: Русія, русскіе или руесійскіе народы, а въ Дѣянніи присно нынѣшнимъ обыкновеніемъ — Россія, народъ россійскій; у русскихъ древле писася: латыни, латынь, латынская; а въ Дѣянніи писано: латини, латиновъ, латинамъ. Въ древнихъ книгахъ писася прешедшимъ временемъ—дасть, виѣсто даде, и въ евангеліяхъ тако писася: область дасть ему (и въ первыхъ бѣлорусскихъ, острожскихъ печатяхъ въ Библияхъ и заветяхъ); въ Евангеліи дасть прешедшимъ временемъ въ обыкности русскаго языка печатано, въ Дѣянніи же нынѣшнюю обыкностію—даде, предаде, владе, предадеса писані. Въ древле-писавныхъ, а наипаче харатейныхъ книгахъ не писадесе внизу страны коегождо листа предрѣчіе, или начало рѣчи и другія страны, но предъ малымъ временемъ съ школьныхъ наукъ въ Россіи качаси тако писадеса. А въ ономъ харатейномъ Дѣянніи, на воѣхъ листахъ, предрѣчіе или начало рѣчи другія страны не по древней, но по нынешней обыкности писано“.

„Къ симъ же Дѣяніе оно является подписано Константиномъ митрополитомъ, письмомъ бѣлорусскимъ и рѣчи въ ономъ подписаніи писаны нынѣшнія обыкности, а не тогда бывшія за вятше 500 лѣтъ, еже есть: Россіи присутствующими предбудущему въ вѣчность и прочая. Давно же есть, како Константинъ митрополитъ родомъ грекъ былъ присланъ отъ патріарха въ лѣто 6664 г., а въ 665 соборъ бысть, въ началѣ 66 скончался,

“) Тамъ же, стр. 251—252, 253—254.

и како онъ единымъ годемъ или двѣма навмѣтъ русскаго языка и грамоты толкно, яко чистѣйши тамошнихъ временъ природныхъ руссиянъ рѣчи и письмо пиша, еже приходящѣи Грѣци философи и или иноземцы въ не малыхъ лѣтахъ чисто навмынуты не могутъ, или како за 500 и вѣще бывшій нынѣшняго времени обычною рѣчи писали, или како своею рукою подирѣвляя самъ себя господиномъ писаша не якоже прочимъ архіереамъ обычаесть писати: смиренныи митрополитъ онъ сице, но якоже кто посторонній господиномъ его пишеть, такъ онъ самъ себя написалъ: господинъ Константинъ митрополитъ " *). Приведенные отрывки изъ отвѣтовъ діаконовскихъ достаточно показываютъ, какими средствами владѣлъ составитель, и матеріальными, и нравственными, и какъ онъ умѣлъ пользоваться своими средствами, и изъ приведенныхъ отрывковъ можно видѣть, какимъ гибкимъ и изворотливымъ умомъ владѣлъ составитель, какою замѣчательною сообразительностію и осторожностію. Сколько требовалось труда, терпѣнія и энергіи, чтобы собрать эту груду фактовъ самыхъ разнообразныхъ, добытыхъ чрезъ долгое время самыми разнообразными способами! Но Питиримъ самъ былъ знатокъ своего дѣла; онъ владѣлъ такими же средствами какъ и его противникъ; на сторонѣ Питирима была истина, на его сторонѣ была сила. Питиримъ рѣшился исполнить давнишнее свое желаніе относительно публичнаго диспута. Онъ объявилъ объ этомъ тотчасъ, какъ только новыя обязанности его, сопряженныя съ управленіемъ епархіальнымъ, позволили заняться этимъ. 1719 года, сентября въ 29 день, преосвященный Питиримъ прибылъ въ село Паѣнутово (балахнинскаго уѣзда, дрюковской волости) и приказалъ извѣстить келейныхъ жителей разныхъ толковъ, старцевъ и старицъ, бѣльцовъ и бѣлицъ, равно какъ и крестьянъ керженской и дрюковской волости, чтобы они собрались 1 октября въ село Паѣнутово „ради слышанія разглагольствія съ раскольники діаконова согласія, съ нимъ съ самимъ діакономъ Александромъ и съ прочими ихъ согласія, и чтобы поманутыя люди собралися такого разглагольствія послушать“ *). Мѣстомъ диспута назначена была площадь предъ цер-

*)) Древняя російская вѣствованка ч. XV, стр. 406—406.

*)) Тамъ же, стр. 406—407.

новію села Паснутава „ради удобнаго народу слышанія“. Здѣсь было устроено возвышенное мѣсто для Питирима. Пока Питиримъ совершалъ литургію въ паснutowской церкви, народъ стекался на площадь, назначенную для диспута, громадными массами. Собраніе было многочисленное. По окончаніи Божественной литургіи, преосвященный Питиримъ взошелъ на приготовленное мѣсто; на аналогіи положили Евангеліе и Животворящій Крестъ. По совершеніи усердной молитвы и земныхъ поклоновъ предъ Св. Крестомъ и Евангеліемъ, преосвященный Питиримъ обратился ко всемъ предстоящимъ съ такою рѣчью⁹²⁾: „Отцы и матери и всѣ православные христіане! извольте смотрѣть, я пришелъ къ вамъ и не принесъ съ собою никакого оружія для вашего устрашенія, — принесъ — только одно наше общее христіанское оружіе, хранящее насъ, — это святое Евангеліе и св. Животворящій Крестъ; поэтому пусть никто меня не боится, и никто не имѣетъ никакого страха. А пришелъ къ вамъ только для того, чтобы при всѣхъ васъ съ діакономъ Александромъ развѣняться вопросами и отвѣтами; потому что въ прошлыхъ водахъ я послалъ къ нимъ сто тридцать вопросовъ, на которые требовалъ отъ нихъ отвѣта, а они мнѣ прислали своихъ двѣсти сорокъ вопросовъ съ тѣмъ, чтобы я представилъ отвѣты на ихъ вопросы. Нынѣ, при васъ, мы развѣняемся отвѣтами на упомянутые вопросы и поговоримъ между собою объ отвѣтахъ, а вы смотрите и разсуждайте, кто изъ насъ правъ и кто виноватъ“.

На предстоящихъ эта краткая рѣчь произвела глубокое и вмѣстѣ благопріятное впечатлѣніе. Народу понравилось, что такое серьезное и важное дѣло, какъ споръ о вѣрѣ, разбиралось открыто, гласно, и что самому народу предложено въ этомъ важномъ дѣлѣ быть третейскимъ судьей. Съ чувствомъ благодарности и любви весь предстоящій народъ поклонился сначала св. Евангелію и Кресту, и потомъ самому Питириму, „благодаряще его за таковое къ нимъ снисходительное смиреніе“.

Потомъ Питиримъ началъ предлагать расколуучителямъ вопросы, въ которыхъ представленъ былъ народу весь процессъ дѣла касательно вопросовъ и отвѣтовъ; расколуучители своими

⁹²⁾ Древняя руссійская вивлиоюза ч. XV, стр. 407—415.

отвѣтами утверждали, что дѣло было именно такъ, какъ передавать Питиримъ³³⁾; обманъ, хитрость, и упорство, проволочка времени, которыя употребляли раскольники, чтобы уклониться отъ подачи отвѣтовъ на предложенные вопросы о вѣрѣ и причинахъ отдѣленія раскольниковъ отъ церкви, бывъ объявлены народу, должны были выставить раскольниковъ въ самомъ невыгодномъ свѣтѣ. Становилось очевиднымъ, что раскольники далеко не такіе страдальцы за вѣру, какими они себя представляли предъ народомъ, и что ихъ вѣра далеко не такъ истинна, если они такими низкими средствами старались уклоняться отъ состязаній за вѣру. Теперь расколуучители сами должны были выставить все свои слабыя стороны и неправоту своего дѣла. Передавъ содержаніе дѣла народу о вопросахъ и отвѣтахъ, Питиримъ, подавая діакону Александру отвѣты его, спросилъ: „эти ли ваши отвѣты, которые вы мнѣ вручили въ маѣ мѣсяцѣ“? Діаконъ взялъ отвѣты свои, посмотрѣлъ подписи своей руки и подтвердилъ, что это дѣйствительно тѣ самые отвѣты, которые были поданы имъ Питириму въ маѣ. „Вручаешь ли опять намъ эти свои отвѣты?“ спросилъ Питиримъ. Діаконъ при всемъ народѣ отдалъ опять Питириму свои отвѣты, а Питиримъ принялъ отвѣты у діакона, показалъ всему народу книгу, величиною съ Псалтирь съ возслѣдованіемъ, и сказалъ всѣмъ предстоящимъ: „сія книга отвѣты, написанные противу діаконскихъ вопросовъ“ и вручая діакону эту книгу сказалъ: „извольте пользоваться“ и началъ читать въ слухъ народа посланіе, обращенное къ расколуучителямъ³⁴⁾: „Божією милостію смиренный Питиримъ, епископъ нижегородскій и алатырскій, Богомъ порученныя паствы моея балаханскаго уѣзду, чернораменскихъ лѣсовъ жителямъ, старцамъ—Александру, Іосифу, Варсонофію, Герасиму и всѣмъ вашего согласія, зовомаго діаконовщина, какъ монашескаго чина, такъ и мірскаго, какъ съ вами и окрестъ вамъ живущимъ, такъ и во градѣхъ и въ уѣздѣхъ обрѣтающимся, желаю всеусерднѣ здравія, спасенія и всякаго благополучія, мира и тишины и соединенія во святѣй восточной и великороссійской церкви, по

³³⁾ Тамъ же, стр. 416.

³⁴⁾ Древняя россійская визлюенка т. XV, стр. 418.

оному словеси: „се, что добро, или что красно, но еже жити, братіи вкупѣ“ и по оному словеси Христову, еже рече къ ученикамъ Своимъ: „заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга, якоже возлюбихъ вы, да и вы любите себѣ, о семъ разумѣютъ, яко мои ученицы есть, аще любовь имате между собою“ (Іоан. зач. 46).

По симъ словесемъ Христовымъ, елико можно, отдавая должную любовь всеѣмъ вамъ, чрезъ нюже мою пастырскую должественную любовь лица вашего спасенія и ко св. церкви соединенія“... (указавъ на свои вопросы, которые даны были съ этою именно святою цѣлію, Питиримъ продолжалъ): „принявъ 249 вашихъ вопросовъ, елико ми Господь Богъ за молитвы Богородицы и всеѣхъ святыхъ даде разумѣти во славу Его единого Бога, въ Троицѣ славимаго и поклоняемаго, и въ общую вамъ и прочимъ пользу, отвѣты по требованію вашему написахъ, и вручаю вашему всему согласію; повольте принять сей малѣйшій трудъ, помощію Божіею положенный. Аще ли же въ чесомъ, кромѣ опшесей и забвенія, обрящется что вамъ недоумѣнно, или сомнительно, или что иному положенію подлежащее, требую усердно, повольте тоя намъ вся письменнѣ объявити, а мы, елико Господь Богъ даетъ силы и смыслу, толику готовы и должны о такихъ пакы къ вамъ письменнѣ же восписать...“⁹⁵⁾

Прочитавъ посланіе къ раскольникамъ, написанное въ духѣ кротости и любви христіанской, Питиримъ по очередно спрашивалъ представителей всеѣхъ раскольническихъ толковъ, присутствовавшихъ при диспутѣ: согласны ли они съ отвѣтами, которые написали діаконовцы на вопросы Питирима? Такъ спрошены были старцы Павлинъ и Павелъ—представители Софонтіева согласія, старецъ Макарій—Онуфріева согласія, старецъ Макарій съ товарищами—безпоповщинскаго согласія; все спрошенные единогласно отвѣчали: мы де въ оныхъ отвѣтахъ съ ними (діаконовцами) не согласуемся и не приемлемъ“⁹⁶⁾. Діаконовскихъ отвѣтовъ никто изъ раскольниковъ не призналъ отвѣтами „правыми“; діаконовцы остались одни. Начался диспутъ или вѣрнѣе долженъ былъ начаться. Питиримъ спрашивалъ діакона, почему

⁹⁵⁾ Тамъ же, стр. 419.

⁹⁶⁾ Тамъ же, стр. 420.

они составили отвѣты неправые? Онъ потребовать отвѣта отъ діакона, почему неправильно составленъ ихъ первый отвѣтъ— „о вѣрѣ за Святую Троицу и о смотрѣніи Сына Божія, иже вѣру содержитъ Святая Восточная и Великороссійская церковь?“ *) т.-е. требовался комментарий или объясненіе, почему именно они сдѣлали такой, а не иной отвѣтъ, и какія они имѣли на то доказательства. Дѣло было не хитрое. Первые ихъ отвѣты сравнительно съ другими хорошо обоснованы, достаточно раскрыты. Требовалось почти только повторить тѣ же самыя доказательства; но здѣсь-то и обнаружилось съ необыкновенною очевидностью, что отвѣты составлены не самими діаконскими. Они, очевидно, плохо понимали силу вопроса, не понимали требованія Питирима, не знали что отвѣчать. Діаконъ, къ которому былъ обращенъ вопросъ Питирима, не могъ дать никакого отвѣта... Чтобы положить конецъ этому тяжелому состязанію для раскольниковъ и особенно для діакона, Варсонофій подалъ напередъ приготовленное доношеніе Питириму отъ лица расколуучителей, за собственнымъ ихъ подписомъ. Питиримъ приказалъ его читать подъячюму Михаилу Кудрявцеву. „О нашихъ отвѣтахъ, кои мы подали вашему преосвященству, разсуждали многое время и уразумѣли подлинно что противу оныхъ вашихъ вопросовъ отвѣщали неправо и не противу вопрошенія вашего, а на многіе и не отвѣщали, понеже мы не возмогохомъ, какъ бы отвѣщати праведно. И того ради просимъ симъ доношеніемъ по совѣту же всего нашего согласія вашего преосвященства, остави намъ таковое наше погрѣшеніе и прости насъ безъ истязанія въ оныхъ нашихъ неправедныхъ отвѣтахъ, понеже мы не можемъ отвѣщати нынѣ и виредь; а мы оныя наши отвѣты полагаемъ ни во что, якобы и не писаны. Аще ли же наши оныя неправедныя отвѣты мы или кто нашего согласія духовнаго и мірскаго чина нынѣ или въ предбудущіе годы станемъ похваляти и за правое вмѣнати тайно или явно и между собою и въ народѣ преписывать и писаніемъ издавать, буди на всѣхъ на насъ и на всѣхъ нашего согласія св. отецъ всѣхъ вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ клятва въ семь вѣдѣ и въ будущемъ и судъ Божій и царевъ;

*) Тамъ же, стр. 421—422.

а сіе мы просительное доношеніе вашему преосвященству приносимъ по совѣту всего нашего согласія волею, а не по нуждѣ и по насилію, но своимъ добрымъ произволеніемъ. Вашего преосвященства послѣдніе богомольцы Балаханскаго уѣзду, Черноменскихъ лѣсовъ келейные жители старцы—Александръ, Иосифъ, Варсонофій, Герасимъ, Навакаилъ, 1719 г. Октябрія въ 1-й день“⁹⁸⁾. Цѣль Питирима была достигнута: и народъ и раскольники видѣли, что расколотители торжественно признаютъ себя неправыми и неимѣющими возможности защитить свое собственное дѣло, народъ видѣлъ расколотителей въ самомъ жалкомъ положеніи, могъ видѣть на чьей сторонѣ истина, кто правъ и кто виноватъ. Но и послѣ прочитаннаго доношенія Питиримъ не хотѣлъ оставить въ покоѣ расколотителей. Онъ вновь заставилъ ихъ отвѣчать: „извольте отвѣщати на всякій свой отвѣтъ подлинно“⁹⁹⁾. вмѣсто отвѣта „діаконъ вмѣстѣ со всѣми своими поклонились до земли, просяще и глаголюще съ прилежнымъ прошеніемъ, прости насъ и не истязуй насъ! Мы не можемъ ничесого иного отвѣщати, точію что въ доношеніи нашемъ написано, о семъ просимъ и пави поклонишася до земли“... Сколько не принуждалъ ихъ Питиримъ, они оставались безмолвными, кланялись и просили оставить въ покоѣ. Это было полное и совершенное посрамленіе раскольниковъ. Въ новыхъ требованіяхъ Питирима отчасти слышится насмѣшка, подобная насмѣшкѣ пророка Іліи надъ жрецами. „Извольте вы, кто можете, тотъ выступи и отвѣчай, а мы больше сего отвѣщати не можемъ, что у насъ написано въ просительномъ семъ нашемъ доношеніи“¹⁰⁰⁾, сказалъ Варсонофій, обращаясь къ своимъ единомышленникамъ. Но ученики были не умѣе своихъ учителей и руководителей: состязаться съ Питиримомъ никто не явился. Раскольники проиграли дѣло и низко пали въ глазахъ своихъ послѣдователей и православныхъ, присутствовавшихъ при размѣнѣ отвѣтовъ. Послѣ этого Питиримъ воскликнулъ, обращаясь къ народу: „православные христіане! слушайте вои, азъ вамъ сказую, надобно неотложно діакону съ товарищи о неправыхъ

⁹⁸⁾ Тамъ же, стр. 422—423.

⁹⁹⁾ Тамъ же, стр. 224.

¹⁰⁰⁾ Тамъ же, стр. 425.

своихъ отвѣтъхъ подробну отвѣщати, и они не отвѣщаютъ больше ничего, тоцію приносятъ вину свою доношеніемъ симъ, что они на вопросы мои право отвѣщати не могутъ, а что написали отвѣты, и миѣ вручили, и тіи отвѣты сами сказуютъ, что они неправы и полагаютъ ихъ не во что, якобы и не писали¹⁰¹⁾. Прочитали въ другой разъ доношеніе діаконовцевъ и вновь предложили имъ отвѣчать; но раскольники другихъ толковъ заступились за діакона съ товарищами и просили Питирима отпустить ихъ и больше не беспокоить; Питиримъ исполнилъ просьбу. Но отпустивши діаконовцевъ, Питиримъ обратился къ раскольникамъ другихъ согласій, старцамъ Павлину и Павлу, представителямъ Софонтіева согласія, къ Макарію и Авраамію—представителямъ Онофріева согласія и Макарію—представителю безпоповцевъ, чтобы они отвѣчали на вопросы, предложенные діаконовцамъ. Раскольникамъ Софонтіева согласія были даны вопросы отдѣльно, примѣнительно къ особенностямъ этого толка, еще въ 1715 году, съ тѣмъ чтобы они представили отвѣты на данные имъ вопросы¹⁰²⁾. Вслѣдствіе спора, возникшаго у керженскихъ раскольниковъ по поводу спорныхъ писемъ Аввакума, софонтіевцы отдѣлились отъ другихъ раскольническихъ толковъ и не входили ни въ какія дѣятельныя отношенія съ другими раскольническими толками. Съ послѣдователями Онофріева толка они не сходились вслѣдствіе еретическихъ писемъ Аввакума, которыхъ онофріевцы не хотѣли признать неправославными и отстаивали всѣми силами¹⁰³⁾; діаконовцевъ не любили за своеобразный обычай кажденія, введенный діакономъ Александромъ въ своемъ скиту, и другія незначительныя мелочи¹⁰⁴⁾. Основатель этого согласія Софонтій, соловецкій выходецъ, хотя принадлежалъ къ поповщинской сектѣ, но не имѣлъ никакого общенія съ Вѣткою подобно другимъ поповцамъ и вѣтковцами былъ признаваемъ ере-

¹⁰¹⁾ Описание нѣкоторыхъ раскольническихъ сочиненій Александра Б. ч. II стр. 162—167.

¹⁰²⁾ Раскольническія дѣла XVIII в. Еснова т. II, стр. 229 — 260. Описание нѣкоторыхъ раскольнич. сочиненій Александра Б. ч. II, стр. 166.

¹⁰³⁾ Описание нѣкоторыхъ раскольническихъ сочиненій Александра Б. ч. II, стр. 166.

¹⁰⁴⁾ Историческое извѣстіе о расколѣ пр. Андрея Іоаннова, стр. 233, 235—238.

тикомъ ¹⁰⁶⁾. Къ послѣдователямъ этого согласія Питиримъ отправилъ 130 своихъ вопросовъ, требуя на нихъ отвѣта. Софонтиевцы кажутся тоже при посредствѣ Денисова ¹⁰⁶⁾, составили отвѣты на предложенные имъ вопросы; но, неизвѣстно, были ли они поданы Питириму или нѣтъ. Отвѣты были писаны Питириму ¹⁰⁷⁾; можетъ быть они и были поданы; но Питиримъ оставилъ софонтиевцевъ въ покоѣ до общаго состязанія съ диаконовцами и раскольниками другихъ толковъ. Вопросы имъ были даны по содержанію тѣже самыя, что и диаконовцамъ, съ самыми ничтожными измѣненіями; потому-то Питиримъ и заставилъ ихъ отвѣчать на вопросы предложенныя диаконовцамъ. По приказанію Питирима прочитали 30 вопросовъ, на которые должны были отвѣчать расколоучители, но ни софонтиевцы, ни представители другихъ толковъ не могли отвѣчать на предложенные вопросы: они поклонились Питириму и просили его оставить ихъ въ покоѣ, неистязать „мы де противъ твоихъ вопросовъ отвѣщати не можемъ“ ¹⁰⁸⁾. Питиримъ исполнилъ ихъ просьбу, но счелъ необходимымъ исторически опровергнуть нѣкоторые пункты раскольническаго ученія. Онъ долго говорилъ предстоящимъ о древности троекратнаго агиагуса, привелъ основанія для этого между прочимъ изъ уважаемаго раскольниками столпаго собора и житія Евросина, раскрылъ еретическій характеръ этого житія, такъ какъ оно говоритъ о воплощеніи Духа Св., чего церковь никогда не принимала. Затѣмъ по поводу возраженія одного раскольника о триперстномъ знаменіи, объяснялъ предстоящимъ значеніе и истинный смыслъ триперстнаго знаменія. Оканчивая собесѣдованіе, Питиримъ обратился къ раскольникамъ съ такими словами: „Господа ради потщитеся вси разсматривать, дѣло ваме неправо и но спасенію ненадежно“. „И тако по многихъ полевныхъ и мирныхъ словесѣхъ пресвященный Питиримъ епископъ, подая всѣмъ ту предстоящимъ миръ и благословеніе, отъиде“ ¹⁰⁹⁾. Слѣдствія вопросовъ и отвѣтовъ и всенароднаго

¹⁰⁶⁾ Описаніе нѣкоторыхъ раскольническихъ сочиненій Александра Б. ч. II, стр. 169.

¹⁰⁷⁾ Тамъ же, стр. 166.

¹⁰⁸⁾ Древняя русская вышюенка ч. XV, стр. 420.

¹⁰⁹⁾ Тамъ же, стр. 631.

¹¹⁰⁾ Пращица духовная Питирима, листы безъ нумераціи.

размѣна вопросовъ были въ высшей степени благодѣтельны. Цѣль собранія, высказанная Питуримомъ въ своей рѣчи, рѣшится: кто правъ и кто виноватъ изъ двухъ сторонъ—была достигнута вполне; присутствовавшіе при размѣнѣ—и раскольники и православные—не сомнѣвались въ истинѣ православія и заблужденіи раскола. Расколу былъ нанесенъ рѣшительный и мѣткій ударъ; успѣхъ пропаганды раскольнической, по крайней мѣрѣ въ Нижегородской области, гдѣ все видѣли посяганіе и унижательные поклоны расколоучителей, положительно былъ невозможенъ. Сами раскольники должны были сознаться въ неправотѣ своего дѣла. На большую часть предложенныхъ Питуримомъ 130 вопросовъ раскольники, по собственному сознанію, рѣшительно не могли отвѣчать; а читая отвѣты Питурима на ихъ 240 вопросовъ (Пращизну), они не могли не видѣть неправоты своего дѣла, не могли не видѣть, что *дѣло изъ ко спасенію не мадежно*, какъ выражился Питуриръ. Послѣ этого оставаться въ расколѣ могли только тѣ, которые вступали въ раскольническое общество по своимъ расчетамъ, а не по религиознымъ цѣлямъ; лица же, серьезно искавшія истины, не имѣли болѣе никакого основанія упорствовать, удаляться церкви. 3-го декабря 1720 года Варсоноѣй писалъ Питуриму такое доношеніе: „быль я нижеприписавшійся въ расколѣхъ въ разныхъ толкахъ многіе годы, лѣтъ съ двадцать съ пять, а именно въ діаконскомъ епископіи, а св. Восточную и Великороссійскую церковь отъ лѣтъ московскаго патріарха Никона и до сего настоящаго 1720 г., вмѣнялъ были неправою, паче же падшею и отступльшею благочестивыми православными вѣры, и правыхъ догматъ и всѣхъ св. таинъ. И того ради, всѣхъ отъ помяннаго времени, духовнаго и мірскаго чина людей, при Восточной Великороссійской церкви, въ послушаніи пребывающихъ, разумѣхъ были неправославными, и все новоисправленные книги вмѣнялъ были раскольными ересями и расколами; того ради и во св. церковь никогда, на всякое молитвословіе не ходилъ и людей не ходилъ училъ, и на исповѣдкъ іереямъ церковнымъ не приходилъ, и св. таинъ тѣла и крови Христовы не причащался и прочихъ таинъ не принималъ (слѣдуетъ изложеніе раскольническаго отступленія и исторіи размѣна отвѣтовъ)... И я тѣ ваши отвѣты принявъ, по сіе ноября 28-е число читалъ и рассматривалъ по многія времена многажды, и,

читаю, уразумѣлъ, своего неправаго отрицанія въ нашихъ вопросахъ сущую неправду, а въ отвѣтахъ вашего преосвященства на наши неправо раскольническіе вопросы Божіею помощію, и вашими прирадрвіемъ, уразумѣлъ всеконечно сущую правду св. восточныя и великороссійскія церкви о православной вѣрѣ, и о догматахъ, и о всѣхъ таинствахъ, и о новоправденныхъ книгахъ, что вся тоя суть истинная правда отъ Христа и отъ св. апостоловъ тако преданная, и отъ соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ тако уставленная, и непремѣнно содержатся, ничто же прилагаемо, и отъемлемо, тако вѣрую, тако исповѣдую, тако приѣмлю всею моею душою со истинною любовью, и желаю же во всѣхъ сихъ пребывать непремѣнно, Божіею помощію до послѣдняго моего издыханія. Сего ради прошу вашего преосвященства, дабы я былъ принять въ соединеніе святыхъ восточныя и великороссійскія церкви“ ¹¹⁰). Послѣ этого публичнаго развѣна отвѣтовъ и всенароднаго посярамленія расколуучителей къ церкви обращалось раскольниковъ очень много. Нѣсколько дѣтъ спустя, Пятиримъ доносилъ св. Синоду, что обратившихся изъ раскола было 60,000 человекъ ¹¹¹).

Петръ I, работившійся объ искорененіи всякаго рода прудасудковъ въ Россіи, обращаетъ особенное вниманіе на Пятирима, занимавшагося обращеніемъ раскольниковъ, и, чтобы разширить кругъ его мисіонерской дѣятельности, при посвященіи его во епископа нижегородскаго приказалъ причислить къ нижегородской епархіи города—населенные раскольниками: Бодахну, Юрьевецъ-Поволодской и Галичь, принадлежавшіе до того времени къ области патріаршей. „Вѣдъмъ онымъ уѣздамъ, всего овященнаго и мірскаго чина людямъ въ духовныхъ дѣлахъ и въ рукоположеніи овященства быть послушными нижегородскому преосвященному Пятириму ¹¹²), предписывалось указомъ патріаршаго духовнаго приказа 1719 г. апрѣля 11. По тому же побужденію 1722 г. февраля 15 по указу Петра присоединены къ нижегородской епархіи еще — Ярополчь съ десятиною, Го-

¹¹⁰) Исторія нижегородской іерархіи, стр. 82.

¹¹¹) Тамъ же, стр. 79.

¹¹²) Тамъ же, стр. 80.

роховець, Арзамась и Вязниковская слобода съ ихъ уѣздами ¹¹⁵⁾.

Такихъ блестящихъ результатовъ Питиримъ конечно не могъ бы достигнуть въ такой сравнительно короткій срокъ, еслибы у него не было дѣятельныхъ помощниковъ. Питиримъ съ самаго начала своей миссіонерской дѣятельности позаботился выбрать и образовать себѣ помощниковъ, которые потомъ сдѣлались самостоятельными миссіонерами. Въ 1714 году ему уже дѣятельно помогали нѣкоторые священники ¹¹⁶⁾. Но главными помощниками въ дѣлѣ обращенія раскольниковъ были обученные имъ иноки, изъ которыхъ особенно замѣчательны: Аврамій, Неофитъ, Филаретъ, Андроникъ, Іосифъ Рѣшиловъ, Маварій, Пахомій и другіе.

Аврамій въ 1718 году по указу Петра былъ посланъ для обращенія раскольниковъ, жившихъ близъ польскихъ границъ ¹¹⁷⁾. Неофитъ сначала подвизался вмѣстѣ съ Питиримомъ, потомъ вызванъ былъ въ Св. Синодъ, для состязанія съ раскольниками, и Синодомъ отправленъ въ Поморье въ качествѣ миссіонера ¹¹⁸⁾. Андроникъ, сдѣлавшись игуменомъ Алексѣевского Утѣцкаго монастыря, дѣятельно подвизался противъ раскола. По призыву своего знаменитаго учителя онъ переходилъ изъ одного мѣста въ другое и вступалъ въ пренія съ раскольниками. Характеръ, полемическіе приемы, даже средства полемическія у него, сколько можно судить по его сочиненію, тѣ же что и у Пиритима. Онъ между прочимъ имѣлъ списокъ съ соборнаго дѣнія на еретика Мартина Мниха, которымъ такъ сильно поражалъ раскольниковъ Питиримъ. Въ 1719. году онъ въ обличеніе раскольниковъ написалъ сочиненіе— „о сложеніи перстовъ“ ¹¹⁹⁾. Это сочиненіе говоритъ самъ авторъ: „во истинное утвержденіе усумнившихся, и въ достовѣрнѣйшее вѣдѣніе желающимъ истины предлагаю о сложеніи первыхъ тріехъ перстовъ десныя руки на знаменіе честнаго и животворящаго креста отъ достовѣрныхъ свидѣтельствъ. Также и о двоеперстовомъ сложеніи, предложивъ отъ самаго

¹¹⁵⁾ Смотри вышеприведенное дохесеніе Питирима царскому величеству 1714 г.

¹¹⁶⁾ Исторія нижегородской іерархіи, стр. 50—51.

¹¹⁷⁾ Описаніе документовъ и дѣлъ архива Св. Синода т. I, № 403, стр. 473—475.

¹¹⁸⁾ Описаніе рукописей Румянц. музея № VII, стр. 10.

дѣла ихъ, и распрю между самими творцами и откуду вижде таковое двоеперстное сложеніе“¹¹⁷⁾. Въ этомъ сочиненіи есть между прочимъ замѣчательная ссылка на поученіе перваго митрополита русскаго Михаила, въ которомъ митрополитъ заповѣдуетъ предъ началомъ каждаго дѣла осѣнять себя крестнымъ знаменіемъ, и длѣ этого крестнаго знаменія слагать *три первые перста*¹¹⁸⁾. О дальнѣйшей дѣятельности Андроника и о результатѣ ея намъ ничего неизвѣстно. Филаретъ былъ едва ли не самымъ дѣятельнымъ помощникомъ, которымъ особенно дорожилъ Питиримъ. Когда въ 1721 г. Св. Синодъ потребовалъ отъ Питирима іеромонаха Филарета, съ тѣмъ, чтобы этотъ послѣдній постоянно присутствовалъ въ Синодѣ, велѣ диспуты съ присылаемыми въ Синодъ раскольниками то Питиримъ писалъ въ Синодъ, что Филаретъ положительно необходимъ на Керженцѣ. „Ежели оный іеромонахъ (Филаретъ) отъ тѣхъ раскольническихъ мѣстъ отлученъ будетъ, и въ тѣ мѣста иного къ тѣмъ раскольникамъ некого послать, — понеже они, при всякихъ тамошнихъ съ нимъ обхожденіяхъ, ему стали быть свѣдомы, а иные изъ тѣхъ повѣряютъ раскольническое свое сомнѣніе, также и о другихъ раскольникахъ ему открываютъ и въ томъ есть общая не малая польза не токмо ради обращенія, но и ради всякаго объ нихъ извѣстія“¹¹⁹⁾. Нужно полагать, что со времени возведенія Питирима въ санъ епископа, возлагавшаго на него много новыхъ обязанностей, миссіонерскою дѣятельностью болѣе занимался іеромонахъ Филаретъ по наставленію самого Питирима, такъ какъ самъ Питиримъ въ санѣ епископа уже не могъ всецѣло посвятить себя дѣлу раскола, какъ это было прежде. О Макаріѣ и Пахоміи упоминаетъ св. Димитрій въ Розыскѣ. Отъ каждаго миссіонера требуется, чтобы онъ былъ достаточно приготовленъ къ своему дѣлу, одушевленъ былъ истинною любовію къ спасенію ближнихъ; безъ этого миссіонерская дѣятельность не можетъ обѣщать успѣха. Питиримъ обладалъ всѣми этими качествами. Но всего этого недостаточно для успѣха миссіи. Еслибы Питиримъ или кто-либо другой съ его качествами былъ посланъ противъ Омельки Иванова, то навѣрное можно сказать,

¹¹⁷⁾ Тамъ же, стр. 11.

¹¹⁸⁾ Описаніе документовъ и дѣлъ архива Св. Синода № 403, стр. 472—473.

что миссія не принесла бы никакой пользы. Слѣдовательно успѣхъ миссіи возможенъ только въ средѣ тѣхъ раскольниковъ, которые дѣйствительно искали истины; къ тому же полный успѣхъ быть возможенъ только при дѣятельномъ содѣйствіи гражданской власти. Дѣятельность Питирима не имѣла особеннаго успѣха, доколѣ онъ не нашелъ себѣ дѣятельнаго помощника въ лицѣ Ржевскаго. Это потому, что и раскольники, стоявшіе на религиозной почвѣ, безъ побужденій болѣе или менѣе сильныхъ уклонялись отъ состязаній, отъ „разговоровъ о вѣрѣ“. Какъ только появлялся опытный миссіонеръ, они или уходили въ непроходимую глубь лѣсовъ или уходили совсѣмъ въ другія мѣста. Значить и опытный миссіонеръ могъ успѣшно дѣйствовать только подъ тѣмъ условіемъ если онъ во первыхъ — самъ пользовался особенными правами, и во вторыхъ — пользовался содѣйствіемъ гражданской власти.

М. Чистяковъ.

(Продолженіе будетъ).

РАЗМЫШЛЕНІЕ

ПО ВОПРОСУ О ДОПУЩЕНІИ ДѢТЕЙ ЕВРЕЙСКАГО ПЛЕМЕНИ ВЪ
НАШИ УЧЕБНЫЯ ЗАВЕДЕНІЯ.

Нѣкоторыя изъ мѣропріятій (мы разумѣемъ самыя выдающіяся), вносимыя въ область нашего народнаго образованія, такъ богаты самыми благотворными послѣдствіями, что никто изъ истинно—благомыслящихъ русскихъ людей не можетъ не питать самого глубокаго уваженія и самой сердечной признательности къ стоящимъ во главѣ народнаго просвѣщенія; и если мы, современники, еще неотрезвившіеся отъ разнаго рода броженія, чуждаго и нашей вѣрѣ, и нашей народности и даже вообще здраваго смысла, не умѣемъ достойно цѣнить этихъ заслугъ родной землѣ, то наши поколѣнія, на которыхъ отразится вліяніе этихъ мѣропріятій, оцѣнятъ ихъ во всей полнотѣ ихъ цѣнности, конечно если наше народное просвѣщеніе снова не поведутъ по какимъ-нибудь „распутіямъ и хапугамъ“, т.-е. не измѣнятъ нынѣ намѣченныхъ путей. Еслибы мы при настоящемъ случаѣ припомнимъ, что наше министерство народнаго просвѣщенія во первыхъ, употребляетъ всевозможныя мѣры соединить народную школу съ православною церковію, которою жилъ русскій народъ и безъ которой онъ жить не можетъ, и во вторыхъ, что оно стремится изъ молодаго поколѣнія, получающаго высшее образованіе и готовящагося стать во главѣ народной и государственной жизни, стремится сдѣлать людей знанія и труда, то

этихъ двухъ мѣропріятій достаточно, чтобы заслуги современнаго намъ министерства народнаго просвѣщенія назвать и признать истинно—неоцѣнимыми.

Въ позднѣйшее время министерство народнаго просвѣщенія сдѣлало распоряженіе, чтобы число молодыхъ людей или дѣтей еврейскаго племени, желающихъ поступить въ наши среднія и высшія учебныя заведенія, было ограничено извѣстнымъ процентомъ. Нельзя не признать, что это ограниченіе имѣетъ неоспоримо-разумныя основанія. Правда, подобнаго ограниченія нѣтъ въ другихъ государствахъ западной Европы, (которой, скажемъ къ слову, пора бы намъ и перестать подражать вездѣ и во всемъ); но не слѣдуетъ забывать, что тамъ, напр., въ самыхъ передовыхъ государствахъ, во Франціи, Англіи и Германіи, евреи считаются небольшими десятками тысячъ, а у насъ—милліонами. Естественно, что при такой многочисленности процентное содержаніе этого племени въ нашихъ учебныхъ заведеніяхъ постоянно можетъ возрастать, возрастало и въ нѣкоторыхъ изъ нихъ доходило чуть не до половины. Скажутъ, что евреи такіе же соотечественники, какъ и чистокровные русскіе люди. Но за исключеніемъ сравнительно ничтожнаго меньшинства (изъ истинно-образованныхъ) всѣ евреи въ душѣ враги христіанства и христіанъ, и не только не считаютъ въ грѣхъ, но ставятъ себѣ въ заслугу, въ законно-религіозную и нравственную обязанность, жить только для себя, хотя бы и съ явнымъ вредомъ для другаго племени. Это заявленіе общепризнанное и оно неопровержимо доказываетъ, что евреи не имѣютъ братской любви къ людямъ другаго племени ¹⁾. А если все это такъ, то можетъ ли еврейское племя, замкнутое въ самомъ себѣ, живущее своими собственными чаяніями, своею хотя и изорванною въ клочки исторіей, своимъ талмудомъ, идущимъ въ разрѣзъ Евангелію, пользоваться одними правами съ тѣмъ народомъ, который составляетъ родовое ядро и всѣ жизненныя силы государства и исповѣдуетъ своимъ Спасителемъ Христа, распятаго {беззакон-

¹⁾ И русскіе кабатчики могутъ быть названы пиявками, высасывающими кровь изъ русскаго народа; но кровожадность кабатчиковъ евреевъ, какъ извѣстно, вызвало со стороны правительство особая мѣры. *Дет.*

ными руками іудеевъ, доселѣ считающими, что отцы ихъ въ этомъ случаѣ не погрѣшили ²⁾).

У всякаго народа или во всякомъ государствѣ есть передовой слой, который и идетъ впереди народной массы, прокладывая ей пути и руководя ея. Этотъ передовой слой складывается изъ людей болѣе или менѣе образованныхъ и вообще по развитію своихъ духовныхъ силъ выше стоящихъ, чѣмъ народная масса. Но желательно ли, въ видахъ ли народно-государственной жизни, чтобы въ этомъ слой была болѣе или менѣе значительная примѣсь изъ племени, ничего не имѣющаго общаго съ господствующимъ народомъ, даже по вѣрѣ и убѣжденіямъ враждебнаго ему? Возражать: можетъ ли быть подобное явленіе, чтобы 4—5 мил. евреевъ стали впереди нѣсколькихъ десятковъ милліоновъ русскаго, напр., народа? Отвѣтимъ вопросомъ: печатное слово, финансы въ чьихъ рукахъ въ настоящее время на западѣ Европы и частію у насъ? А между тѣмъ евреи по сравненію съ народонаселеніемъ Европы составляютъ ничтожное меньшинство. Если на западѣ Европы, опередавшемъ насъ, русскаго, на всѣхъ путяхъ духовнаго и матеріальнаго развитія, евреи успѣли завладѣть такими двумя мощными силами; то конечно намъ, простецамъ и добрякамъ, какъ будто по почину монгольскаго ига притерпѣвшимъ къ разнымъ невздамъ жизни, привыкшимъ жить „спустя рукава“ и махающимъ на самые жизненные вопросы рукой, по своей халатности, и подавно надобно быть на сторожѣ своей вѣры, своей народности, своихъ священныхъ и жизненныхъ для насъ историческихъ преданій. Можетъ быть, мы русскіе люди, должны быть благодарны Провидѣнію, что западная наша окраина, кишавшая евреями и опутанная коварными сѣтями латинскаго іезуитизма, долгое время была отдѣлена отъ московскаго государства: это во первыхъ; а во вторыхъ, должны быть благодарны и нашимъ мудрымъ предкамъ, такъ крѣпко дорожившимъ цѣлостностію русской жизни и такъ ревниво охранявшимъ ее отъ разныхъ примѣсей. При другихъ усло-

²⁾ Живя на югѣ, мы не разъ вели бесѣду объ этомъ предметѣ съ евреями считающими себя образованными и дѣйствительно бывшими въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ. *Аст.*

віяхъ едва ли бы въ настоящее время евреи не стояли впереди русской народной и даже государственной жизни, и едва ли бы не забрали въ свои руки все дорогое для насъ, къ чему они такъ стремятся въ наши дни и въ чемъ успѣваютъ.

Не обинуясь скажемъ: дать еврейскому племени самый широкій, ничѣмъ не ограничиваемый просторъ во всѣхъ русскихъ учебныхъ заведеніяхъ—это значитъ готовить Россіи самое большое зло. Мы твердо помнить должны, что еврей и у насъ, повсюду, не пренебрегаютъ средствами, каковы бы они ни были, для достиженія своихъ цѣлей и въ этомъ случаѣ очищаютъ свою совѣсть ученіемъ талмуда. Но не такова совѣсть христіанина, которую пользуются евреи и которая даетъ имъ возможность опережать христіанъ во многихъ дѣлахъ или предпріятіяхъ.

Мы знаемъ одно возраженіе противъ насъ, именно: весь міръ признаетъ, что еврейское племя одно изъ самыхъ даровитыхъ, и потому если какому племени нужно широко отворять двери къ образованію, то этому племени, того—де требуютъ не только общечеловѣческія цѣли, но и самое ученіе Христа и вообще здравый смыслъ человѣка. Видите, въ подобныхъ случаяхъ сами евреи любятъ ссылаться на всеобъемлющую евангельскую любовь, на Отца небеснаго, котораго солнце сіяетъ, безъ разбора, на добрыхъ и злыхъ. Отвѣчаемъ на это повидимому небесильное возраженіе. Духи злобы поднебесной выше насъ стоятъ по своимъ дарованіямъ; но Евангеліе Христа заповѣдуетъ вести съ ними самую ожесточенную брань и недопускать ихъ господства надъ людьми. Если высшія дарованія направляются къ самымъ узкимъ цѣлямъ, а не къ общему благу; то естественно и притомъ согласно съ духомъ Евангелія желать, чтобы они глухли и даже совсѣмъ заглохли буйно растущіе среди его пшеницы плевелы. Нѣкогда даровитыя созданія Спасителемъ Христомъ были посланы въ стадо свиное, которое и потонуло съ ними въ озерѣ Генисаретскомъ.

Настъ добро отъяти хлѣбъ чадомъ и повреши псомъ: это слова Спасителя Христа. Но отворять двери въ учебныя заведенія еврейскому племени наравнѣ съ русскимъ, это то же, что у послѣдняго отнимать хлѣбъ. Наши учебныя заведенія, какъ и въ цѣломъ мірѣ, могутъ имѣть только опредѣленное количество

нтенцевъ и нѣтъ возможности расширить ихъ до безконечности. Слѣдовательно, предоставленіе мѣста въ данномъ заведеніи еврею есть отнятіе его у иривнаго русскаго, хотя бы и ниже еврея стоющаго по своимъ дарованіямъ или подготовкѣ. Для государственной жизни также необходимы и среднія дарованія. Совершенно справедливо сказалъ Спенсеръ: не гениями движется человечество, а посредственными силами. Что же — лишить евреевъ образованія? Нѣтъ, имѣется въ виду дать престоръ въ учебныхъ заведеніяхъ кровнымъ синамъ Россіи и братьямъ ихъ по Евангелію; а съ другой стороны дѣйствительно ограничить среди евреевъ образованіе, чтобы же дать имъ возможность стать во образъ передоваго сословія, которое естественно подорветъ все основы, на которыхъ создается и мукало русское царство. Здѣсь, какъ видно, преслѣдуются высшія государственно-народныя цѣли, предъ которыми и да молчать всякая тварь изъ еврейскаго рода; а мы, русскіе люди, должны нѣтъ во всю ширь благодарной груди: многая и премногая лѣта правящимъ слово истины въ нашемъ учебномъ дѣлѣ.

Но долго ли просуществовать рассматриваемое нами истинно мудрое и благотѣльное для Россіи распоряженіе министерства ароди аго просвѣщенія? не повторится ли нами то шатаніе ²⁾ и которое было присуще нашему учебному дѣлу или міру, начинающаго начальствующихъ и учащихся и кончающаго учащимися? Не найдеть ли пронырливое еврейское племя путей, чтобы, оставаясь въ душѣ тѣмъ, что оно есть, открыть для себя доступъ въ учебныя заведенія и среднія, и высшія, а за ними и во все области нашей народно-государственной жизни? Уже мы видимъ на ало этихъ путей, начало самое прискорбное и оскорбительное и для христіанской вѣры, и для православной русской народности.

²⁾ Воистину шатаніе было велие! Для примѣра достаточно указать на фабрикацію учебниковъ, не выдерживавшихъ самой снисходительной критики и одобряемыхъ для введенія въ учебныя заведенія. И эти учебники мѣнялись не только ежегодно, но иногда въ одинъ годъ по нѣскольку разъ. Какой подрывъ вѣры въ науку! какой поводъ къ шатанію дѣтскаго ума! А записываніе и составленіе лекцій гг. профессоромъ гимназій учениками даже 2 и 3 кл.? Неиздѣвательство ли это надъ юными силами и не открытое ли поле для шатанія учащихся и учащихся? Это, скажутъ, мелочи. *Et capillus habet suam umbram.* *Аст.*

Въ началѣ настоящаго учебнаго года евреи съ особенною силою устремились въ университетъ св. Владиміра. По силѣ состоявшагося распоряженія министерства народнаго просвѣщенія, имъ объявляютъ, что изъ нихъ можетъ быть принято только извѣстное число. Что же евреи дѣлаютъ? Принимаютъ христіанскую вѣру, и будто бы двери университета для нихъ отворяются.

Что гимназисты—евреи ради вступленія въ университетъ принимали (? какъ увидимъ ниже) христіанскую вѣру—это не подлежитъ сомнѣнію; намъ лично извѣстно, что нѣкоторые изъ нихъ являлись съ просьбою о крещеніи къ здѣшнимъ (московскимъ) священникамъ. Но что для этихъ новокрещенцевъ будто бы отворились двери нашихъ русскихъ университетовъ—въ этомъ мы крѣпко сомнѣваемся; ибо объ этомъ говорятъ только газеты, которыя, по словамъ покойнаго И. С. Аксакова, изогались. Можетъ быть, и сдѣланы на этотъ разъ исключенія, но особо выдающимся причинамъ. Но лица мѣняются, мѣняются съ ними и убѣжденія; не всегда будетъ стоять на стражѣ народнаго просвѣщенія и русской православной народности такой мужъ высокой правды, неподкупной честности ⁴⁾ и мужественной стойкости, какъ въ наши дни. А потому мы долгомъ для себя считаемъ высказаться по этому дѣлу для будущаго времени, ради здраваго смысла, или, какъ теперь обычно выражаются, ради принципа.

Первѣе всего. Не будетъ ли въ этомъ дѣлѣ явнаго нарушенія высочайше утвержденныхъ уставовъ для нашихъ среднихъ и высшихъ учебныхъ заведеній? Будетъ, и притомъ неоспоримое. Аттестатъ зрѣлости, съ которымъ питомцы нашихъ среднихъ учебныхъ заведеній—духовныхъ и свѣтскихъ имѣютъ право на поступле-

⁴⁾ Слова «неподкупной честности» мы включили сюда не безъ основанія. Кому не извѣстно, что въ просвѣщеннѣйшихъ государствахъ Стараго Свѣта и Новаго уже практикуется подкупъ высокопоставленныхъ лицъ. Дай Богъ, чтобы это зло миновало насъ. Но нравственное зло заразительно! Въ какомъ ходу у насъ банкротство! И всему виной православные иерей? Почему они не указали Рыкову и подобнымъ ему на VIІІ заповѣдь Господню? Мы нынѣ привыкли всякую злобу, для, особенно нравственную, относить на чью нибудь здоровую голову, а ближе всего на цюповскую. *Аст.*

ніе въ университетъ, дается только тѣмъ питомцамъ, которые по всѣмъ предметамъ—имѣютъ удовлетворительные отмѣтки; съ единицею, съ двойкою въ одномъ какомъ-нибудь предметѣ, даже при отличныхъ отмѣткахъ во всѣхъ прочихъ, аттестата зрѣлости не дается. На какомъ же основаніи евреи, только-что окрестившіеся, значить, непроходившіе Закона Божіа по гимназической программѣ и ознакомившіеся съ вѣрою во Христа Спасителя самымъ поверхностнымъ образомъ, на какую-нибудь единицу знаній, могутъ получить аттестатъ зрѣлости, открывающій доступъ въ университетъ? Выходитъ нѣчто странное: христіанскій юноша, т.-е. крестившійся іудей, вступаетъ въ университетъ по аттестату зрѣлости еврея. Развѣ высочайшая воля¹ выраженная въ учебныхъ уставахъ, не обявываетъ, чтобы крестившійся еврей получилъ аттестатъ зрѣлости питомца христіанина, тотъ, который ясно опредѣленъ въ уставахъ? Во всякомъ случаѣ слѣдуетъ дать срокъ окрестившимся евреямъ выполнить всю положенную для христіанъ-питомцевъ программу гимназическаго курса, и только тогда получать аттестатъ зрѣлости? Что можетъ вызывать поспѣшность принимать евреевъ въ высшее учебное заведеніе, какъ христіанъ, при слабомъ понятіи о христіанской вѣрѣ? Развѣ не могутъ эти молодые люди поступить въ университетъ по прошествіи года, даже двухъ? Но идемъ далѣе.

Въ нашихъ университетахъ читаются высшіе отдѣлы богословской христіанской науки, къ слушанію которыхъ и готовятся питомцы въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ. Спрашивается, какъ же новокрещенцы евреи, даже понятія не имѣющіе о яройданномъ по Закону Божію ихъ товарищами—христіанами, будутъ слушать то, къ чему они не подготовлены? Или можно обойтись молодому человѣку, кончившему курсъ въ высшемъ учебномъ заведеніи, безъ высшихъ, болѣе или менѣе основательныхъ знаній своей вѣры? Въ такомъ случаѣ напрасно и вводить эти знанія въ программу университетскаго курса. Или знанія вѣры и церкви Христовой сами по себѣ такіа знанія, на которыя не стоитъ обращать вниманія? Едва ли кто посмѣетъ сказать: да, если только не зараженъ полнѣйшимъ нигилизмомъ или родственнымъ ему позитивизмомъ. Итакъ и въ этомъ случаѣ если не совершится прямого нарушенія устава нашихъ уни-

верситетовъ; то неизбежно такое противорѣчіе духу его, что едва ли оно преодолимо. И намъ снова приходится повторить: нѣтъ никакой настоятельной нужды допускать молодыхъ людей до слуханія полного университетскаго курса, безъ предварительнаго испытанія ихъ по гимназической программѣ во всей полнотѣ ея. Не возникнетъ ли опасность: какъ бы новыя овцы Христова стада не оставили овчаго двора? Но суть ли то истинныя овцы? *Quod cito fit, cito perit* худая трава изъ поля вонъ.

Мы знаемъ, церковь Христова принимаетъ въ нѣдра свои и младенцевъ во Христвѣ, т.-е. съ самыми первыми основами христіанской вѣры; но можетъ ли она ограничиваться подобными начатками вѣры при принятіи въ лоно свое людей, достигшихъ известной степени образованія, юношей въ двадцати-лѣтнемъ возрастѣ? Здѣсь, т.-е. при такомъ образованіи и возрастѣ, мало становится одной дѣтской вѣры, но и умъ требуетъ убѣжденія въ столь высокихъ предметахъ, какъ предметы вѣры. Коротко, мы хотимъ сказать, что нельзя въ этомъ отношеніи молодыхъ людей-иноувѣрцевъ, кончившихъ курсъ въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ, при принятіи ихъ въ члены Христовой церкви, ставить подъ одинъ уровень съ алеутами, тунгусами, лопарями и т. п. И это особенно слѣдуетъ имѣть въ виду при современномъ направленіи и пылкости умовъ человѣческихъ, стремящихся стать впереди другихъ и имѣющихъ задачей распространить вѣру только въ то, что доступно нашимъ высшимъ чувствамъ. Имѣя предъ собою такую задачу, эти умы хотятъ испровергнуть христіанство или, по выраженію одного изъ просвѣщеннѣйшихъ богослово-философовъ нашего времени, архіепископа Никанора, убить его. „Кто, говоритъ этотъ глубокой мыслитель-вѣдѣ, отрицаетъ поразительнѣйшій фактъ чудеса, а съ нимъ и все христіанство? Не простые сердцемъ люди, не эти миллионы слѣпыхъ въ дѣлѣ вѣры простецовъ, а ученые и ученѣйшіе мужи. Отрицаютъ не холодно, не безпристрастно; но какъ ожесточенные фарисеи временъ Христовыхъ, чтобы изгнать христіанство изъ общества человѣческаго, какъ вредное суевѣріе; чтобы расчитанно, шагъ за шагомъ, но вѣрно довести его до смерти и убить на землѣ, какъ фарисеи и саддукеи довели до смерти и убили самого Христа“.

Новокрещенымъ евреямъ университетъ дастъ высшее образованіе по разнымъ наукамъ; но естественно въ силу обычнаго хода дѣлъ, они выдутъ изъ этого заведенія съ самыми поверхностными свѣдѣніями по предметамъ вѣры, которая у младенцевъ во Христѣ становится удѣломъ одного престога сердца. Спрашивается: какими исковѣдніями Христовой вѣры, что какъ неотвѣтный долгъ, возлагается завѣтомъ Христа на каждого изъ его послѣдователей, и тѣмъ болѣе на образованнаго, явятся они въ обществѣ, въ христіанскомъ государствѣ? Не станутъ-ли они въ средѣ тѣхъ, которые, по выраженію архіепископа Нинивера, стараются изгнать христіанство изъ общества человѣческаго, какъ вредное суевѣріе? Исчезнутъ ли въ нихъ слѣды вѣры ихъ отцовъ, въ которой они воспитались? Порвутъ ли они связи съ своимъ племенемъ, которое, какъ извѣстно, преслѣдало самымъ грубѣйшимъ еднатизмомъ и жестоко преслѣдуетъ оставшихся иудейство? *) „Аще пережигиши сеіонляннхъ кожу свою, рысь неостроны своя, и вы можете благотворити научившему злу“ (Иерем. XIII, 23).

Родная, дорогая русская земля! Какъ счастлива ты была, когда съ такою бдительностію, съ такимъ самоотверженіемъ, съ такою любовію, мудрые наши предки оберегали первую твою святиню, первый щитъ и огражденіе твоего бытія—православную вѣру,—оберегали отъ вторженія даже инославныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій; а теперь сколько распространилось среди сыновъ твоихъ сочиненій, не христіанскихъ, но прямо безбожныхъ, убивающихъ все высокое и святое для человѣка, и какъ широко отворяются двери твоего православнаго овчаго двора, и какъ свободно входятъ въ него волки и въ овчей кожѣ, и въ прямо въ волчьей шкурѣ. Легко оказать, на нашихъ глазахъ чуть не отирьго проповѣдуется штунда, уже успѣвшая такъ широко раскинуть свои оѣти!...

Допустимъ, что нынѣ новокрещенцевъ-евреевъ принято въ университеты сто человѣкъ. Дорога проложена, и вотъ по ней устремляются другія сотни; а такъ какъ университетское обра-

*) Сколько на этотъ разъ и у насъ было самыхъ возмутительныхъ примѣровъ?
Лст.

званіе отрываетъ христіанамъ доступъ во вѣсь должности, быть на вѣсьхъ ступеняхъ общественной и государственной жизни; то мудрено ли, что чрезъ это мы будемъ плодить волковъ въ нашемъ православномъ стадѣ, — волковъ самыхъ опасныхъ даже по своему безразличному отношенію къ православной вѣрѣ? *Quia cavat lapidem, non vi, sed saepe cadendo.*

Но неужели мы не можемъ отъ новокрещенныхъ студентовъ университета ожидать истинныхъ христіанъ и притомъ православныхъ? Положительно можно сказать, что здѣсь самая плохая надежда. То прочно и глубоко заиадаетъ во все существо человека, что воспитывается съ молокомъ матери, что со всею теплою любви воспринимается и воспитывается въ ту пору, когда оныи души, и особливо сердце, бываютъ самыми впечатлительными. Мы видимъ, да и весь міръ подтверждаетъ то, что истинно-вѣрующіихъ христіанъ, людей благочестивой христіанской жизни, воспитываетъ главнымъ образомъ семья. Таковой, т.-е. христіанской семьи нѣтъ у новокрещенцевъ-студентовъ; а стало быть, для нихъ не существуетъ первой силы, возвращающей и укрѣпляющей вѣру во Христа, Спасителя міра. За симъ слѣдуетъ другая сила: искреннее убѣжденіе въ превосходствѣ христіанской вѣры предъ всѣми другими и частіе предъ іудейскою, — вѣры, которая одна можетъ назваться истинно-божественною. Посмотрѣть ли кто сказать, что молодые люди еврейскаго племени, только предъ вступленіемъ въ университетъ приняшіе христіанство, приняли вѣру во Христа по искреннему убѣжденію въ ея Божественности, въ неизмѣримомъ превосходствѣ ея предъ іудейскою, которую они, притомъ, всасывали съ молокомъ матери и въ которой прожили весь дѣтскій, отроческій и юношескій возрастъ? Искреннія, глубоко залегшія въ умъ и сердце убѣжденія даже въ обыденныхъ, житейскихъ дѣлахъ не мѣняются какъ грязная сорочка; а въ дѣлахъ вѣры, такъ тѣсно связанной и съ временной жизнью и съ вѣчностью (которая все-таки приходитъ въ голову и позитивисту и нигилисту), такого скороспѣлаго убѣжденія или перемѣны вѣры и подавно не можетъ быть, особливо въ юношескомъ возрастѣ, въ которомъ такъ избыточествуетъ пытливость и волнуется цѣлое море разнаго рода сомнѣній. Невольно представляется слѣдующая сцена, могущая

но неговоря, возбуждая и смехъ, и горе. Стоитъ молодой еврей предъ дверями высокаго святилища наукъ. Ему говорятъ, что онъ не можетъ войти сюда. Тотъ же еврей чрезъ нѣсколько дней или даже чрезъ годъ является съ свидѣтельствомъ о принятій христіанской вѣры,—и двери святилища наукъ для него открываются. Можно здѣсь предположить убѣжденіе? Глуменіе надъ вѣрою нашего Искупителя—да. И это глуменіе конечно должны будутъ раздѣлять и тѣ, которые открываютъ двери для такихъ глушительней университетей двери. Невольно приходитъ на память предательство Господа нашего Иисуса Христа ученикомъ его Иудею Искариотскимъ за 30 сребрешинокъ. Продается онъ такимъ учениками; но только цѣною „праведной крови“ ставится университетскій дипломъ, чрезъ который можно приобрести не какое-нибудь село студельничье для погребенія странныхъ, а обширныя владѣнія или занять высокій доходный постъ; заесть съ этимъ дипломомъ у насъ христіанину, хотя бы и мнимому, всюду открыты вѣстекъ двери. Правда, по силѣ обубавшаго насъ космополитизма, въ нашъ прародительскій дворъ „прелазать и отакуда“, т.-е. и не христіане, и безъ университетскихъ дипломовъ; но теперь не будемъ вести объ этомъ рѣчи. Кромѣ убѣжденія ума въ прерасходствѣ или Божественности вѣры во Христа, здѣсь, т.-е. отъ принимающаго эту вѣру, требуется полное участіе сердца, вѣра собственно этой способности души, и любовь къ вѣрѣ,—любовь самая полная, готовая на всѣ жертвы ради вѣры. Но можетъ ли вдругъ проникнуться исповѣдываемъ вѣры во Христа и согрѣться всею теплотою любви къ ней въ сердце, которое до двадцатилѣтняго возраста дышало если не ненавистью, то презрѣніемъ къ этой вѣрѣ? Сердце человеческое, какъ и всѣ наши способности и силы, воспитываются и воспитываясь, крѣпнуть, и если вдругъ мѣняются свое направленіе, то развѣ только при содѣйствіи сверхъестественной силы, что мы называемъ чудомъ. Жестокій гонитель Христа Савль только чудомъ могъ вдругъ преобразиться въ верховнаго апостола, въ великаго учителя языковъ, въ исповѣдника Христовой вѣры даже до мученической смерти. Но совершится ли такое чудо надъ „братіями его по крови“, жажущими университетскаго диплома? Подобный вопросъ и предлагать не стоитъ.

Доселѣ мы говорили, имѣя въ виду принятіе христіанства молодыми людьми еврейскаго племени, такъ-сказать въ предверіи университета, или непосредственно по окончаніи гимназическаго курса и при томъ, что мѣста въ университетѣ не хронически содержанію уже заняты. Но такъ какъ университетскій движеніе слишкомъ обольстительнѣе; съ имѣя, какъ сказано выше, много идти по всемъ путямъ общественной и государственной службы и восходить на высшія ступени служебной іерархіи; то не будутъ ли евреи запасаться свидѣтельствами о обращеніи въ вѣру Христову ранѣе окончанія гимназическаго курса, за 2—3 года? Какъ поступать въ подобныхъ случаяхъ, когда и истинность вѣрности будетъ, такъ-сказать, христіанскій, и не будетъ обойдена высочайшая воля, выраженная въ учебныхъ уставахъ, о чемъ было говорено выше? Вопросъ довольно сложный и мы не рѣшаемся входить въ разборъ его; но позволимъ сказать слѣдующее: по нашему мнѣнію въ подобныхъ случаяхъ не стоить обращать къ первымъ ступенямъ христіанства и самымъ опытнымъ судьямъ въ дѣлахъ вѣры, къ высшей православной іерархіи, которая, во «данной ей власти и дару» едва можетъ рѣшить вопросы, касающіеся вѣры и притомъ, по присутствующему ей знанію дѣлы и опытности, можетъ обращать свое вниманіе на такія стороны представившагося случая, которые лицамъ свѣтлаго званія могутъ казаться ничемъ не значащими.

Еще одно замѣчаніе, не лишнее своего рода значенія и притомъ едва ли не самаго существеннаго.

У насъ, въ Россіи, не рѣдко евреи принимаютъ христіанскую вѣру исключительно ради корыстныхъ видовъ^{*)}, и притомъ едва ли не болѣею частію по лютеранскому или реформатскому вѣроисповѣданію, которое, по сравненію съ православнымъ, они ради прикрытія своей лжи, считаютъ какою-то болѣе очищенною вѣрою. И дѣйствительно, она очищена отъ всего, что передали вѣрующимъ во Христа всѣ апостолы. Желательно бы

^{*)} Одинъ разбогатѣвшій еврей, во всеуслышаніе говорить: надобно было искрѣпиться (т. е. креститься); того требуютъ гемерфы. *Доп.*

знать: какое изъ этихъ вѣроученій, ради университетскаго аттестата, принимаютъ и будутъ принимать молодые люди еврейскаго племени, и будетъ ли обращено вниманіе на это дѣло тѣми лицами, которыя стоятъ при дверяхъ университета? Православная вѣра есть зиждительная сила для русскаго царства, почти отъ самаго основанія его до настоящаго сложенія. Она—духъ народа; его крѣпость и могущество. Она сплотила и сплачиваетъ въ одну родственную семью всѣ языки и племена, вошедшіе и входящіе въ великое тѣло русскаго государства. Эту могучую силу и объединеніе въ этой силѣ правительство наше, создавая русское царство, всегда имѣло въ виду, конечно не безъ исключеній въ ходѣ этого дѣла или процесса, — не безъ исключеній особливо подъ вліяніемъ обуявшаго насъ либерализма и безразличія (индиферентизма). Подъ этими исключеніями мы разумѣемъ равнодушіе къ польскому іезуитизму, явное покровительство магометанству и язычеству и т. д. Не не объ этомъ теперь рѣчь. Итакъ въ силу объединенія всѣхъ членовъ великой русской семьи подъ сѣнію православнаго креста, не желательно ли, не настоятъ ли въ томъ необходимость, чтобы учебное начальство не безразлично относилось къ новопрещенцамъ изъ еврейскаго племени при приѣмѣ ихъ въ русскіе университеты, или яснѣе — чтобы оно давало права на высшее образованіе исключительно принявшимъ православную вѣру?

Но не слишкомъ ли мы требовательны? Развѣ мало въ Россіи лютеранъ или протестантовъ настолько же русскихъ, какъ и коренные русскіе, т. е. готовыхъ положить „за Царя, за Русь святую“ свои головы, — и мало ихъ? Да, есть и было, и притомъ не мало; не говоря вообще, мы все таки едва ли не должны согласиться, что наши нѣмцы, какъ живущіе на отвѣро-западѣ Россіи, такъ и разбросанные по лицу ея, болѣе кѣмъ, чѣмъ русскіе. Конечно такого перерожденія и требовать нельзя, когда его не требовали и какъ будто только теперь начинаютъ требовать. Но не о нихъ наша рѣчь, а о новопрещенцахъ еврейскъ, желающихъ поступить въ университетъ или выйти на другіе пути жизни съ свидѣтельствами о принятіи ими протестантскаго или подобнаго ему вѣроисповѣданія. Первый здѣсь вопросъ: откуда берутся эти свидѣтельства? Доподлинно извѣстно, что въ Гер-

манія легко получить ложное свидѣтельство въ принятіи христіанской вѣры еврею, конечно отъ тѣхъ пасторовъ, которые находятся подъ вліяніемъ такъ-называемой „отрицательной критики“, т.-е. ученія отвергающаго Божественность Іисуса Христа и искушеніе Имъ рода человѣческаго,—пасторовъ можетъ-быть то же съ примѣсью еврейской крови. Но говорить и у насъ, въ православной Руси, подобный дипломъ еврею обходится не болѣе четвертной, т.-е. 25 рублей.

Скажутъ, да и говорятъ: что могутъ сдѣлать въ такой многочисленной православной семьѣ сотни, даже тысячи лицъ еврейскаго племени, присоединившихся къ протестантству, хотя бы на половину и по ложнымъ свидѣтельствамъ? Мы уже отчасти отвѣтили на этотъ вопросъ и припомнимъ: ученіе Пашкова и гр. Толстаго не составляютъ ли заразы для православныхъ овецъ? А штунда, возникшая повидимому изъ ничтожнаго соприсношенія русскихъ рабочихъ съ нѣмцами-штундистами, не распространяется на югъ Россіи среди православнаго населенія, и не пойдетъ еще дальше? Можно ли послѣ такихъ, такъ-сказать, осязательныхъ примѣровъ, не предположить, что лица, получившіе высшее образованіе, раздвоившіеся между іудействомъ и протестантствомъ, или принявшіе только личину исповѣдниковъ Христа, люди не имѣющіе ничего родственнаго съ русскою землею, не внесутъ въ вѣру православнаго русскаго народа еще нѣчто горшее штунды, духоборства, хлыстовщины и т. п? Во истину отъ евреевъ, которые ради университетскаго диплома принимаютъ православную вѣру не по убѣжденію въ ея Божественности (о чемъ мы говорили выше), или протестантство, находящееся подъ вліяніемъ отрицательной критики, а тѣмъ болѣе отъ евреевъ представляющихъ ложное свидѣтельство въ принятіи Христовой вѣры, можно ожидать самыхъ опасныхъ враговъ для первой народной русской твердыни—для православной церкви. Повторимъ для вѣчнаго памятованія, что университетскій дипломъ отъкрываетъ для этихъ христіанъ по имени всѣ пути и частной, и общественной, и государственной жизни: можно быть и начальникомъ учебнаго заведенія, и губернаторомъ, и предводителемъ дворянства и еще выше. Не забудемъ, что это племя одно изъ самыхъ хитрыхъ и враждебныхъ, проницательныхъ до мозговъ костей са-

ными крайними своекорыстными видами и не пренебрегает никакими средствами для достиженія своихъ цѣлей. Это голосъ цѣлаго міра. Исключенія и при томъ счастливыя рѣдки. Не забудемъ и слѣдующаго явленія въ природѣ: какъ ни малы черви, какъ ни слабы они, по своей организаціи и по своимъ силамъ; но они протачиваютъ самые мощные дубы,—и дубы засыхаютъ и рушатся.

Ив. Палимисестевъ.

5-го октября, 1887 года.

Москва.

НОВАЯ КНИГА О ПАПСТВѢ.

(О главенствѣ папы, или разности православныхъ и католиковъ въ ученіи о церкви. Протоіерея А. Лебедева, Сиб. 1887).

Еще въ бытность настоятелемъ православной церкви въ Прагѣ о. протоіерей А. Лебедевъ обратился къ специальному изученію разностей въ ученіи православной и римско-католической церкви. Въ то время занятія эти были для него до нѣкоторой степени обязательными; къ нимъ побуждали самыя обстоятельства. Поставленный лицомъ къ лицу съ католическимъ населеніемъ, почтенный представитель православія долженъ былъ выдерживать постоянные натиски католическихъ богослововъ, особенно тѣхъ изъ нихъ, которые принадлежали къ іезуитскому ордену. Они взяли за обычай подносить ему свои ученые издѣлія съ вѣроисповѣднымъ содержаніемъ конечно. Подобными подарками имѣлось въ виду ознакомить русскаго богослова съ высокимъ развитіемъ католической науки. И кромѣ того отцы іезуиты при личныхъ сношеніяхъ съ нимъ любили избирать темою своихъ бесѣдъ вопросы вѣроисповѣдные, всячески стараясь доказать превосходство католицизма предъ православіемъ. Все это имѣло характеръ вызова на полемику. Отецъ протоіерей не уклонился отъ него и за сдѣланные ему книжные подарки заплатилъ отцамъ іезуитамъ своими учеными работами. Первымъ туудомъ его было изслѣдованіе о непорочномъ зачатіи Пресв. Дѣвы. Затѣмъ вышло въ свѣтъ сочиненіе о культѣ сердца Іи-

сусова. Обѣ названныя книги, которыми авторъ приобрѣлъ себѣ почетную извѣстность въ нашей богословской литературѣ, задуманы и выполнены въ Прагѣ. Съ тѣхъ поръ служебное положеніе отца протоіеря измѣнилось. Изъ Праги онъ переведенъ въ С.-Петербургъ и тутъ возложены на него многосложныя и важныя обязанности. Несмотря на то отецъ протоіерей продолжаетъ свои изслѣдованія въ избранной области и не забываетъ своего давнишняго обѣщанія познакомить русскую публику съ системою католицизма. О томъ свидѣтельствуетъ новый трудъ его о папствѣ.

Изъ словъ самого автора видно, что сочиненіе о папѣ „писалось меньше года урывками отъ официальныхъ занятій, и больше ночью чѣмъ днемъ“ (стр. 368). Отецъ протоіерей улавываетъ на это затѣй, чтобы извиниться передъ читателями относительно нѣкоторой небрежности въ цитатахъ. Не принять во вниманіе этого указанія можетъ только придирчивая критика. И разумѣется всякій, кто знакомъ по опыту со всеми трудностями ученыхъ работъ, тотъ скорѣе подивится тому, что книга, написанная въ такой короткій срокъ и только урывками отъ другихъ обязательныхъ занятій, заключаетъ такъ мало недостатковъ и напротивъ изобилуетъ достоинствами весьма цѣнными и крупными, которыя заставляютъ отнести ее къ замѣчательнѣйшимъ произведеніямъ русской литературы о папствѣ.

Какъ центральный пунктъ въ системѣ католицизма, вопросъ о папствѣ давно разрабатывается и въ русской литературѣ, которая обладаетъ сочиненіями по этому предмету и оригинальными и переводными. Первое мѣсто между ними надо отнести книгѣ высокопреосвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго: „разборъ римскаго ученія о видимомъ главенствѣ“. Это есть трудъ, который занимаетъ выдающееся положеніе не только между богословскими произведеніями русской литературы, но могъ бы служить украшеніемъ всякой другой литературы—нѣмецкой, французской, англійской. Изъ самаго заглавія книги видно, что высокопреосвященный авторъ преслѣдовалъ цѣли чисто полемическія. Громаднѣйшая эрудиція, близкое знакомство съ постановкой вопроса и его аргументаціей въ католическомъ богословіи, самое тщательное изслѣдованіе первоисточниковъ и патристической литературы, цитатами изъ которой нять като-

лическіе авторы подтвердить свой догматъ полнѣйшій при этомъ научный объективизмъ, проявляющійся на каждой страницѣ въ благородствѣ и спокойствіи тона и стиля, дали автору возможность выполнить поставленную задачу блистательнѣйшимъ образомъ. Въ разсматриваемой книгѣ нельзя найти ни искаженій, ни натяжекъ, ни преувеличеній, ни другихъ какихъ-либо недостатковъ, которыми скомпрометтированъ полемическій методъ въ богословской наукѣ. Правильнѣе сказать, скомпрометтировали себя авторы, увлекшіеся полемическимъ задоромъ и подъ вліяніемъ вѣроисповѣдной исключительности обращавшіе богословскую науку въ арену *буйныхъ и неказанныхъ сязаній* (2 Тим. 2, 23). Напротивъ кто призванъ къ борьбѣ съ религіозными заблужденіями, тотъ долженъ и отсюда взять ее за образецъ поучиться полемическимъ приѣмамъ, чтобы вести дѣло обличенія и вразумленія, не отталкивая противниковъ логомахією и вѣсть съ тѣмъ не давая имъ пощады, когда они хотятъ прикрыть неправыя мнѣнія диалектическими изворотами или тенденціозными цитатами. Въ частности для изучающихъ папство книга высокопреосвященнаго Никанора важна по обилію свѣдѣній, по богатству фактическаго матеріала, по точности и вѣрности цитатъ, главнымъ же образомъ по основательности и твердости результатовъ и выводовъ, добытыхъ и установленныхъ авторомъ.

Отецъ протоіерей А. Лебедевъ начинаетъ свое изслѣдованіе характеристикою русскихъ сочиненій о папствѣ. Представленный здѣсь обзоръ отечественной литературы предмета не отличаются полнотою. Изъ русскихъ сочиненій о папствѣ относящихся къ послѣднимъ двумъ десятилѣтіямъ, не упомянуто тутъ ни объ одномъ, какъ будто у насъ даже и по поводу ватиканскаго собора, опредѣленіями котораго интересъ къ папству возбужденъ былъ всюду до высшей степени, никто не обмолвился ни однимъ словомъ. Объясняется это, впрочемъ, тѣмъ, что авторъ касаясь литературы предмета только затѣмъ, чтобы опредѣлить точнѣе свои методологическіе приемы и указать мѣсто своему труду среди другихъ отечественныхъ произведеній, посвященныхъ тому же предмету. Въ нашей духовной литературѣ имѣется, говоритъ онъ, довольно сочиненій по обличенію латинства, сочиненій весьма солидныхъ, дѣльныхъ и научно-документальныхъ... Какъ сочиненія полемическія, они по преимуществу отрицательнаго ха-

характера; говоря, какъ не должно мыслить латин. церковь, они недостаточно говорятъ о томъ, какъ слѣдуетъ ее мыслить, мало знакомятъ съ построениемъ ея системы въ цѣломъ, немного даютъ данныхъ для сужденія объ ея положительномъ содержаніи; а въ отношеніи къ папистамъ недостаточно затрогиваютъ ихъ съ живыхъ сторонъ, слабо касаются основныхъ, источныхъ началъ ихъ міровоззрѣнія и мало знакомятъ ихъ съ нашими представленіями о церкви. Латинскіе богословы, находя въ нашихъ обличительныхъ сочиненіяхъ только опроверженіе доказательствъ, на которыхъ строится ихъ система, а не опроверженіи самой системы, укоряютъ насъ въ нелогичности; имъ кажется, что эти самые авторы, которые опровергаютъ ихъ, заговорили бы иначе, еслибы стали на ихъ точку зрѣнія и пришли бы къ тѣмъ же самымъ выводамъ, къ каковымъ пришли и они, еслибы въ своемъ развитіи двинулись нѣсколько дальше. Имѣя все это въ виду, при составленіи предлагаемаго труда, я старался поставить полемику нѣсколько на иной путь; я занимаюсь разборомъ не столько доказательствъ, на которыхъ зиждется система папизма, сколько разборомъ самой системы; я не о томъ рассуждаю, что доказательства папизма слабы и неосновательны, а распрываю и утверждаю, что сама система невѣрна и содержитъ въ себѣ ложь и противорѣчіе, и что потому ее нельзя доказывать, а если латины доказываютъ, то доказательства ихъ не больше, какъ египція, доказательства мнимыя, дополняемыя воображеніемъ“ (предисл. стр. V—VI).

Такимъ образомъ авторъ остается вѣренъ себѣ. И въ прежнихъ его трудахъ намѣчались тѣ же задачи, практиковались тѣ же приемы. Уже отсюда можно заключить, что авторъ не только изучалъ свой предметъ, но что онъ намѣренъ обозрѣть его съ высоты современныхъ научныхъ требованій. Изучить и изслѣдовать ту или другую вѣроисповѣдную систему не значитъ еще разобрать нѣсколько частныхъ аргументовъ, подвергнуть критикѣ нѣсколько цитатъ, убѣдиться въ ихъ подлинности или неподлинности, уяснить смыслъ разсматриваемаго мѣста, взявъ его въ контекстъ и т. п. Задачи богословской науки, которая имѣетъ дѣло съ разными формами пониманія христіанства, должна состоять въ томъ, чтобы уловить самый духъ, раскрыть самую сущность каждаго исповѣданія. А это дѣло весьма труд-

нее и сложное. Трудностью и сложностью задачи только и можно объяснить, почему наука объ исповѣданіяхъ прогрессируетъ медленно. Прошло цѣлыхъ три вѣка, какъ она завоевала себѣ самостоятельное значеніе среди другихъ отраслей богословскаго вѣдѣнія. И однако важнѣйшіе и существеннѣйшіе вопросы вѣроисповѣдныхъ споровъ должны быть признаны далеко не разработанными. Вся суть заключается въ томъ, какъ подступать къ предмету, съ какой стороны подойти къ рѣшенію его. Сначала примѣненъ былъ къ изученію вѣроисповѣданій полемическій или обличительный методъ. Затѣмъ испробованы были методы пролическій и сравнительный. Съ конца прошлаго вѣка, возлагались большія надежды на тѣхъ авторовъ, которые посвящали свои изслѣдованія историческому изученію вѣроисповѣдныхъ системъ. Въ настоящее время ученые согласны, что наука объ исповѣданіяхъ не владѣетъ еще методомъ твердо установленнымъ и выработаннымъ. При всѣхъ своихъ недостаткахъ, впрочемъ болѣе кажущихся и во всякомъ случаѣ раздутыхъ и преувеличенныхъ, методъ полемическій практиковался чаще другихъ. Это и понятно. Откровеніе одно. Должна быть слѣдовательно и одна вѣроисповѣдная форма. Если же ихъ существуетъ нѣсколько, то истиннымъ должно быть только то которое въ полнотѣ и точности отражаетъ въ себѣ богооткровенную истину. Остальныя же вѣроисповѣдныя формы должны быть признаны продуктами односторонняго и неправильнаго положенія. Съ этой точки зрѣнія изслѣдованіе вѣроисповѣдныхъ системъ необходимо предполагаетъ критику и методъ полемики и обличенія является въ наукѣ неизбѣжнымъ. Но ограничиться однимъ этимъ методомъ нельзя. Критика и полемика, особенно взятая въ томъ видѣ, какъ практиковались онѣ раньше, отсюда еще не исчерпываютъ предмета. Поэтому всѣ первоклассныя авторы новѣйшаго времени, при изслѣдованіи догматическихъ разностей между христіанскими обществами на первый планъ выдвигаютъ вопросъ о методѣ, заранее опредѣляя для себя тотъ путь, который вѣрнѣе могъ бы привести ихъ къ цѣли. У насъ въ Россіи Кирѣевскій и Хомяковъ едва ли не первые внесли въ эту область новыя научныя приемы. Предоставляя другимъ подробный разборъ частныхъ аргументовъ, корифеи славянофильства берутъ особеннѣе вѣроисповѣдныхъ системъ въ ихъ

принципѣ, отыскиваютъ заключающійся въ нихъ внутренній смыслъ, подвергаютъ ихъ философской оцѣнкѣ. Въ свое время возрѣнія славянофиловъ обратили на себя вниманіе не только у насъ, въ Россіи, но даже и за границей. Вліяніе этихъ возрѣній чувствуется въ русской богословской наукѣ и до сихъ поръ. Жаль только, что оригинальныя и меткія замѣчанія славянофиловъ о западныхъ вѣроисповѣданныхъ отличаются общностью и ни Кирѣевскій, ни Хомяковъ не пытались оцѣнить съ своей точки зрѣнія системы католицизма или протестантизма въ ихъ цѣлостномъ составѣ. Но чего не сдѣлали славянофилы, то осуществлено пресвященнымъ Хрисанѣомъ въ его трудахъ о протестантизмѣ и религіяхъ древняго міра. О своемъ методѣ онъ самъ пишетъ: „у насъ есть не только монографія но и системы, въ которыхъ секты и ереси обличаются и опровергаются на основаніи Св. Писанія и преданія церкви, но въ этихъ сочиненіяхъ мы напрасно стали бы искать рѣшенія вопросовъ о томъ, что такое эти ереси сами въ себѣ, что лежитъ въ основѣ ихъ и даетъ имъ силу и живучесть, какой ихъ характеръ, какое они имѣютъ вліяніе на жизнь практическую и общественную и т. д. Нѣтъ сомнѣнія, что сопоставленіе неправыхъ ученій съ „образомъ здравыхъ словесъ“, завѣщанныхъ церкви—есть сильнѣйшее и самое рѣшительное осужденіе ихъ. Но съ другой стороны—и обращеніе вниманія на внутреннія силы, которыя движутъ извѣстнымъ ложнымъ возрѣніемъ и даютъ ему видъ цѣльности, на характеръ, съ какимъ оно является въ исторіи и т. п., не только не излишне для богословской науки, но и напротивъ совершенно необходимо для полнаго и всесторонняго обсужденія истины. Каждое вѣроученіе есть, или, по крайней мѣрѣ, хочетъ быть непременно цѣльнымъ, законченнымъ въ самомъ себѣ, создается не вдругъ, а постепенно, ищетъ наконецъ правданія въ жизни и т. д. Разъясненіе того, что и въ цѣломъ оно также ложно, какъ по частямъ—въ подробности, что противъ него говоритъ сама исторія его образованія и развитія, что оно отвергается самою жизнью и т. под., также весьма важно въ дѣлѣ приговора о немъ“ (Характеръ протестантизма. Предисловіе). Примѣняя къ дѣлу формулированныя здѣсь научныя приемы, покойный епископъ въ разсматриваемой имъ вѣроисповѣдной или религіозной системѣ отыскиваетъ прежде всего основное

начало. заѣмъ освѣщаетъ имъ всю систему, опредѣляя взаимную связь и зависимость между отдѣльными пунктами ея и отводя въ ней свое мѣсто для каждой частности. Въ параллель съ логическимъ развитіемъ системы у него идетъ изслѣдованіе и историческаго развитія ея, насколько это помогаетъ уразумѣнію ея внутренняго строя. Знаменитый богословъ русской церкви обнаруживаетъ при этомъ необычайную силу таланта и блестящихъ дарованій, громадѣйшую ученость, изумительный запасъ свѣдѣній и истинно мастерское умѣнье распорядиться ими, упорядочивать разрозненный матеріалъ, создавать изъ него величественныя и художественныя построенія. Но по характеристивъ въ большей или меньшей степени отличаются искусственностію и апіорностію. На нихъ такъ много потрачено творчества, что несомнѣнные пробѣлы разсматриваемыхъ системъ замаскировываются, рѣзкія противорѣчія сглаживаются. Въ результатъ же всѣ исповѣданія и религіи оказываются болѣе стройными и величавыми, чѣмъ каковы онѣ въ дѣйствительности. Такимъ образомъ обнаружилось, что и тѣ методологическіе приемы, которыми руководился такой великій ученый, какъ епископъ Хрисановъ, имѣютъ свои недостатки. Важнѣйшій изъ нихъ заключается въ томъ, что эти приемы даютъ слишкомъ много простора субъективизму и авторской дедукціи. А потому характеристики, подобныя изслѣдованіямъ епископа Хрисанова, неизбежно будутъ возбуждать споры. Труды такого рода безспорно даютъ толчекъ наукѣ, указывая ей новые пути, вводя въ оборотъ новыя идеи, ставя для изслѣдователей новыя задачи. Но больше этого сказать объ нихъ нельзя. Всякая характеристика въ сущности есть продуктъ высшаго обобщенія, слѣдовательно должна быть послѣднимъ словомъ науки. Но такое слово въ области изслѣдованія религіи и исповѣданій произнесено будетъ еще не скоро. Отецъ протоіерей А. Лебедевъ сходится съ епископомъ Хрисановомъ относительно существенныхъ задачъ и цѣлей. Детальная оцѣнка, подробный разборъ католической аргументаціи не входитъ въ его планъ. Авторъ предпочитаетъ имѣть дѣло съ самою системою, направляя свои усилія и сводя свои изысканія къ тому общему результату, что самыя основы католической системы ложны и противорѣчивы, а потому частныя пункты ея собственно и не могутъ быть доказываемы, что они могутъ по-

коются на аргументахъ только фиктивныхъ. Только путь для достиженія своей цѣли о. протоіерей избираетъ иной. Его методъ въ сущности есть методъ полемическій, но усовершенствованный. Отнюдь не пренебрегая испытанными и выдержавшими пробу приемами полемики, авторъ даетъ полемикѣ новую постановку въ томъ отношеніи, что характеризуетъ при этомъ самое мышленіе католиковъ, изобличая погрѣшительность въ сочиненіяхъ понятій и въ выводахъ и возводя при этомъ частныя понятія къ принципиальнымъ началамъ церковной жизни.

Самое изслѣдованіе о. протоіерея начинается указаніемъ на важное значеніе особенностей и разностей католическаго и православнаго ученія о церкви. Средоточный пунктъ этихъ разностей заключается въ вопросѣ о главенствѣ римскаго епископа въ церкви православной. Но „вопросомъ о главенствѣ папы не только опредѣляются особенности въ устройствѣ самой церкви, но и устанавливаются особыя отношенія върущихъ къ невидимой Главѣ ея, Христу Спасителю. Поэтому, если латинское главенство—ложь, то оно вноситъ ложь въ устройство церкви и въ самыя отношенія наши къ невидимой Главѣ ея. Если же, напротивъ, главенство есть истина, то отрицаніемъ этой спасительной истины православные сами затрудняютъ для себя дѣло спасенія во Христа“ (стр. 3). Чтобы опредѣлить самую сущность латинской доктрины въ ея отличіи отъ православныхъ вѣрованій, авторъ обращается къ сличенію и сравнительному сопоставленію того, что говорится по данному вопросу въ катихизисахъ и въ трактатахъ авторитетнѣйшихъ богослововъ православной и католической церкви. Это сличеніе занимаетъ около двухъ печатныхъ листовъ. Но тяжелый и кропотливый трудъ не пропадаетъ даромъ. Подробный анализъ катихизическаго и богословскаго ученія приводитъ къ тому важному результату, что авторъ съ необычайной точностію и опредѣленностію формулируетъ частныя пункты, на которые распадается общій вопросъ о главенствѣ.

Первый пунктъ имѣетъ предметомъ своимъ главенство Христово и главенство папы. Подробному обзору этого предмета посвящена 1 гл. въ книгѣ (стр. 37—57). Какъ основной тезисъ при изслѣдованіи этого пункта, авторъ выставляетъ мысль, что „главенство Христово не есть только отвлеченное умопредста-

вленіе о владычествѣ его надъ церковію, но живое внутреннее, основное начало церковной жизни, которое опредѣляетъ собою живыя отношенія членовъ церкви какъ къ главѣ ея, Христу, такъ и взаимно другъ къ другу“ (стр. 38). Принципіально противъ этой мысли богословы Рима не возражаютъ. Въ дѣйствительности же католицизмъ обращаетъ главенство Христово въ главенство папы, такъ что идея главенства Христова оказывается устраненною, излишнею, недѣйствительною“ (стр. 47). Развивая эти общія положенія, авторъ даетъ такую характеристику православныхъ и католическихъ возрѣній. По нашимъ вѣрованіямъ Христосъ Спаситель есть въ истинномъ и дѣйствительномъ смыслѣ Глава церкви. Въ сознаніи же католиковъ это представленіе подавляется идеей намѣстничества папы. „Папа есть намѣстникъ Христа, или, какъ выражаются сами папы, намѣстникъ Бога на землѣ (папа Иннокентій III). Это слово *намѣстникъ* понимается латинскою церковію, т.-е. самими папами, наукой и журналистикой, въ самомъ широкомъ и исключительномъ смыслѣ. Христосъ, покидая міръ, вмѣсто себя оставилъ ап. Петра *со всею полнотою своею власти*, а ап. Петръ, оставляя міръ въ свою очередь, передалъ эту полноту власти своимъ преемникамъ въ Римѣ, папамъ. Така преемственно продолжается на землѣ *намѣстничество Христово*, или же, по выраженію папъ, *намѣстничество Божіе*. Папа не служитъ только Божій, не домостроитель таинъ Божіихъ, какъ ап. Павелъ именовалъ себя и другихъ апостоловъ, но обладатель всей Христовой власти, продолжатель на землѣ дѣла Христова, какъ бы самъ Христосъ, видимый Спаситель“ (стр. 47). Такимъ образомъ взоры католика „обращены на папу, какъ на Христова намѣстника, имъ задержаны и на немъ остановлены. Папа замѣняетъ католика Христа, папа служитъ для него посредникомъ предъ Богомъ, папа общается и даетъ ему спасеніе“ (стр. 48). По православнымъ возрѣніямъ Христосъ невидимо присутствуетъ въ церкви, чтобы вѣрующіе зирали на него очами вѣры. Оставляя міръ и лишая своихъ послѣдователей видимаго своего соприсутствія, Господь въ то же время далъ обѣтованія пребыть съ нами до скончанія вѣка (Мѡ. 28. 20). Такимъ образомъ отъ насъ требуется вѣра. Но чтобы вѣра была спасительною, она должна вводить насъ во внутреннюю сообразность со Христомъ, мы должны воплотить въ себѣ образъ

Христа (стр. 39). Эта вѣра во Христа въ католицизмѣ замѣняется добродѣтелю специально латинскаго характера. Съ точки зрѣнія папскаго главенства необходимѣйшимъ и первѣйшимъ условіемъ спасенія становится не вѣра во Христа, а повиновеніе его намѣстнику въ Римѣ. Правда, и въ восточной церкви послушаніе цѣнится высоко, какъ одна изъ высшихъ добродѣтелей, но оно понимается какъ воспитательное средство, какъ лучшій и совершеннѣйшій путь къ искорененію въ челоуѣкѣ грѣховной воли, упрямства, своеправія и самомнѣнія,—и въ то же время, какъ превосходное средство къ насажденію и укорененію въ душѣ добрыхъ расположеній: смиренія, незлобія, самоотверженія и вообще всѣхъ добрыхъ навыковъ. Въ церкви же латинской послушаніе есть средство держать христіанина въ постоянной и безусловной зависимости отъ церковной власти. Въ этомъ легко убѣдиться изъ цитатъ, приводимыхъ о. протоіереемъ А. Лебедевымъ. Двѣ изъ нихъ особенно доказательны. „Церковь есть рабыня папы“, говоритъ Казано. По выраженію другаго паписта, „церковь стоитъ тѣмъ, что Спаситель далъ главу, которой всѣ члены ея въ нисходящемъ порядкѣ обязаны непосредственнымъ и посредственнымъ послушаніемъ. Слѣдовательно сверху внизъ только право, снизу вверхъ только обязанности. Такое послушаніе образуетъ единство и сохраняетъ порядокъ“ (стр. 50, 51). Этою добродѣтелю опредѣляются въ латинской церкви и взаимныя отношенія пастырей и пасомыхъ. Православные пастыри по идеѣ своего служенія должны приводить вѣрующихъ ко Христу, вводить ихъ чрезъ установленныя благодатныя средства въ живыя отношенія съ невидимымъ Главою церкви. Іерархи же римской церкви даютъ клятву „защищать, приумножать и распространять права, почести, преимущества и авторитетъ св. римской церкви, государя нашего папы и его преемниковъ“. Т.-е. важнѣйшій долгъ пастырства заключается въ томъ, чтобы вѣрующихъ приводить къ покорности папѣ (стр. 52). Что касается до самаго папы, то въ качествѣ намѣстника Христа, облеченнаго полною властью, основнымъ началомъ, опредѣляющимъ его отношенія и дѣятельность, должно быть сознание своихъ полномочій и вытекающее отсюда стремленіе къ господству. И исторія намъ свидѣтельствуетъ, что папы именно тогда и приближались къ идеалу своего служенія, когда собственное

них самосознаніе достигало наибольшей силы и полноты (стр. 53—55).

Уже изъ этого коротенькаго анализа легко усмотрѣть, какъ богата содержаніемъ та глава въ книгѣ о протоіерея, гдѣ сопоставляется православное и католическое ученіе о церковномъ главенствѣ. При томъ же не мелочи, не частности придаютъ сужденіямъ автора содержательность. Напротивъ, слѣдя своему методу, православный богословъ поражаетъ католическую доктрину въ самомъ ея принципѣ, обнаруживая несостоятельность ея всестороннимъ раскрытіемъ римскаго догмата и сопоставленіемъ его съ православнымъ ученіемъ. Необходимо прибавить къ этому, что характеризуя католическую доктрину, авторъ не увлекается диалектикою и дедуктивными соображеніями, а руководится авторитетными документами, которыя служатъ источниками подлиннаго ученія римской церкви.

Вторая глава разсматриваемой книги (стр. 57—94) посвящена изслѣдованію другаго частнаго пункта въ общемъ вопросѣ о главенствѣ папы, именно о непогрѣшимости церкви. Авторъ беретъ это ученіе во всей его широтѣ и слѣдитъ за католическою мыслию во всѣхъ ея извитіяхъ.

Прежде всего, что такое непогрѣшимость сама въ себя? Православныя воззрѣнія по этому вопросу сводятся къ тому, что „предметъ непогрѣшимости церкви составляютъ только истины Божественнаго откровенія... Ученіемъ о непогрѣшимости церкви отнюдь не приписывается ей того, будто она получаетъ какія-либо новыя откровенія отъ Бога, а утверждается только, что она во всей цѣлости и истинности соблюдаетъ прежнее, назначала завѣщанное ей откровеніе, и значить отнюдь не приписывается ей дара богодуховенности, которымъ обладали св. апостолы, а приписывается только соприсутствіе Св. Духа, предохраняющее отъ заблужденій“ (Слова блаженной памяти митрополита Макарія). Въ католицизмѣ же предметъ непогрѣшимости не ограничивается только „точнымъ выраженіемъ положительнаго и церковію уже содержаемаго ученія вѣры. Предметъ непогрѣшимости здѣсь понятъ, какъ церковное учительство. Церковное учительство, исходящее отъ главы церкви, вообще непогрѣшительно.—будетъ ли это изложеніе положительнаго ученія, или это будетъ какое добавленіе, въ видѣ эгзегеса, выводомъ

изъ откровенія, соображеній разума, или въ видѣ изслѣдованій церковно-археологическихъ и т. п.“ (стр. 63). На эту коренную разность между католицизмомъ и православіемъ прежде мало обращали вниманія. Между тѣмъ она имѣетъ въ системѣ католицизма громадное значеніе и авторъ прекрасно сдѣлалъ, что выдвинулъ ее. Католическій взглядъ тѣсно связанъ съ принятой у папистовъ теоріей развитія догматовъ и папъ нельзя болѣе приспособлять къ тому, чтобы оправдать всѣ тѣ римскіе догматы, которыхъ нѣтъ въ откровеніи, но которые будто бы выведены изъ него путемъ умозаключеній, правильнѣе сказать вымышлены, сочинены, придуманы латинскими богословами, а потому утверждены авторитетомъ папъ (стр. 64). Таковы догматы о чистилищѣ, сверхдолжныхъ заслугахъ, индульгенціяхъ, о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы, папской непогрѣшимости и т. п.

Далѣе идетъ у автора рѣчь о „храненіи церковію непогрѣшимости въ вѣрученіи“. Здѣсь опровергается собственно латинская мысль, что даръ непогрѣшимости оначилъ исключительно на папъ. Сжатое, но обстоятельное изложеніе православнаго ученія, что не папа, а сама церковь есть столпъ и утвержденіе истины, придаетъ большой интересъ этому отдѣлу въ книгѣ. Въ сопоставленіи съ православнымъ ученіемъ католическій догматъ о личной непогрѣшимости папъ является несостоятельнымъ и полнымъ невежествомъ. Съ особенною ясностію обнаруживается это изъ того, что въ римской догматикѣ „соприсутствіе Духа Божія связывается съ лицомъ папы чисто внѣшнимъ, такъ сказать насильственнымъ и механическимъ образомъ“ (стр. 73). Многочисленные случаи, изъ которыхъ всякій легко можетъ убѣдиться, что теорія папской непогрѣшимости стоитъ въ противорѣчій съ фактами исторіи, такъ какъ между папами были и еретики, побудили богослововъ Рима ограничить ученіе о папской непогрѣшимости въ такомъ смыслѣ, что папа изъять отъ заблужденій только тогда, когда онъ опредѣляетъ предметы вѣры и благочестія именно какъ папа, какъ глава церкви, какъ намѣстникъ Христовъ. Если же папа говоритъ и дѣйствуетъ просто, какъ обыкновенный смертный, какъ частный человѣкъ, то въ этихъ случаяхъ онъ подобно всѣмъ можетъ ошибаться и погрѣшнить. Отсюда возникъ чрезвычайно важный вопросъ о

признакахъ непогрѣшительныхъ папскихъ опредѣленій. На эту тему... писано довольно и въ ямоостранной литературѣ и въ русской. О. протоіерей не могъ однако обойти ее въ своей книгѣ. Иначе у него явился бы пробыль. Авторъ останавливается однако на самомъ важномъ и существенномъ. Устарѣвшихъ теорій, придуманныхъ съ цѣлію оправдать теорію папской непогрѣшимости, онъ не касается, за то имъ основательно доказана несостоятельность авторизованной ватиканскимъ декретомъ формулы, которая относитъ къ непогрѣшимымъ опредѣленіямъ только тѣ, которыя произнесены имъ *ex cathedra*. Сдѣланный авторомъ анализъ этой формулы и разъясненій ея богословами Рима приводитъ къ тому несомнѣнному убѣжденію, что она ничего не рѣшаетъ и никакихъ трудностей не устраняетъ (стр. 75—91).

Послѣднія замѣчанія автора въ этой главѣ касаются апостольской власти папы, какъ основы его непогрѣшимости. Говорятъ, что даръ непогрѣшимости перешелъ къ папамъ отъ ап. Петра. Но нелегко понять, какимъ образомъ отъ ап. Петра передается эта чрезвычайная прерогатива папамъ? Разнообразныя рѣшенія этого вопроса нельзя признать удовлетворительными. Откуда можно удостовѣриться, что послѣ восшествія на престолъ новоизбраннаго папы Петровы полномочія вмѣстѣ съ даромъ непогрѣшимости дѣйствительно передаются ему? Еслибы каждый папа заживо предъ своей смертію рукополагалъ себя преемника, тогда бы теорія папизма не вызывала возраженій. Но папы не передаютъ другъ другу полномочій; непрерывнаго и непосредственнаго преемства между ними нѣтъ. Папа есть избранныкъ коллегіи кардиналовъ. Откуда же и какимъ образомъ онъ получаетъ свои необычайныя апостольскія полномочія. Избиратели не могутъ сообщить папѣ того, чего сами не имѣютъ. Самый актъ избранія невозможно тоже мыслить средствомъ сообщенія папѣ особенныхъ даровъ и полномочій. Избраніе не таинство, а кромѣ таинствъ церковь не знаетъ другихъ средствъ низведенія благодатныхъ даровъ, безразлично—на мірянъ ли то, или на пастырей церкви. Если же такимъ образомъ передача полномочій Петровыхъ совершается внѣ существующихъ законовъ церковно-благодатной жизни; то ссылка ватиканскаго собора на Божественную помощь, уготованную папамъ въ лицѣ апостола

Петра, является ни на чемъ неоснованной и неубѣдительной (стр. 92—93).

Лучшимъ отдѣломъ въ книгѣ служить 3-я глава, гдѣ разсматривается разность католическихъ и православныхъ воззрѣній по вопросу о единствѣ церкви. Основою и кореннымъ условіемъ единства церкви въ католичествомъ представляется послушаніе и подчиненіе: „первою римско-католическая, доказывается въ латинскихъ катихизисахъ, едина со внѣ и внутри; ибо всѣ члены ея пребываютъ въ послушаніи у своихъ епископовъ, а епископы у папы“ (стр. 95). Покоющееся на этой основѣ единство заключается, по разсужденію богослововъ Рима, въ томъ, что истинная церковь должна представлять изъ себя монархію, объединенную къ лицѣ папы, какъ видимомъ центрѣ; безъ видимаго же центра, безъ видимой главы единства въ церкви быть не можетъ (стр. 98). Чтобы по достоинству оцѣнить нѣкоторое пониманіе церковнаго единства въ католицизмѣ, авторъ излагаетъ православное ученіе о единствѣ церкви. Изложеніе это не велико по своему объему. Но оно должно быть признано образцовымъ по ясности и силѣ языка, по твердости богословствующей мысли, по теплотѣ религіознаго чувства. Каждое слово, каждое положеніе здѣсь не только обдуманно и завѣшено, но и прочувствовано; это есть рѣчь одушевленная, согрѣтая религіознымъ убѣжденіемъ. „Единство церкви покоится на незыблемомъ камени—Христѣ, въ Немъ пребываетъ и въ Немъ осуществляется. Такое ученіе не выводится посредствомъ какихъ-либо соображеній разума, или умозаключеній, какъ это обычно дѣлается у папистовъ, но взято непосредственно изъ словъ Самого же Господа. Единство въ немъ вѣрующихъ составляло предметъ Его послѣдней молитвы, извѣстной подъ именемъ перво-священнической. Въ ней мы находимъ, что единство во Христѣ объемлетъ всѣхъ вѣрующихъ въ Него (Іоан. 17, 20); что основаніе этого единства покоится въ личномъ единеніи Бога Отца съ Сыномъ и Сына съ Отцомъ (Іоан. 17, 21); что посредникомъ въ этомъ единствѣ пребываетъ Отецъ Самъ: *Азъ съ нимаъ, и Ты во мнѣ, да будутъ совершены во едино* (17, 23); и что спасительнымъ послѣдствіемъ этого единства во Христѣ будетъ то, что враждебный Христу міръ уразумѣетъ и повѣруетъ, что Сынъ Божій снисходитъ на землю по волю Отца Небеснаго и что Богъ

возлюбилъ человѣка тою же любовію, какою возлюбилъ Сына Своего (17, 21—23). Подобнымъ образомъ и апостолы взирали на Христа, какъ на источникъ начала духа и жизни, какъ на основу единства, какъ Главу церкви, *изъ Котораго все тѣло, составляемое и совокупляемое посредствомъ различныхъ, взаимно скрѣпляющихся связей, при дѣйствіи въ свою мѣру каждого члена, получаетъ приращеніе для созиданія самого себя въ любви* (Евр. 4, 16). Это единство во Христѣ есть самое первое, самое главное, самое существенное въ церкви. Въ этомъ единствѣ нѣтъ спасенія. Оно есть общеніе вѣрующихъ съ Божественною жизнію, какъ общеніе вѣтви съ живію древа (Іоан. 15, 4, 6). Объединяясь во Христѣ, какъ въ своей невидимой Главѣ, всѣ вѣрующіе необходимо объединяются и между собою и составляютъ одинъ союзъ, одно общество, одну церковь. Чтобы не выпасть изъ этого духовнаго единства, они имѣютъ для этого одинъ символъ и вѣдѣтъ съ нимъ одно ученіе, одно богослуженіе и одну молитву, одни церковные каноны, одно и тоже іерархическое устройство. Такиимъ образомъ, символъ, богослуженіе и церковныя правила— вотъ та трехсоставная ограда, которою ограждается единая соборная, или вселенская святая апостольская церковь... Въ этой оградѣ, сколько бы она не расширилась, сколько бы не образовывалось отдѣльныхъ, независимыхъ, помѣстныхъ церквей, всѣ вѣрующіе чувствуютъ свое единство; ибо всѣ всегда пребываютъ въ общеніи молитвъ и таинствъ... Единство въ ученіи, единство въ богослуженіи, единство въ церковномъ законодательствѣ, что можетъ прибавить къ этому папизмъ? Если кому извѣстна сила духовныхъ связей между православными церквами, то это именно латинской церкви. Не потому ли католическая пропаганда съ такою силою и ревностію напустилась на беззащитныя Славянскія племена Балканскаго полуострова, чтобы сокрушить единство православной церкви?.. Единство церкви должно быть разсматриваемо и понимаемо не только какъ единство церкви земной, воинствующей, но въ совокупности съ церковію небесною, торжествующею, не только за извѣстное время своего существованія, но и въ послѣдовательности временъ, т.-е. какъ *единство историческое*. „Церковь, по ученію православнаго катихизиса, не ограничивается ни мѣстомъ, ни временемъ, ни народомъ“. Церковь едина всегда, за все время своего существованія, отъ вре-

мень своего основанія до нашихъ дней и будетъ една отъ нашихъ дней до конца міра. Какъ общество, оно живетъ по началамъ, положеннымъ въ основу ея; какъ живой организмъ, она развивается и растетъ, нисколько не измѣняя себѣ, но всегда оставаясь тождественною себѣ. Основаніемъ для храненія этого единства служитъ вѣра во Христа, какъ Главу церкви. Безъ подвиговъ личной вѣры единство церкви невозможно. Вѣрующіе только по силѣ вѣры приобщаются къ единству церкви и, отождествляясь въ ней, образуютъ по благодати Божіей единомудренное и единомышленное общество. Святая православная восточная церковь, по милости Божіей, сохраняя единство историческое, пребываетъ въ духовно-благодатномъ общеніи съ церковію торжествующею, небесною. Что она сохраняетъ это единство, или единство апостольскаго преданія, въ этомъ не могутъ пресловить и не могутъ опаривать и ея противники; ибо она сохраняетъ апостольское преданіе въ ученіи, молитвѣ и управленіи. Такъ она остается вѣрною апостольскому преданію, во первыхъ въ ученіи, ибо хранитъ неизмѣннымъ святой, безукоризненный и всеовершенный вселенскій символъ; остается вѣрною въ молитвенномъ чинѣ, ибо чрезъ неизмѣнно хранимыхъ литургій Василія Великаго, Іоанна Златоустаго и Григорія Двоеслова восходитъ къ чину апостольской литургіи св. Іакова брата Божія; остается вѣрною въ управленіи и церковномъ законодательствѣ, ибо правила соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ суть продолженіе и дальнѣйшее развитіе правилъ св. апостоловъ, которыми управлялась церковь отъ временъ апостольскихъ до временъ вселенскихъ соборовъ“ (стр. 100—104). Нѣтъ этого единства въ католичествѣ, что доказывается отсутствіемъ дѣйствительнаго и твердаго согласія между папистами особенно въ тѣхъ догматахъ, которыми латинское исповѣданіе отличается отъ восточнаго православнаго (стр. 106—109). Часто при исследованіи ученія вѣры и опредѣленія догматовъ практикуется въ католицизмѣ баллотировка; истина устанавливается большинствомъ голосовъ. Это ли можно назвать внутреннимъ единствомъ? Не заключается ли тутъ доказательство какъ разъ противоположнаго. „Баллотировка въ приложеніи къ опредѣленію истины есть чисто вишній приемъ и сама по себѣ предполагаетъ, съ одной стороны, существующее въ обществѣ несогласіе

сужденій о баллотированной истинѣ, а съ другой—или подчиненіе меньшинству большинству, или по крайней мѣрѣ надежду на невозможность сопротивленія со стороны первого послѣднему; баллотировкою опредѣляется группировка частныхъ мнѣній объ истинной истинѣ, но не самая истина. Поэтому при баллотировкѣ меньшинства, уступая большинству, какъ высшей силѣ, не обязывается измѣнять своихъ взглядовъ и убѣжденій, а при случаѣ можетъ даже, собравшись съ силами, заявить себя и низвергнуть большинство, какъ это нерѣдко и бываетъ въ порядкахъ мірской жизни. Что дѣло истины Христовой въ латинской церкви стоять именно такъ, это открылось особенно въ опредѣленіи двухъ новыхъ догматовъ“ (непорочнаго зачатія и ватиканскаго декрета) (стр. 110). Не имѣетъ католицизмъ и единства со вселенскою церковію. Такое историческое единство, единство преданія, нарушено въ немъ измѣненіемъ вселенскаго символа посредствомъ *filioque* и другими отступленіями римской церкви отъ церкви древне-вселенской въ ученіи, въ богослужебной практикѣ, въ церковномъ управленіи и законодательствѣ (стр. 111—113). Что дѣйствительно есть въ католицизмѣ, это единство церковнаго устройства, благодаря которому римская церковь представляетъ законченное, пирамидальное зданіе, абсолютную монархію, строго дисциплинированный организмъ. Шапою „держится и замыкается это единство; въ немъ объединяются миллионы людей, которые привязаны къ нему безусловнымъ послушаніемъ и фанатическою преданностію. Такое общество представляетъ внушительную силу, но эта сила—вышняя по отношенію ко Христу и вышняя по отношенію къ дѣлу спасенія. Это не сила спасительной вѣры во Христа, а сила безусловной преданности Его замѣстителю на землѣ“. Она, эта сила, не въ уподобленіи Христу, а въ покорности папѣ. Забота о вышнемъ дисциплинарномъ единствѣ сдѣлала изъ латинской церкви царство міра сего (стр. 117). Гдѣ правильнѣе понята идея церковнаго единства? Какое разумнѣе, католическое или православное, глубже, основательнѣе, цѣлостнѣе? Книга о протоіерея даетъ прекрасное разъясненіе этого фундаментальнаго вопроса.

Глава IV и послѣдняя, самая обширная и пространная въ разсматриваемой монографіи, трактуетъ о послѣдней разности между католицизмомъ и православіемъ въ ученіи о церкви

именно о смѣшеніи въ теоріи папизма догматическихъ опредѣленій священства съ каноническими. Авторъ сначала устанавливаетъ православную точку зрѣнія. Священство въ догматическомъ смыслѣ разсматривается какъ таинство, какъ органъ Христовой благодати, освящающей вѣрующихъ. Въ смыслѣ же каноническомъ священство есть церковно-юридическое учрежденіе, есть органъ управления и устройства внѣшняго порядка церковной жизни. Взятое въ омыслѣ догматическомъ, т.-е. разсматриваемое какъ таинство, священство имѣетъ три степени или чина: епископа, пресвитера и діакона. Каждой изъ сихъ степеней благодать священства дается въ одинаковой мѣрѣ, т.-е. епископы, какъ епископы, но благодати священства, совершенно равны между собою; нельзя сказать, чтобы одному епископу давалось больше благодати, другому меньше. Тоже должно сказать о пресвитерахъ и діаконахъ. Тѣ и другіе, каждый въ своемъ чинѣ, равны по благодати священства и если разнятся между собою, то развѣ естественными дарованіями, силою вѣры, ревностію и преуспѣваніемъ. Въ порядкѣ же церковнаго устройства и управления, священство, разсматриваемое съ канонической точки зрѣнія, т.-е. какъ учрежденіе церковно-юридическое и административное, допускаетъ различіе въ степени епископской епископовъ, архіепископовъ, митрополитовъ, экзарховъ, патріарховъ; въ степени пресвитерской—іереевъ, протоіереевъ, въ степени діаконской—діаконовъ и протодіаконовъ, причемъ каждому изъ сихъ званій усвоены извѣстные права и преимущества съ извѣстнымъ кругомъ обязанностей. Эти привилегіи сводятся къ тому, что протоіерей предсѣдательствуетъ въ собраніи іереевъ, митрополитъ въ собраніи епископовъ, патріархъ—въ собраніи митрополитовъ и епископовъ своего округа. Такимъ образомъ съ догматической точки зрѣнія степенямъ священства принадлежитъ благодатное равенство; въ каноническомъ же отношеніи разныя іерархическія званія отличаются между собою правами и преимуществами въ порядкѣ внѣшняго церковнаго устройства и управления. И кромѣ того священство въ догматическомъ смыслѣ, т.-е. въ смыслѣ таинства, положено въ основу церкви, какъ неизмѣнный законъ ея существованія, ибо безъ благодати священства, частіе безъ благодати епископскаго чина, какъ кореннаго и источника, церковь и существовать не

можетъ. Поэтому священство, съ подраздѣленіемъ на три степени, въ смыслѣ догматическомъ, какъ богоучрежденное установленіе, данное церкви однажды навсегда, не можетъ подлежать никакимъ измѣненіямъ и слѣдовательно не имѣетъ и никакой исторіи. Различіе же іерархическихъ званій и служеній въ смыслѣ каноническомъ возникло по нуждамъ времени и развилось на почвѣ церковныхъ обычаевъ, въ связи съ государственною жизнію и потому имѣетъ исторію и можетъ подлежать измѣненіямъ. Напримѣръ въ русской церкви во главѣ управленія стоялъ сначала митрополитъ, потомъ патріархъ, а затѣмъ патріаршее управленіе замѣнено синодальнымъ; но и это послѣднее не есть рѣшительное и неизмѣнное, оно также можетъ измѣниться и принять иной видъ, смотря по нуждамъ и обстоятельствамъ русской церкви. Это строгое различіе степеней священства въ догматическомъ смыслѣ и разныхъ іерархическихъ званій и служеній въ каноническомъ отношеніи въ католицизмѣ не соблюдается. Напротивъ степени священства въ догматическомъ смыслѣ и іерархическія званія въ каноническомъ смыслѣ здѣсь смѣшиваются и обезразличиваются. Поэтому авторитетные богословы Рима, катихизисы и даже соборы католической церкви насчитываютъ степеней священства обыкновенно столько же, сколько существуетъ іерархическихъ званій или служеній. Главная причина такого смѣшенія или повода къ тому заключается въ идеѣ папскаго главенства. Надо было выдѣлать папу изъ ряда его собраній—епископовъ, возвысить и превознести предъ ними. Для сего 1) паписты верховенство или главенство римскаго епископа рассматриваютъ не какъ церковно-юридическое учрежденіе, но какъ таинство, какъ духовно-благодатную степень священства, какъ единственный и исключительный органъ благодати для всего тѣла церкви; 2) стараются доказать, что главенство папы составляетъ учрежденіе, положенное въ самую основу церкви и на вѣки неизмѣнное, что оно установлено не путемъ каноническихъ опредѣленій на вселенскихъ соборахъ въ видѣ первенства или старѣйшинства, но прямо и непосредственно установлено самимъ основателемъ церкви Господомъ нашимъ Иисусомъ Христомъ и въ томъ именно видѣ, какъ понимаютъ его латинскіе богословы; 3) при томъ главенство папы исключаетъ будто бы всякое понятіе о благодатномъ ра-

венствѣ его съ епископами, ибо онъ есть единственный и исключительный органъ благодатныхъ даровъ для всей церкви (стр. 122—132).

Чтобы рѣшить какой-либо вопросъ, надо прежде всего позаботиться объ ясной и твердой постановкѣ. Отецъ протоіерей А. Лебедевъ сразу же уясняетъ самую сущность дѣла и даетъ твердую точку опоры для сужденія объ немъ, тогда приступаетъ къ разсмотрѣнію разностей между привославіемъ и католичествомъ относительно степеней священства и іерархическихъ званій въ догматическомъ и каноническомъ отношеніи, такую точную, такую опредѣленную и ясную постановку даетъ онъ вопросу. Но онъ не ограничивается постановкою вопроса и указаніемъ точки зрѣнія на него. Авторъ исчерпываетъ предметъ и подвергаетъ его изслѣдованію съ трехъ сторонъ. Въ 1-мъ отд. IV главы онъ представляетъ, въ связаномъ и послѣдовательномъ изложеніи, постепенное развитіе порядка внѣшняго іерархическаго устройства и управленія въ древней церкви. Всѣ епископы древней церкви были и считали себя равнымъ по благодати епископства. Но вслѣдствіе вліянія двухъ началъ, церковно-историческаго и гражданскаго, въ связи съ нуждами и обстоятельствами церковной жизни, а также въ зависимости отъ государственнаго устройства, каноническій порядокъ церковнаго управленія устанавливается такимъ образомъ, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ образуются центры церковнаго управленія и между епископами каждой области нѣкоторые облачаютъ правами старѣйшинства и первенства. Отсюда сначала митрополиты, потомъ патріархи. При этомъ между патріархами право первенства признано было за епископомъ Рима, какъ епископомъ города міродержавнаго (Стр. 133—164). Слѣдующій затѣмъ отдѣлъ IV главы заключаетъ въ себѣ изслѣдованіе о томъ, какъ папы подъ вліяніемъ древне-римскихъ началъ и традицій стали толковать первенство въ смыслѣ верховенства и главенства, какъ идея папства, понята въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, постепенно развивалась, какія средства употребляли и какую великую борьбу епископы Рима, чтобы навязать міру возвращеніе, будто папство есть богоучрежденный институтъ, составляющій въ церковномъ устройствѣ самую основу и служащій центральнымъ и единственнымъ пунктомъ, гдѣ сосредоточивается всякое право и

всякая власть и откуда на всю церковь изливаются всё видѣ благодатныхъ даровъ (стр. 165—193). Въ заключеніе авторъ обозрѣваетъ важнѣйшіе вымыслы и подлоги, совершенные на западѣ въ средніе вѣка въ интересахъ папской системы. Благодаря этимъ подлогамъ, западъ утратилъ ясное представленіе о различіи между системами священства въ догматическомъ смыслѣ и іерархическими знаніями и служеніями въ смыслѣ каноническомъ. Было забыто, что епископъ Рима по благодати священства есть епископъ равный другимъ епископамъ, стали именовать епископа *universalis*, полагая, что всё остальные епископы суть епископы папскаго престола милостію, отъ римскаго престола зависимые и подчиненные даже по самой благодати священства (стр. 193—219).

Этимъ авторъ могъ бы и кончить. Все, что входило въ планъ его сочиненія, имъ выполнено. Но въ то время, какъ трудился о. протоіерей надъ своимъ изслѣдованіемъ, заграницей вышло въ свѣтъ на рускомъ языкѣ сочиненіе неизвѣстнаго автора подъ заглавіемъ: *Исхожденіе Св. Духа и вселенское первосвященство*. Изданіе Сергѣя Асташкова. Фрейбургъ въ Бригавѣ 1886. Типографія Юліуса Блингорда въ Лейпцигѣ. Визѣтъ съ *fiioque* неизвѣстный писатель беретъ здѣсь подъ свою защиту и систему папизма. Книга написана съ цѣлію послужить великому дѣлу воссоединенія церкви. Какъ лучшее средство для этого избирается пропагандированіе папскихъ идей среди русскаго общества. Нѣсколько ранѣ этой книги, именно 1882 года, въ Римѣ напечатано сочиненіе: *De l'infalibilité par Julien Astromott, prêtre catholique russe* (о непогрѣшимости. Сочиненіе русскаго католическаго священника Юліана Астромова). Оба эти сочиненія, какъ выдающіяся среди апологій папизма за послѣднее время, притомъ же связанныя съ русскимъ именемъ или прямо рассчитанныя на русскихъ читателей, отецъ протоіерей счелъ необходимымъ подвергнуть критикѣ.

Составленный имъ разборъ этихъ двухъ сочиненій о главенствѣ папы и его непогрѣшимости составляетъ 1-е приложеніе къ труду самого отца протоіеря. Это приложеніе служитъ прекраснымъ дополненіемъ къ книгѣ. Тамъ изслѣдованіе касается основныхъ началъ папской системы. Здѣсь же разсматриваются частныя аргументы, которыми обставляетъ себя теорія папизма. Ни-

вашихъ новыкъ открытій при этомъ не дѣлается. Авторъ имѣетъ дѣло съ фактами и цитатами извѣстными, которыя встрѣчаются во всѣхъ серьезныхъ трактатахъ о папствѣ. Но пользуясь фактами и цитатами, хорошо обследованными и разъясненными, онъ весьма искусно ихъ группируетъ и, не утомляя читателя мелочами, рельефно выставляетъ существенное и важнѣйшее. При этомъ полемика автора очень много выигрываетъ отъ того, что частные аргументы рассматриваются имъ въ связи съ основными началами папизма. Относительно этой весьма похвальной особенности въ полемикѣ о. протоіерея имъ самимъ сдѣлано замѣчаніе, что при оцѣнкѣ разсматриваемыхъ имъ латинскихъ сочиненій онъ только прилагаетъ къ нимъ тѣ основныя начала, которыя раскрыты имъ въ его собственномъ трудѣ (стр. 228). Весьма сильное и цѣлостное впечатлѣніе полемика автора производитъ и потому еще, что, рассматривая выставляемые въ пользу папства аргументы по существу, онъ обращаетъ вниманіе и на формальную сторону дѣла, слѣдитъ за логикой папистовъ и изобличаетъ своихъ противниковъ всюду, гдѣ они прибѣгаютъ къ искусственнымъ или фальшивымъ приемамъ. Такъ анонимный авторъ книги, изданной С. Асташковымъ, увѣряетъ читателей, что „его толкованія основаны на непреложныхъ законахъ разума и логической послѣдовательности“. Изъ сдѣланнаго же о. протоіереемъ разбора этой книжки оказывается, что „авторъ ея нарушаетъ или игнорируетъ самыя основныя законы мышленія; во первыхъ, онъ обезразличиваетъ и отождествляетъ различныя понятія, изъ которыхъ каждое имѣетъ свое спеціальное содержаніе, и на этомъ отождествленіи строитъ все свое толкованіе, и во вторыхъ, въ заключенія вводитъ больше содержанія, чѣмъ сколько даютъ послышки, или, дѣйствіе мыслить больше причины“ (стр. 225). Эта общая характеристика основывается на цѣлой массѣ отдѣльныхъ примѣровъ. Изъ слѣдующаго образчика легко видѣть аргументацію папистовъ и логическую оцѣнку ея о. протоіереемъ А. Лебедевымъ. Разсматривая извѣстныя библейскія изреченія, въ которыхъ паписты видятъ оправданіе своей теоріи, анонимный апологетъ римскаго догмата пишетъ: „внимните въ первое изреченіе: „на Тебѣ(?) создамъ Я Мою церковь“, т.-е. на простой, немощной человѣческой личности, церковь вселенскую, единую, святую, непогрѣшимую, вѣрную!! Не теряется ли

невольно разумъ въ безпредѣльности, когда ставитъ себѣ вопросъ: каково же, наконецъ, должно быть основаніе такого *нестественнаго* зданія!... Но внимните во второе: „что бы ни связалъ на землѣ, будетъ связано на небесѣхъ“. Да гдѣ же предѣлы такой власти?!... Подождите въ третье, внимните въ четвертое: „утверждай братьевъ твоихъ;... паси агнцевъ... паси овецъ Мойихъ“. Что слово, то лучъ божественнаго всемогущества! Что слово, то проблескъ въ безконечность! Дары сыплются, такъ сказать, безъ мѣры и безъ счета! Первосвященникъ поставленъ Христомъ своимъ намѣстникомъ, *основнымъ камнемъ* Христовой церкви, ключаремъ небснаго царства, наставникомъ братьевъ своихъ, для утвержденія ихъ въ истинѣ и православіи вѣры, и, наконецъ, верховнымъ пастыремъ какъ агнцевъ, такъ и овецъ, т.-е. всего безъ исключенія словеснаго стада. Ищите, въ какомъ преимуществѣ найдете вы недостатокъ первосвященникъ? Какъ сама церковь, онъ безсмертенъ, и какъ она, непреходимъ. Съ ея судьбою во вѣки связана и судьба его. Ему дано питать агнцевъ и овецъ пищею всегда живительною, чуждою всякаго гнѣнія и отравы. Ему дано безошибочно отверзать небесныя врата дѣйствительно заслужившимъ войти въ нихъ. Короче, *ему дано продолжать на землѣ жизненную дѣятельность самого Христа*“. Отецъ протоіерей по поводу этой тирады продолжаетъ: „Нельзя не признать, что все это толкованіе составлено очень искусно и хитро. Авторъ является здѣсь не столько основательнымъ акадѣмикомъ и богословомъ, сколько искуснымъ ораторомъ, которому хорошо извѣстны всѣ ораторскіе приемы собственно латинскаго краснорѣчія. Онъ искусно вводитъ въ толкованіе Евангелія свою доктрину, важнымъ тономъ рѣчи, не допускающимъ ни малѣйшаго сомнѣнія и возраженія, подавляетъ мысль читателя, а восторгами при представленіи чрезвычайныхъ благодатныхъ даровъ, дарованныхъ апостолу Петру, овладѣваетъ читателемъ до того, что тотъ, поддавшись этимъ искусственнымъ приемамъ, начинаетъ вѣрить словамъ автора;—возвышеніе тона и постепенное восхожденіе отъ одной мысли къ другой сильнѣйшей, незамѣтно и мало-по-малу приводитъ читателя къ желанному для автора заключенію, что ап. Петръ есть основной камень церкви, что на немъ она создана и врата адовы не одолятъ ея, что ему дана власть вязать и рѣшить на землѣ и

пасти всю церковь Божию, короче, что *ап. Петру дано продолжать на землѣ жизненную дѣятельность Самого Христа*, что духовная власть *безпредѣльна*, сообщенные ему благодатные дары *божьими и неисчетны*“ (стр. 232—233). Въ другихъ мѣстахъ анонимный папистъ съ папосомъ доказываетъ, что если нельзя сомнѣваться относительно первенства Петрова въ лицѣ апостоловъ, то нельзя спорить и противъ абсолютнаго верховенства въ церкви епископовъ Рима, потому что первенство, главенство, единоначаліе, абсолютное верховенство, непогрѣшимость и неподеудность суть понятія тождественныя. „Отожествивъ такимъ образомъ, замѣчаетъ о. протоіерей, цѣлый кругъ понятій и сильнымъ тономъ рѣчи увѣривъ читателя въ несомнѣнности этого отождествленія, авторъ этимъ самымъ оставилъ за собою право вносить въ понятія свои представленія и выводить изъ нихъ желательныя заключенія. Рядъ положеній, въ которомъ сокращена авторомъ вся система папизма, представляетъ собою образчикъ такихъ неправильностей мышленія. Въ этихъ положеніяхъ мы видимъ, какъ изъ понятія *первенство* чрезъ постепенное въ восходящей степени внесеніе въ него новыхъ представленій складывается и выростаетъ цѣлая система папизма“ (стр. 225, 226).

Другое весьма обширное (стр. 291—354) приложение къ книгѣ озаглавлено: „Смыслъ исторіи папства по воззрѣніямъ одного изъ государей“. По своему содержанию это есть очеркъ папской исторіи, составленный по книгѣ: „*Mission actuelle des souverains par l'un d'eux. Paris. 1882*“. Очеркъ написанъ по указанію и подъ руководствомъ самого отца протоіерея, его дочерью Ев. Ал. Лебедевой. Прекрасный литературный языкъ и изложеніе сжатое, но вмѣстѣ съ тѣмъ живое, отличаютъ это приложение, и нельзя сомнѣваться, что оно будетъ прочтано съ величайшимъ интересомъ, особенно тѣми, кому недоступны многотомныя произведенія о папствѣ. Черезъ весь очеркъ проходитъ одна общая мысль, развитая ярко и послѣдовательно, что папство является возрожденіемъ языческаго Рима въ новой формѣ, а не есть порожденіе христіанства. Такимъ образомъ и это второе приложение стоитъ въ тѣсной органической связи съ самою книгою о. протоіерея А. Лебедева. II здѣсь дѣло идетъ о несостоятельности папства. Только аргументы для этого заимствуются изъ другой области: папство пзобличается своею исторіею.

Трудъ Ев. Ал. Лебедевой замѣчательнъ и знаменателенъ въ другомъ еще отношеніи. Тутъ мы видимъ доказательство и поучительный примѣръ того, какъ истинная преданность главы дома какому-либо благородному и возвышенному занятію можетъ дать направленіе дѣятельности и прочихъ членовъ семейства, какъ предметы сосредоточеннаго отцовскаго вниманія могутъ овладѣвать и дѣтьми.

Оканчивается книга „Повѣстію Симеона Суздальскаго объ осьмомъ (флорентійскомъ) соборѣ“. Этотъ разсказъ очевидца и участника пресловутаго собора помѣщенъ просто какъ любопытный документъ, который даетъ возможность судить о впечатлѣніи, какое произведено было въ древней Руси измѣною православію митрополита Исидора. вмѣстѣ съ тѣмъ повѣсть Симеона суздальскаго усиливаетъ и то впечатлѣніе, которое выносить читатель изъ монографіи отца протоіерея: святая Русь всегда чуждалась папизма.

По распоряженію высшей духовно-учебной власти, книга о. протоіерея А. Лебедева о папствѣ пріобрѣтена для всѣхъ семинарскихъ бібліотекъ на средства Св. Синода. Было бы желательно, чтобы учащееся духовное юношество отнеслось къ ней повнимательнѣе, чтобы среди духовныхъ воспитанниковъ она нашла себѣ побольше читателей. На молодыхъ богослововъ она должна имѣть несомнѣнно развивающее вліяніе. Но было бы очень жаль, еслибы кругъ обращенія разсматриваемаго труда ограничивался стѣнами духовно-учебныхъ заведеній и читателями въ большей или меньшей степени прикосновенными къ богословской наукѣ. Монографія о. протоіерея не такова, что объ ней должны знать только специалисты. По важности предмета и своимъ выдающимся достоинствамъ она заслуживаетъ полнѣйшаго вниманія всякаго образованнаго человѣка. Въ наше время, благодареніе Богу, въ обществѣ пробуждается живѣйшій интересъ къ вопросамъ религіознымъ. Въ частности къ вопросамъ вѣроисповѣднымъ теперь относятся далеко не съ такимъ равнодушіемъ, какъ прежде. Ватиканскій соборъ, папская непогрѣшимость, старокатолицизмъ, англиканская церковь: такія и подобныя темы нынѣ въ большомъ ходу. Притомъ же эти темы обсуждаются не съ одной только отвлеченной точки зрѣнія; часто занимаютъ ими въ виду будто бы уже открывшейся

перспективы соединенія церквей. Паписты, особенно отцы іезуиты, зорко слѣдятъ за этимъ настроеніемъ общества, соображая, нельзя ли выступить среди православнаго русскаго населенія съ пропагандою латинскихъ идей. Книги и брошюры представляются однимъ изъ самыхъ лучшихъ средствъ для такой пропаганды. Къ нему и прибѣгаютъ защитники латинства: то издадутъ гдѣ нибудь за границей апологію папства на русскомъ языкѣ, то какой-нибудь русскій католическій священникъ напишетъ сочиненіе на французскомъ или другомъ европейскомъ языкѣ. Православные богословы не могутъ оставаться праздыми зрителями этой литературной пропаганды. Фактъ распространенія въ Россіи апологій въ пользу папства и католицизма, прямо рассчитанныхъ на читателей, хотя и заинтересованныхъ въроисповѣдными вопросами, но недостаточно опытныхъ, налагаетъ на нашихъ ученыхъ важныя обязанности. Чтобы произведенія іезуитскаго пера не смущали у насъ умовъ, необходимо было „показать, какъ надо читать полемическія сочиненія латинянъ, направленные противъ насъ“. Въ намѣреніяхъ о. протоіерея А. Лебедева было удовлетворить этой насущной потребности (стр. 223).

Н. Бѣловъ.

Казань.

5 октября, 1887 года.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

ПАМЯТИ БЫВШАГО ПРОФЕССОРА А. Е. СВѢТЛИНА.

(Некрологъ).

Еще одна свѣжая могила, еще поглощена ею навѣки одна даровитая сила... Въ ночь на 3-е октября скончался послѣ тяжелой болѣзни бывшій профессоръ Спб. духовной академіи по кафедрѣ логики и психологіи *Александръ Емельяновичъ Свѣтлинъ*. Вѣсть о его кончинѣ найдетъ болѣзненный откликъ въ его многочисленныхъ ученикахъ и почитателяхъ, разсѣянныхъ по всему обширному пространству нашего отечества и она несомнѣнно усугубитъ ту удручающую скорбь, которая уже испытана была ими при вѣсти о томъ, что жестокій недугъ отнялъ высокодаровитаго профессора у нихъ общей матери—академіи и науки вообще. Академія уже раньше оплакала его духовную потерю и теперь съ усиленною скорбію повторяетъ этотъ плачъ при видѣ полнаго торжества надъ нимъ неумолимой смерти. Но и самой смерти не отнять и не погаситъ тѣхъ истинно свѣтлыхъ и сладостныхъ воспоминаній, съ которыми навѣки останется связана въ умопредставленіи всѣхъ знавшихъ скончавшагося профессора память о его высокоблагородной и высокодаровитой личности.

Сынъ священника рязанской епархіи, скончавшійся профессоръ уже съ юности обнаружилъ свои недожинныя дарованія. Отъ природы застѣчивый, до стыдливости скромный и самоуглубленный, онъ какъ нѣжный цвѣтокъ, скрывающійся отъ постороннихъ любопытныхъ глазъ, тайно вдыхалъ въ себя все лучшее и благороднѣйшее въ окружавшей его средѣ роднаго дома и рано развилъ въ себѣ способность внутренней аналитической работы. Въ рязанской духовной семинаріи, въ которую онъ поступилъ 13-ти лѣтнимъ мальчикомъ, онъ блистательно прошелъ по всѣмъ тремъ классамъ прежняго распредѣленія и какъ лучший студентъ избранъ былъ семинарскимъ начальствомъ для зачисленія въ новосоставлявшійся курсъ С.-Петербургской академіи, въ которую онъ и поступилъ въ 1861 году. Академія естественно дала даровитому юношѣ не только большій просторъ для умственного развитія, но и представила научный ма-

теріалъ, который будучи сроденъ по преобладанію въ немъ философскаго и умозрительнаго элемента съ богатою самоуглубленною натурою юнаго мыслителя, увлекалъ его до самозабвенія. Товарищи покойнаго живо помнятъ, какъ вѣчно молчаливый и какъ бы чуждый всякихъ окружающихъ интересовъ, Свѣтилинъ мгновенно оживлялся, когда затрогивался какой-либо серьезный философскій или психологическій вопросъ и съ блестящими внутреннимъ духовнымъ огнемъ глазами вступалъ въ оживленный споръ, чтобы по окончаніи его вновь погрузиться въ безмолвную бесѣду съ вѣчно окружавшими его томами сочиненій величайшихъ философовъ и мыслителей міра. Эта его философская наклонность нашла счастливую поддержку въ томъ обстоятельстве, что ему пришлось быть слушателемъ нашего знаменитаго философскаго мыслителя, покойнаго профессора В. Н. Карпова, лекціи и сочиненія котораго обильно сѣяли сѣмена философской мысли на богатую и воспримчивую натуру его ученика, несознательно готовящагося быть преемникомъ своего престоарѣлаго учителя.

По окончаніи академическаго курса (въ первомъ разрядѣ), покойный А. Е. опредѣленъ былъ преподавателемъ въ Смоленскую духовную семинарію — по предмету философскихъ наукъ. Хотя предметъ этотъ и приковывалъ молодого наставника къ мѣсту его назначенія, но для такой богатой природы тѣсно было въ глухой провинціальной семинаріи и онъ невольно стремился вырваться изъ нея на болѣе широкій просторъ умственной жизни. Въ 1867 году онъ возведенъ былъ на степень магистра и въ томъ же году перемѣщенъ былъ въ С.-Петербургскую духовную семинарію профессоромъ философскихъ наукъ. Переводомъ этимъ онъ обязанъ былъ высокопреосвященному Павлу, епископу Грузіи, который въ то время былъ ректоромъ Смоленской семинаріи и первый оцѣнилъ недожинныя дарованія покойнаго профессора. Будучи самъ переведенъ въ С.-Петербургскую семинарію ректоромъ, высокопреосвященный Павелъ, озабочиваясь поднятіемъ значительно разстроившейся тогда этой семинаріи, перемѣстилъ къ себѣ и А. Е. Свѣтилина, какъ даровитѣйшаго преподавателя. Отъ столичной семинаріи оставалось только одинъ шагъ до академіи и судьба не заставила долго ждать его. Не прошло и года, какъ академія лишилась своего знаменитаго философа, профессора Карпова, смерть котораго поистинѣ образовала въ составѣ академической корпораціи невосполнимую во всемъ ея объемѣ пустоту. Но скончавшійся философъ-профессоръ оставилъ по себѣ многочисленное философское поколѣніе учениковъ и самымъ даровитымъ изъ нихъ былъ А. Е. Свѣтилинъ, къ которому и обратилась академія для восполненія понесенной ею великой потери. Ученикъ принялъ

это предложеніе и, поступивъ въ академію бакалавромъ по классу опытной психологіи (въ 1868 году), всѣ свои силы на-прягъ для того, чтобы оказаться достойнымъ памяти своего славнаго учителя. И онъ блистательно осуществилъ это.

Прошло два-три года усмелныхъ академическихъ занятій, и имя Свѣтилина быстро приобрѣтало популярность между студентами. И это было неудивительно. Въ его лицѣ происходило полное преобразование психологіи, которая изъ прежнихъ сухихъ и схоластическихъ схемъ превращалась въ науку полную глубокой жизненности и неотразимаго, осязательнаго интереса. Это особенно нужно сказать о томъ времени, когда покойный профессоръ освободился отъ нѣмецкаго вліянія и перешелъ вполне на почву опытной психологіи, какъ она выработалась у знаменитыхъ англійскихъ психологовъ новѣйшаго времени. Нѣмецкое вліяніе продолжалось на него приблизительно до 1872 года, и составленный имъ въ 1871 году учебникъ логики въ значительной степени еще носитъ печать этого вліянія. Многіе отдѣлы учебника прямо составлены по нѣмецкому учебнику Линднера, но уже и въ немъ, въ тѣхъ отдѣлахъ, которые составляютъ самостоятельную работу покойнаго профессора, можно было сразу замѣтить совершавшійся переворотъ въ умозрѣніи его автора. Учебникъ этотъ, какъ извѣстно, удостоенъ былъ высшей Манагъевской премии въ 1,000 рублей, введенъ въ семинаріи и на немъ цѣлое поколѣніе училось мыслить, приучая свой умъ къ точнымъ и яснымъ формуламъ. Но кто сталъ бы судить о покойномъ профессорѣ только по его „Логикѣ“, тотъ оказался бы далеко отъ истиннаго представленія о характерѣ его научнаго и философскаго міросозерцанія. Для этого нужно было прослушать его великолѣпный академическій курсъ логики и психологіи. И всякій, слушавшій его, живо помнитъ, сколько животрепещущаго интереса вносилъ онъ въ эту область философскаго знанія и какъ умѣлъ придать изумительную ясность и простоту самымъ отвлеченнымъ предметамъ. Какъ логика, такъ и особенно психологія въ его рукахъ превращались въ науку интереснѣйшихъ опытовъ и наблюденій, которые часто проникнуты были остроумнѣйшимъ юморомъ, чрезвычайно оживлявшимъ аудиторію. Одною изъ особенностей преподаванія А. Е. было богатое иллюстрированіе тѣхъ или другихъ научныхъ положеній психологіи цитатами изъ поэтовъ, какъ тончайшихъ наблюдателей психической жизни. При этомъ замѣчательно, что самымъ любимымъ поэтомъ покойнаго психолога былъ величайшій знатокъ челоувческаго сердца, именно Шекспиръ. Цитаты изъ его различныхъ произведеній яркими феерверками освѣщали и безъ того интересныя лекціи покойнаго профессора. И до какой степени психологъ - мыслитель любилъ величайшаго

психолога-поэта, показывает тот замѣчательный фактъ, что покойный А. Е. почти всего Шекспира въ русскомъ переводѣ зналъ наизусть, и чтеніе и перечитываніе его было величайшимъ наслажденіемъ покойнаго профессора. Если къ этой характеристикѣ покойнаго Ал. Е.—ча какъ мыслителя и профессора прибавить, что онъ съ высокимъ философскимъ образованіемъ соединялъ глубокую и искреннюю христіанскую вѣру, отличался истинно христіанскимъ смиреніемъ и безконечно добрымъ сердцемъ, при всей скромности покойнаго живо отзывавшимся на все доброе, благородное и святое, то получится хотя и блѣдный, но точный образъ скончавшагося профессора.

И вотъ этого симпатичнѣйшаго мыслителя и человѣка теперь не стало. У науки и академіи онъ отнять былъ жестокииъ душевнымъ недугомъ еще въ 1883 году. Усиленные занятія и сильное потрясеніе вслѣдствіе смерти отца, оставившаго на попеченіе А. Е.—ча три непристроенныхъ сестры, разстроили здоровье профессора, причиняя страшныя головныя боли, а неправильное пользованіе холодными душами окончательно сломило его, повергнувъ въ неизлѣчимый душевный недугъ, отъ котораго онъ и скончался.

Погребеніе покойнаго съ печальною торжественностію совершилось 6 октября въ академической церкви послѣ Божественной заупокойной литургіи, совершенной преосвященнымъ ректоромъ академіи Антоніемъ, епископомъ Выборгскимъ, въ сослуженіи съ академическимъ духовенствомъ. Профессоръ протоіерей П. Ѳ. Николаевскій (товарищъ покойнаго по академіи) въ прочувствованной рѣчи теплыми чертами изобразилъ симпатичный образъ покойнаго, а доценты іеромонахъ Антоній и А. П. Высокопетровскій сдѣлали характеристику философскихъ воззрѣній его. Отпѣваніе совершилъ высокопреосвященный Павелъ, экзархъ Грузіи, нѣкогда покровитель покойнаго, въ сослуженіи съ преосвященнымъ ректоромъ академіи и массой академическаго и столичнаго духовенства, среди котораго былъ и протопресвитеръ І. Л. Янышевъ, бывшій ректоръ академіи, при которомъ и прошла почти вся академическая дѣятельность покойнаго профессора. Послѣ отпѣванія бранный прахъ покойнаго на рукахъ профессоровъ, учениковъ покойнаго и студентовъ отнесенъ былъ на новое Александро-Невское кладбище и похороненъ въ томъ мѣстѣ, гдѣ покоится прахъ уже нѣсколькихъ профессоровъ академіи и въ томъ числѣ профессора Карпова.—Миръ праху твоему, доблестный труженикъ и благороднѣйшій человѣкъ!...

А. Лопухинъ.

НИКИТА ПЕТРОВИЧЪ ГИЛЯРОВЪ-ПЛАТОНОВЪ.

(Некрологъ).

13-го октября въ Петербургѣ скончался редакторъ - издатель *Современныхъ Извѣстій* Никита Петровичъ Гиляровъ-Платоновъ, который по рожденію, воспитанію, служебной, общественной и публицистической дѣятельности своей принадлежалъ Москвѣ.

Родился покойный Никита Петровичъ въ 1824 году въ городѣ Коломенѣ, гдѣ отецъ его П. М. Никитскій былъ священникомъ приходской церкви во имя Св. Никиты мученика. Въ Коломну отецъ Петръ Никитскій переведенъ былъ изъ села Черкизова, Коломенскаго уѣзда, въ которомъ предки Никитскихъ и Гиляровыхъ по семейнымъ въ ихъ родѣ преданіямъ занимали священническія мѣста преемственно почти двѣсти лѣтъ. Фамилію Гиляровыхъ дѣти отца Петра Никитскаго получили по старшему его сыну Александру Петровичу, которому ректоръ Коломенскаго духовнаго училища перемѣнилъ по существовавшему тогда обычаю фамилію при вступленіи въ училище. Узнавъ отъ отца П. М. Никитскаго, когда онъ привезъ своего первенца Александра въ Коломенское духовное училище, что мальчикъ этотъ отличается *веселымъ* характеромъ, ректоръ училища переименовалъ его изъ Никитскаго въ Гилярова, отъ латинскаго слова *hilaris*—веселый. Слѣдующіе братья, въ томъ числѣ и Никита Петровичъ, получили фамилію по старшему брату Александру Петровичу, который по окончаніи курса былъ священникомъ Новодѣвичьяго Московскаго монастыря, а затѣмъ настоятелемъ при храмѣ св. князя Владиміра и скончался въ 1871 году.

Первоначальное образованіе Никита Петровичъ Гиляровъ получилъ въ Коломенскомъ духовномъ училищѣ и съ первыхъ же лѣтъ ученія выказалъ отличныя способности и усердіе въ занятіяхъ, первымъ ученикомъ окончилъ курсъ въ 1838 году въ духовномъ училищѣ и перешелъ въ Московскую духовную семинарію, гдѣ постоянно въ теченіе всего шестилѣтняго курса обращалъ на себя отличными успѣхами вниманіе начальства. Развитіемъ своимъ и учебными успѣхами покойный Никита Петровичъ въ значительной степеніи обязанъ былъ старшему брату своему А. П. Гилярову, у котораго онъ прожилъ все время пока учился въ семинаріи, болѣе же всего, какъ свидѣтельствовалъ самъ покойный въ своей автобіографіи *Изъ прожитаго*, обязанъ чтенію книгъ. Читалъ онъ въ школьные, училищныя и семинарскіе годы все что попадалось подъ руки, отъ *Гуака или Непреборимой вѣрности*, *Бовы Королевича*, *Ерусалана Лазаревича* до *Наказа императрицы Екатерины II* и существо-

вавшего тогда журнала *Библиотека для Чтенія*, съ кою онъ познакомился еще въ 1834 году, то-есть въ духовномъ училищѣ. Чтеніе безъ разбора въ годы впечатлительной юности сдѣлало молодого семинариста горячимъ, увлекающимся юношей, а А. П. Гиларовъ, старшій братъ, руководившій покойнымъ въ его семинарскіе годы и считавшійся хорошимъ стилистомъ и проповѣдникомъ, умѣряя его юношескіе порывы, направлялъ его на поле разсужденій въ сочиненіяхъ на заданныя темы и развивалъ въ немъ искусство діалектики. Къ тѣмъ же временамъ относится починъ въ изученіи Никитой Петровичемъ новыхъ языковъ. Новые языки сдѣлались ему знакомыми исключительно книжнымъ путемъ, самоучкой; англійскій языкъ онъ изучалъ уже въ годы редакторства. Начитанность, умѣніе хорошо говорить и прирожденная наклонность къ юмору рѣзко отличали покойнаго отъ сверстниковъ-товарищей и въ послѣднихъ философскихъ и богословскихъ классахъ семинаріи и въ Московской духовной академіи, куда онъ былъ посланъ въ 1844 году первымъ изъ числа пяти студентовъ Московской семинаріи. Въ годы студенчества въ академіи Н. П. Гиларовъ, состоявшій за отличные успѣхи какъ первый по курсу студентъ стипендіатомъ на стипендіи покойнаго митрополита Платона и потому получившій, при окончаніи курса на основаніи положенія объ этой стипендіи фамилію Гиларова-Платонова, былъ по отзыву товарищей душой и руководителемъ своихъ однокурсниковъ: гдѣ ни собирается, бывало, кучка студентовъ въ свободные часы, заранѣе можно сказать, что въ серединѣ ея ораторствуетъ Гиларовъ. Окончивъ въ 1848 году курсъ академіи со степенью магистра, Н. П. Гиларовъ-Платоновъ въ томъ же году опредѣленъ бакалавромъ (доцентомъ) по классу библейской герменевтики и ученія о вѣроисповѣданіяхъ, ересяхъ и расколахъ, а съ 1854 года ему поручено было преподаваніе въ миссіонерскомъ отдѣленіи академіи русской церковной археологіи и исторіи раскола въ Россіи. Небольшія недоразумѣнія съ покойнымъ митрополитомъ Филаретомъ вызвали то, что Н. П. Гиларовъ-Платоновъ долженъ былъ въ 1855 году оставить профессорскую службу при академіи, хотя и послѣ этого до самой своей кончины владыка Филаретъ оставался въ хорошихъ отношеніяхъ съ покойнымъ, котораго называлъ „землякомъ“. Еще въ годы профессорства Никита Петровичъ сдружился съ К. С. Аксаковымъ и А. С. Хомяковымъ и по выходѣ изъ академіи при ихъ участіи сблизился съ другими „славянофилами“ и примкнулъ къ числу сотрудниковъ *Русской Бесѣды*, гдѣ между прочимъ помѣщенъ его философскій трудъ *О рационалистическомъ движеніи философіи новѣйшихъ временъ*. Служебное положеніе Н. П. Гиларова-Платонова послѣ академіи нѣсколько разъ измѣнялось. Высочайшимъ приказомъ 23 мая

1856 года покойный былъ определенъ цензоромъ московскаго цензурнаго комитета, въ 1857 году ему разрѣшено было ѣхать за границу, причемъ министръ народнаго просвѣщенія поручилъ ему собрать точныя свѣдѣнія объ устройствѣ заграничныхъ училищъ еврейскихъ и особенно раввинскихъ, а также о литературной дѣятельности евреевъ. Въ 1858—59 г. онъ участвовалъ по порученію предсѣдателя организационной комиссіи по крестьянскому вопросу графа Ростовцева въ составленіи *Свода печатныхъ мнѣній по крестьянскому вопросу*. Въ 1862 году Гиляровъ-Платоновъ былъ назначенъ чиновникомъ особыхъ порученій V класса при министрѣ народнаго просвѣщенія и на него возложено было составленіе исторіи министерства народнаго просвѣщенія въ видѣ статей для журнала министерства; въ 1863 году былъ членомъ отъ министерства народнаго просвѣщенія въ комиссіи учрежденной въ министерствѣ внутреннихъ дѣлъ для пересмотра проекта закона о книгопечатаніи; въ томъ же году покойный былъ определенъ на должность управляющаго синодальной типографіей. По всеподданнѣйшему представленію оберъ-прокурора Святѣйшаго Синода объ отличіи усердной и полезной службѣ Никиты Петровича, ему всемилостивѣйше пожалована была въ 1865 году аренда по чину статскаго совѣтника, вмѣсто которой по распоряженію министерства государственныхъ имуществъ начато производство изъ государственнаго казначейства по восьмисотъ рублей въ теченіе двѣнадцати лѣтъ. Должность управляющаго московской синодальной типографіи онъ занималъ до 1867 года и горячо въ то время ратовалъ противъ отрѣзки отъ синодальнаго владѣнія на Никольской и дешевой продажи той части земли и зданія, гдѣ теперь находится *Славяньскій Базаръ*. Несогласіе покойнаго съ другими лицами въ этомъ и другихъ вопросахъ вызвали въ Н. П. Гиляровъ-Платоновъ желаніе оставить навсегда службу. Ему дано было разрѣшеніе издавать *Современныя Извѣстія*, которыя вышли впервые 1 декабря 1867 года въ видѣ маленькой газеты, болѣе чѣмъ вдвое меньше нынѣшняго ея размѣра. На публицистическомъ поприщѣ Н. П. Гиляровъ-Платоновъ проявилъ во всей силѣ свои способности и наклонности и двадцать лѣтъ велъ свое ежедневное изданіе, причемъ пять лѣтъ, съ 1878 по 1882 годъ, соредакторомъ его былъ Ѳ. А. Гиляровъ, нынѣ издающій газету *Вѣстникъ*. Съ 1882 года дѣятельность Н. П. Гилярова-Платонова не ослабла, но неосторожная довѣрчивость его въ людямъ окружившимъ его вызвала уменьшеніе средствъ и количества подписчиковъ газеты, тѣмъ болѣе что въ Москвѣ явилось нѣсколько новыхъ мелкихъ газетъ, пришедшихся болѣе по вкусу прежнимъ подписчикамъ *Современныхъ Извѣстій*. Затѣмъ очень неудачнымъ предпріятіемъ покойнаго было приобрѣтеніе писчебумажной фабрики въ руз-

скомъ уѣздѣ, которая поглотила много средствъ, а давала лишь убытки, и продана за долги. Н. П. Гиляровъ-Платоновъ въ 1883 году предпринялъ изданіе иллюстрированнаго журнала *Рядна*, который вскорѣ перешелъ къ одному изъ его сотрудниковъ и затѣмъ прекратился. Послѣ этого въ *Русскомъ Вѣстникѣ*, въ коемъ Н. П. Гиляровъ-Платоновъ въ началѣ шестидесятыхъ годовъ былъ постояннымъ сотрудникомъ, начался и затѣмъ окончился уже отдѣльнымъ изданіемъ замѣчательный трудъ покойнаго *Изъ Прожитаго*, въ коемъ проявился впервые беллетристическій талантъ Н. П. Гилярова-Платонова, даваго въ этой своей автобіографіи превосходную характеристику эпохи своей молодости.

Скончался Н. П. Гиляровъ-Платоновъ въ Петербургѣ въ гостинницѣ Бельвю отъ разрыва сердца. Въ день смерти 13 октября ему недужилось съ утра, былъ приглашенъ врачъ, но медицинская помощь оказалась безсильною съ недугомъ шестидесятитрехлѣтняго старика. Свидѣтелемъ послѣднихъ минутъ его жизни былъ только нумерной слуга: въ одиночествѣ скончался Никита Петровичъ...

Въ Петербургѣ и Москвѣ почитатели покойнаго собирались многократно помолиться объ упокоеніи души его. 16 октября въ церкви Воздвиженія на Воздвиженѣ, въ приходѣ коей жилъ покойный, совершена была архимандритомъ Аѳанасіемъ соборнѣ литургія и панихида, на которой присутствовали между другими представители почти отъ всѣхъ московскихъ редакцій. Храмъ былъ почти полонъ.

Останки Н. П. Гилярова-Платонова прибыли 18-го октября, въ 1 часъ дня, съ пассажирскимъ поѣздомъ и перенесены по желанію самого покойнаго въ Ново-Дѣвичій монастырь. Близъ него онъ жилъ въ юности у брата и здѣсь пожелалъ успокоиться на вѣки...

19 октября совершенно было погребеніе Никиты Петровича Гилярова-Платонова. Съ 9 часовъ утра Успенскій трапезный храмъ Новодѣвичьяго монастыря, въ которомъ вчера поставленъ былъ гробъ съ останками усопшаго, сталъ наполняться лицами разныхъ сословій и слоевъ московскаго общества, пожелавшими отдать послѣдній долгъ покойному—проводить его до могилы. Въ 10 часовъ утра началась Божественная литургія, которую совершали соборнѣ архимандритъ Златоустова монастыря, отецъ Аѳанасій, и 10 протоіереевъ и священниковъ, при пѣніи Чудовскаго хора пѣвчихъ подъ управленіемъ регента П. А. Сиворцова, безплатнымъ участіемъ хора пожелавшаго почтить память покойнаго. Во время литургіи въ храмъ прибыли: исполняющій обязанности генераль-губернатора начальникъ губерніи князь В. М. Голицынъ, оберъ-полицеймейстеръ Е. К. Юрковскій, прокуроръ московской судебной палаты Н. В. Муравьевъ, городской

голова Н. А. Алексѣевъ, предсѣдатель губернской земской управы Д. А. Наумовъ, управляющій синодальною типографіей А. Н. Шишковъ, товарищъ предсѣдателя окружнаго суда Е. Р. Ринкъ, редакторы и сотрудники московскихъ повременныхъ изданій, преподаватели различныхъ учебныхъ заведеній, типографы и много другихъ лицъ, вышедшихъ въ дѣловыхъ или служебныхъ отношеніяхъ съ почившимъ за время его 40-лѣтней служебно-общественной дѣятельности, бывшіе и настоящіе сотрудники *Современныхъ Извѣстій*, друзья и почитатели почившаго. Во время литургіи ко гробу возложены были вѣнки: отъ города Москвы (возложенъ городскимъ головой), отъ *Московскихъ Вѣдомостей* и *Русскаго Вѣстника*, еще отъ редакціи *Московскихъ Вѣдомостей*, отъ *Новаго Времени*, отъ *Русскаго Курьера*, отъ Д. Мансфельда и отъ Е. Кочетова.

Послѣ литургіи началась панихида, которую совершалъ высокопреосвященный Михаилъ, митрополитъ сербскій, въ сослуженіи члена московской синодальной конторы протопресвитера Н. А. Сергіевского, архимандритовъ Амфилохія и Афанасія и 16 протоіереевъ и священниковъ, въ числѣ коихъ были редакторы *Православнаго Обзорнія* и *Душеполезнаго Чтенія*. По окончаніи панихиды окруженный вѣнками гробъ въ сопровожденіи всего духовенства донесенъ былъ сотрудниками и родственниками почившаго при звонѣ колоколовъ до могилы, находящейся въ первомъ ряду, противъ св. воротъ монастыря, рядомъ съ могилой бывшаго директора московскихъ женскихъ гимназій Г. К. Виноградова и близъ могилъ С. М. Соловьева и М. П. Погодина. Совершена была литія, раздалась еще разъ *вѣчная память* и земля скрыла въ склепѣ останки почившаго. Надъ могилой, какъ только она была засыпана, былъ поставленъ чугунный крестъ „отъ сотрудниковъ и служащихъ *Современныхъ Извѣстій*“. Надъ незапыпанною еще могилой произнесены были рѣчи Е. В. Барсовымъ, Ѳ. Н. Плевако, С. Ѳ. Шарповымъ и Н. П. Аксаковымъ.

Изъ краткаго слова, произнесеннаго предъ панихидою у гроба Н. П. Гилярова-Платонова духовникомъ его, священникомъ Вознесенской, что на Серпуховской, церкви М. Малининымъ узнаемъ что незадолго до отъѣзда своего изъ Москвы въ Петербургъ покойный Никита Петровичъ, какъ бы предчувствуя свою недолгую жизнь, исповѣдался и приобщился Св. Таинъ въ Вознесенскомъ храмѣ. „Премудрый Всеблагій Промыслъ устроилъ такъ, что вложилъ ему искреннее и непреодолимое желаніе освятить себя великими таинствами и притомъ не въ такое время, когда христіане преимущественно приступаютъ къ воспріятію сихъ таинствъ, и тѣмъ даровалъ ему возможность перейти въ жизнь вѣчную очищеннымъ и освященнымъ. *Блаженіи мертви, умирающіе о Господь: ей, глаголетъ Духъ, да почіють отъ трудовъ своихъ!...*“

О Б Ъ Я В Л Е Н І Е.

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

ВЪ 1888 ГОДУ

БУДЕТЬ ИЗДАВАТЬСЯ НА ПРЕЖНИХЪ ОСНОВАНІЯХЪ.

Православное Обозрѣніе, учено-литературный журналъ богословской науки и философіи, особенно въ борьбѣ ихъ съ современнымъ невѣріемъ, церковной исторіи, критики и библиографіи, современной проповѣди, церковно-общественныхъ вопросовъ и извѣстій о текущихъ церковныхъ событіяхъ внутреннихъ и заграничныхъ, выходитъ **е ж е м ѣ с я ч н о** книжками въ 12 и болѣе печатныхъ листовъ.

Новымъ подписчикамъ на 1888 годъ будетъ данъ бесплатно **Указатель къ „Православному Обозрѣнію“ за 1871—1886 гг.**

Цѣна съ пересылкою **7 рублей**. Подписка принимается въ Москвѣ, у редактора журнала протоіерея при церкви Теодора Студита, у Никитскихъ воротъ, *П. Преображенскаго* и у всѣхъ извѣстныхъ книгопродавцевъ. Иногородные благоволятъ адресоваться исключительно такъ: въ редакцію **П р а в о с л а в н а г о** **О б о з р ѣ н і я** въ Москвѣ.

ВЪ РЕДАКЦИИ МОЖНО ПОЛУЧАТЬ:

Оставшіяся въ небольшомъ количествѣ экземпляровъ **Писанія мучей 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 Обзорѣнію“ за одиннадцать лѣтъ 1860 — 1870 гг., составленный П. А. Ефремовымъ. Цѣна Указателя 75 к., съ пересылкою 1 руб.

2) Псалтирь въ новомъ славянскомъ переводѣ Амвросія архіепископа Московскаго (Зертисъ - Каменскаго). Москва 1878 г. Цѣна 50 коп.

3) Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ: Татіана, Аеннагора, Теофила Антиохійскаго, Ермія философа, Мелитона Сардійскаго и Минудія Феликса. Изданіе прот. П. Преображенскаго Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.

4) Сочиненія св. Иринея Ліонскаго. I. Пять книгъ противъ ересей. II. Отрывки пзъ утраченныхъ сочиненій. Изданіе его же. Цѣна 3 руб. съ пересылкою.

5) Христось. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Москва. 1881 г. Цѣна 75 к. съ пересылкою.

6) Чудеса Господа нашего Ісуса Христа. Объяснительныя примѣчанія къ евангельскимъ повѣствованіямъ о чудесахъ Христовыхъ. Сочиненіе Дублинскаго архіеп. Тренча, переведен. А. З. Зиновьевымъ. Москва 1883. Цѣна 1 руб. 30 коп. съ перес.

7) Теорія древле-русскаго церковнаго и народнаго пѣнія на основаніи автентическихъ трактатовъ и акустическаго анализа. Сочиненіе Юрія Арнольда. Москва. 1880. Цѣна 2 р. съ перес.

Редакторъ прот. П. ПРЕОБРАЖЕНСКІЙ.

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго Комитета печатать дозволяется. Москва. Октября 21-го 1887 года.

Цензоръ свящ. Іоаннъ Петропавловскій.

ВЛІЯНІЕ ЛЮТЕРА

НА НРАВЫ И РЕЛИГИОЗНУЮ ЖИЗНЬ НѢМЕЦКАГО
ОБЩЕСТВА *.

Г Л А В А II.

Самъ Лютеръ и другіе нѣмцы нерѣдко упрекали своихъ соотечественниковъ въ легкомысленности и пристрастіи къ новизнамъ. „Мы, нѣмцы, говоритъ Лютеръ, такъ вѣтренны, удивляемся всякой новизнѣ и цѣпляемся за нее, какъ глупцы, и кто намъ возбраняетъ это, тотъ дѣлаетъ насъ только еще болѣе неистовыми, а если никто не возбраняетъ, то мы сами скоро устаемъ и пресыщаемся и высматриваемъ какую-либо другую новизму“¹⁾. Подобнымъ же образомъ отзывается и его современникъ, Іаковъ Омалій, который видитъ здѣсь не только простую племенную слабость, но главный корень и источникъ всѣхъ народныхъ невзгодъ и безпорядковъ²⁾. Естественно, что при тѣхъ условіяхъ, среди которыхъ впервые раздался голосъ Лютера, эта національная черта сказалась всего замѣтнѣе. Среди всеобщаго возбужденія противъ католицизма и папства всякій рѣзкій отзывъ въ тонѣ общаго настроенія привлекалъ внима-

* См. сентябрьскую кн. „Прав. Обзор.“ за 1887 г.

¹⁾ Walch. Aug. XX. 957.

²⁾ Omphalius de propagatione christiana. Coloniae. 1538. p. 68.

ніе и вызывалъ дружное сочувствіе. Понятно жадное любопытство, съ какимъ всѣ сословія внимали ѣдимъ, критическимъ воззваніямъ Лютера, и тотъ напряженный интересъ, съ какимъ каждый слѣдилъ за ходомъ его мыслей, вѣявшихъ совершенно новыми и столь заманчивыми идеями. Уже одно то, что Лютеръ возставалъ противъ папы, духовенства и всего католическаго строя, должно было привлекать къ нему общія симпатіи. Во всякомъ случаѣ необходимо согласиться, что это было одной изъ главныхъ движущихъ пружинъ всего реформаціоннаго движенія. „Поистинѣ, утверждаетъ Вицель, еслибы не было ненависти къ папѣ и всему духовенству, то теперь не существовало бы никакого лютеранства“²⁾. Самое слово „Евангеліе“, какъ фирма новаго ученія, оказывало магическое дѣйствіе на массу. Постоянныя жаркія рѣчи Лютера объ Евангеліи, о вѣрѣ, о крестныхъ заслугахъ Христа своею новизною и свѣжестью дѣйствовали электризирующимъ образомъ на слушателей. Переходъ отъ закона къ Евангелію, отъ угрозы къ утѣшенію и свободѣ для всякаго казался лестнымъ и заманчивымъ. Неудивительно, что его ученіе сразу приобрѣло обширную популярность и всюду находило радушный и восторженный приѣмъ. Реформація начала свое триумфальное шествіе и съ каждымъ шагомъ все далѣе раздвигала свою территорію и вербовала новыя толпы сторонниковъ. Словомъ, успѣхъ превзошелъ самыя смѣлыя ожиданія.

Но Лютеръ и самъ недостаточно понималъ свое ученіе со всѣми его противорѣчіями и еще менѣе вѣрилъ въ его дѣйствительное достоинство и истинность. По собственному признанію онъ нерѣдко испытывалъ самыя мучительныя припадки сомнѣнія на счетъ своей доктрины. „Я вѣрилъ, говорить онъ, папѣ и монахамъ во всемъ, что только они говорили, а теперь тому, что говоритъ Христосъ, хотя Онъ и не лжетъ, не могу вѣрить“³⁾. Онъ всегда удивлялся, что не можетъ усвоить своего собственнаго ученія, между тѣмъ какъ всѣ его ученики хвалятся, что усвоили его въ совершенствѣ⁴⁾. По своему обыкновенію онъ приписывалъ это дьяволу и называлъ его своимъ ночнымъ

²⁾ De moribus haeret. C. 2. a.

⁴⁾ Walch. Ausg. XXII. 202. vgl. s. 747—757—742.

⁵⁾ Colloquia, meditationes etc. ed. Redenstock. II, 126.

собесѣдникомъ, „который гораздо болѣе спалъ съ нимъ, чѣмъ его Käthe“ ⁶⁾).

Естественно, что его послѣдователи имѣли еще менѣе возможности проникнуть въ духъ и сущность его системы, воспринять и переработать ея принципы собственнымъ религіознымъ чувствомъ и въ большинствѣ случаевъ схватывали лишь общія мѣста и верхушки. При такомъ отношеніи къ дѣлу ученіе Лютера представляло крайне соблазнительную и опасную доктрину и обѣщало самыя неблагопріятныя послѣдствія. Уже самыя принципы Лютера открывали широкое и законное право для отрицанія всякой нравственной и религіозной обязанности жизни. Вся идейная конструкція системы располагала къ полному нравственному индифферентизму и направляла сознаніе къ самымъ пагубнымъ иллюзіямъ, парализовавшимъ природныя инстинкты совѣсти. Его ученіе о вѣрѣ не только устраняло любовь къ Богу и ближнему отъ всякаго участія въ дѣлѣ оправданія, но даже въ принципѣ отрицало самую добродѣтель, потому что грѣхъ по Лютеру примѣшивается всюду и отравляетъ своимъ ядомъ всякое дѣйствіе человѣка, хотя бы оно и казалось добрымъ. Человѣкъ вѣрующій и оправданный продолжаетъ грѣшить такъ же постоянно, какъ и прежде, и не можетъ дѣлать ничего, кромѣ грѣха, но вмѣстѣ съ тѣмъ все, что онъ дѣлаетъ, угодно Богу, и онъ можетъ не обращать вниманія на голосъ совѣсти, который представляетъ ничто иное, какъ искуссительный отзвукъ самого дьявола. Дѣла сами по себѣ не имѣютъ никакого нравственно-объективнаго достоинства и получаютъ такую или иную цѣну въ зависимости отъ личности дѣлающаго. Такимъ образомъ, ни до оправданія, ни послѣ того, какъ оно совершилось, не требуется никакого напряженія нравственныхъ силъ человѣка, потому что въ первомъ состояніи все грѣховно и порочно, а въ послѣднемъ—все хорошо и одинаково угодно Богу, безъотносительно къ характеру и качеству самаго поступка. Богъ ни къ чему не обязываетъ человѣка и требуетъ одной только вѣры. Во всемъ остальномъ Онъ заранѣе разрѣшаетъ его, прощаетъ и даже не спрашиваетъ отчета въ проведенной имъ жизни. Всѣ подобныя мысли должны были дѣйствовать на со-

⁶⁾ Walch. Aug. XXII. 672.

знаніе самымъ вреднымъ образомъ; онѣ развивали въ обществѣ крайне опасное самообольщеніе, нравственную апатію и косность и открывали широкій просторъ для всевозможныхъ злоупотребленій. При всемъ стараніи провести идею живой, дѣятельной вѣры, Лютеръ не сумѣлъ сдѣлать этого съ необходимой ясностью; по своей увлекающейся натурѣ онъ чаще и рѣшительнѣе высказывалъ мысль, что добрыя дѣла бесполезны и мѣшаютъ спасенію. Слушатели Лютера затруднялись примирить то и другое и, не понимая всѣхъ тонкостей его морально-богословскихъ комбинацій, оказались послѣдовательнѣе своего учителя. Да это такъ и должно было быть. Лютеръ лишалъ нравственность всякой дѣйствительной почвы: она оставалась безъ санкціи и мотива, теряла всякое юридическое значеніе и разрѣшалась въ какое-то случайное, прихотливое чувство. Нравственный законъ являлся какъ бы анахронизмомъ и выступалъ, какъ отжившее, призрачное и враждебное установленіе, съ которымъ приходилось считаться только по привычкѣ; онъ лишался всякой обязательной силы, переставалъ быть нормой христіанской жизни и терялъ изъ-подъ себя всякую юридическую опору. Сколько бы ни старались защитники независимой морали въ пользу ея самобытности, на практикѣ это является лишь иллюзіей; нравственность безъ вѣрности должна оказаться только пустой, безсодержательной фразой. Лучшимъ подтвержденіемъ этого можетъ служить разсматриваемая нами эпоха.

При хаотическимъ броженіи идей и при отсутствіи необходимой послѣдовательности и систематичности, каждый естественно хватался за основную мысль доктрины и старался освоиться съ самымъ принципомъ, что оправдываетъ только вѣра и что добрыя дѣла безразличны для спасенія. Эта мысль давалась и воспринималась тѣмъ легче, что какъ нельзя болѣе льстила плотской свободѣ и чувственности. Едва ли это обстоятельство не было главнымъ движущимъ условіемъ того успѣха, который имѣла проповѣдь Лютера. „Чѣмъ болѣе кто приверженъ къ мірскому и плотскому, пишетъ Вицель, тѣмъ скорѣе онъ присоединяется къ этой сектѣ, въ которой ветхому Адаму позволительно дѣлать то, что въ церкви считалось тяжкимъ грѣхомъ“⁷⁾. Для

⁷⁾ De moribus haeret. В. 8. 8.

всякаго казалось очень выгоднымъ и заманчивымъ освободиться отъ тяжелой и стѣснительной опеки закона и подъ прикрытіемъ Евангелія свободно и безнаказанно дѣлать, что угодно, безъ всякихъ мрачныхъ опасеній за будущее. Подъ такой звучной, многообъясняющей рекламой ученіе Лютера распространялось по всѣмъ сословіямъ. Заманчивая перспектива полной чувственной свободы, беззаботной жизни и вѣрнаго, неотъемлемаго блаженства за гробомъ обезпечивала обширный спросъ на доктрину и несомнѣнный успѣхъ ея въ обществѣ: „люди идутъ къ проповѣди Евангелія, говоритъ самъ Лютеръ, какъ будто они истинные ученики его, но подъ видомъ этого они не ищутъ ничего другаго, кромѣ наполненія чрева и собственнаго своекорыстія“^{*)}

Во всякомъ случаѣ слѣдуетъ признать, что въ основаніи большинства симпатій къ новому ученію скрывались не столько мотивы дѣйствительнаго религіознаго убѣжденія, сколько затаенные эгоистическіе интересы и различные своекорыстные расчеты отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ сословій. Многіе надѣялись такъ или иначе поживиться при новомъ порядкѣ вещей и поправить свое состояніе; другіе рассчитывали выиграть въ социальномъ положеніи и улучшить свою карьеру; были, наконецъ, просто авантюристы, любители сильныхъ ощущеній, которые привѣтствовали реформацію, какъ пикантную, возбуждающую новостъ и предвкушали драматическіе эффекты предстоящаго зрѣлища. Словомъ, рѣдкій не имѣлъ въ виду воспользоваться движеніемъ въ томъ или другомъ отношеніи и эксплуатировать начатое преобразование, обѣщавшее радикальную ломку и перестройство всѣхъ прежнихъ порядковъ. „Одни, говорятъ Эразмъ, ищутъ подъ такимъ предлогомъ (Евангелія) безразсудной свободы, чтобы служить своимъ тѣлеснымъ удовольствіямъ, другіе косятся на имѣнія духовныхъ, еще нѣкоторые старательно расточаютъ свою собственность пьянствомъ, блудомъ и играми, утѣшая себя грабежемъ чужаго имущества; есть, наконецъ, и такіе, дѣла которыхъ находится въ такомъ положеніи, что тишина угрожаетъ имъ опасностью“^{*)}. Вицель въ одномъ изъ своихъ писемъ высказываетъ свои догадки по поводу быстрого

*) Ausleg. des Ev. Iohannes. Walch. VII. 1896.

*) Erasmi op. omn. ed. Luhd. III. 1. p. 766.

успѣха лютеранства и при этомъ рѣшительно увѣряетъ, что большинство присоединилось къ новому ученію не по дѣйстви-тельному убѣжденію или религіозному чувству, но изъ самыхъ низкихъ и чувственныхъ расчетовъ ¹⁰⁾. Дворянство и высшіе правительственные классы усматривали въ Лютерѣ новую зарю своего общественнаго положенія и не безъ основанія рассчиты-ывали на подъемъ своего значенія и власти при новой орга-низациі церкви; чернь и простонародье соблазнялись либераль-нымъ характеромъ доктрины и обольщали свое умственное самосознаніе надеждой на лучшее будущее. Особенно харак-терна въ этомъ случаѣ классификація Меланхтона: онъ подраз-дѣляетъ всѣхъ протестантовъ на четыре класса, соотвѣтственно главнымъ руководящимъ мотивамъ, побуждавшимъ къ перемѣнѣ вѣроисповѣданія. „Первый классъ образуютъ, говоритъ онъ, тѣ, которые любятъ Евангеліе естественно, т.-е. ненавидятъ узы церковныхъ постановленій и обрядовъ, а напротивъ любятъ разстройство дисциплины. Къ этому первому классу. слѣдуетъ причислить большую часть простаго народа, который ничего не понимаетъ относительно основанія ученія и источниковъ споровъ и на прогрессъ Евангелія смотритъ, какъ быкъ на новыя ворота. Второй классъ образуютъ знать и дворяне, которые умѣютъ, подобно Эцеболію въ старину, свои мнѣнія о религіи направлять и примѣнять къ образу мыслей и расположенію пра-вительства. Таковы теперь многіе придворные, которые при-нимаютъ ту или другую религію не потому, что таково ихъ убѣ-жденіе, а потому, что они только не хотятъ быть съ князьями въ неловкихъ отношеніяхъ. Третій классъ составляютъ люди съ виду благочестивые и очень усердные на показъ, но стараю-щіеся подъ видомъ этого удовлетворить только своимъ страстямъ и желаніямъ. Къ этому классу принадлежатъ многіе легкомы-сленные люди“ ¹¹⁾. Наконецъ, къ четвертому классу онъ отно-ситъ избранныхъ, которые имѣютъ собственное, разумное убѣ-жденіе, но такихъ по его словамъ очень немного.

Наиболѣе безкорыстное и безпристрастное отношеніе къ но-вому ученію замѣчалось въ средѣ ученыхъ и богослововъ, по

¹⁰⁾ Epist. ad. R. A. S. H. Cc. 3. 6. Cc. 4. 8.

¹¹⁾ Coldsteinio corpus Reform. V. 725. 26.

самой профессіи глубже других заинтересованныхъ въ вопросахъ религіи. Замѣчательно, что вся ученая интеллигентная корпорація Германіи первоначально открыто заявила себя на сторонѣ Лютера и съ искреннимъ участіемъ слѣдила за ходомъ предпринятаго имъ преобразованія. Всѣ лучшіе, просвѣщенные люди ясно сознавали необходимость обновленія и исправленія существующей церкви и съ горячимъ, неподдѣльнымъ сочувствіемъ смотрѣли на Лютера, въ которомъ видѣли желаннаго преобразователя. Его восторженно привѣтствовали, благословляли и ободряли на рискованномъ поприщѣ, какъ отважнаго дѣятеля и рыцаря правды; на него возлагали всѣ надежды и съ жадностью ловили каждое его слово, которое къ тому же невольно подкупало своей энергіей и смѣлостью. Но эти недоразумѣнія и иллюзіи не могли продолжаться долго и разрѣшились самымъ горькимъ разочарованіемъ, когда выяснилось дѣйствительное направленіе реформатора и диаметрально крайности его системы. Всѣ ожидали только преобразованія и исправленія существующаго и не имѣли въ виду создать новой церкви подлѣ старой, а между тѣмъ Лютеръ велъ дѣло къ полному разрыву и прекращалъ всякую связь съ римской церковію. Внутреннія противорѣчія, беспорядочность и рѣзкій тонъ доктрины еще болѣе отталкивали отъ реформатора и уничтожали послѣдніе слѣды прежняго расположенія. Нѣкоторые остановились на срединѣ и поставленные въ нерѣшительное положеніе среди обихъ лагерей, ожидали естественнаго исхода дѣла и послѣдняго рѣшающаго слова свыше, и образовали особый разрядъ такъ называемыхъ эксспектантовъ¹²⁾. Но большинство ученыхъ смѣло и рѣшительно отступило отъ Лютера, порвало всякую связь съ его ученіемъ и возвратилось къ прежней церкви, въ ряды оппозиціи противъ разрушительныхъ началъ новой доктрины; поворотъ былъ тѣмъ сильнѣе и круче, чѣмъ глубже было впечатлѣніе и сочувствіе на первыхъ порахъ. Замѣчательно, что одной изъ главныхъ побудительныхъ причинъ къ отпаденію отъ Лютера всегда выступаютъ послѣдствія его ученія, которыя начали замѣтно обнаруживаться на состояніи общества и под-

¹²⁾ Strobel's neue Beitr. z. Liter. II. 348 77. Antonius Otto göttlicher Bericht von den Antinomern. D. 2. 8.

рывали послѣдній кредитъ его въ ученомъ богословскомъ мірѣ. Если самая теорія представляла много неясностей и могла держаться въ заблужденіи, то дѣйствительная жизнь уничтожала все недоразумѣнія и разоблачала настоящій характеръ и физиономію системы въ ея подлинномъ свѣтѣ. „Дерево узнается по плодамъ“, говаривалъ самъ Лютеръ и конечно въ то время еще не подозревалъ, что произноситъ осужденіе и приговоръ собственному ученію. По крайней мѣрѣ всякій разъ, какъ приходилось объяснять и оправдывать свое отреченіе отъ лютеранства, все современные ученые стараются особенно выставить на видъ тѣ мрачныя тѣни, которыя легли на общество вмѣстѣ съ появленіемъ новаго ученія и которыя служили явной уликой его ложности. Ихъ сочиненія и письма, наполненные горькими жалобами на нравственный упадокъ современнаго общества, могутъ служить живымъ и богатымъ матеріаломъ для характеристики протестантскаго общества въ его первоначальномъ поколѣніи. Руководствуясь отзывами и свидѣтельствами этихъ ученыхъ, вынесенными изъ непосредственнаго и объективнаго наблюденія надъ окружающею жизнью, мы попытаемся начертить главные эскизы той общей жизненной картины, которую представляло религиозно-нравственное состояніе первыхъ послѣдователей реформации, еще въ періодъ жизни самого реформатора. Намъ придется наглядно, по единогласнымъ отзывамъ самихъ очевидцевъ убѣдиться, какія вредныя и ядовитыя сѣмена скрывало въ себѣ ученіе Лютера и какое губительное, деморализующее вліяніе вносило оно всюду, гдѣ его принимали.

Послѣдствія не замедлили сказаться самымъ ощутительнымъ образомъ. Новое ученіе быстро пустило свои корни и по мѣрѣ своего распространенія налагало всюду яркій отпечатокъ, отличавшій его послѣдователей. По своему либеральному характеру оно сразу сдѣлалось моднымъ и популярнымъ и завоевало себѣ привилегированное положеніе въ общественномъ мнѣніи. Каждый наперерывъ спѣшилъ заявить себя сторонникомъ Лютера и слѣдовательно передовымъ человѣкомъ. Надменность, гордость и сознаніе своего мнимаго превосходства ясно изобличали протестанта. „Подъ видомъ Евангелія, замѣчаетъ Эразмъ, я вижу, выросло новое, наглое, безстыдное, необузданное поколѣніе, однимъ словомъ—такое, которое станетъ несноснымъ

самому Лютеру“¹²⁾. Показное самомиѣніе, высокомиѣрное обращеніе съ другими, хвастливый тонъ и приемы—все это служило вѣрнымъ признакомъ лютеранина, чловѣка, отвѣдавшего новыхъ идей, и отвѣчало его въ общей массѣ. Священное Писаніе не сходило у него съ языка и каждый старался къ мѣсту и не къ мѣсту показать свое право толковать его по своему. „Вездѣ теперь читають Евангеліе, говоритъ Вицель, всякій запачканный ремесленникъ, женщины и дѣти усердно разсуждаютъ о немъ. Этимъ чрезвычайно гордятся и хвалятся. Его вышиваютъ на плащахъ и коврахъ, вырѣзываютъ на металлахъ. На всѣхъ стѣнахъ и дверяхъ есть Слово Божіе, но ему не вѣрятъ и по нему не поступаютъ“¹³⁾. Священное Писаніе сдѣлалось популярной и необходимой настольной книгой, и самая обыденная, разговорная рѣчь непремѣнно пострѣла евангельскими терминами новой системы; „у нихъ на устахъ, пишетъ Эразмъ, всегда Евангеліе, Слово Божіе, вѣра, Христосъ и духъ, а если взглянуть на ихъ нравственность, то она обнаруживаетъ совсѣмъ другое“¹⁴⁾.

Гордое и напыщенное самомиѣніе протестанта не могло равнодушно терпѣть подлѣ себя упорство и закоснѣлый обскурантизмъ католиковъ. Ихъ третировали, какъ людей отсталыхъ, упрямыхъ ретроградовъ, и относились съ нескрываемымъ пренебреженіемъ и насмѣшкой, какъ къ существамъ инаго, низшаго порядка. Нерѣдко это презрѣніе переходило въ самую грубую нетерпимость и разрѣшалось всевозможными притѣсненіями и даже насиліемъ, особенно противъ лицъ, имѣвшихъ смѣлость поднять свой голосъ противъ новаго ученія. Извѣстно, напримеръ, какъ настойчиво и систематически преслѣдовали они Вицеля за его отступничество и справедливые упреки; ни въ одномъ городѣ, гдѣ преобладало лютеранское населеніе, онъ не могъ найти спокойнаго и безопаснаго пристанища и долженъ былъ скитаться съ мѣста на мѣсто¹⁵⁾. Подобныя же гоненія испытывали—Іоаннъ Ганеръ, Сильвій, Іаковъ Штраусъ¹⁷⁾, сло-

¹²⁾ Erasmi opp. L. XVIII. p. 593.

¹³⁾ Conciones triginta orthod. Lips. 1536. f. 6.

¹⁴⁾ Opp. omn. ed. Lugd. III. 1. p. 818.

¹⁵⁾ Dolling. I. 25—28.

¹⁷⁾ Ib. 131—132; 159—160.

вомъ всѣмъ тѣмъ, кто только казался опаснымъ противникомъ новой церкви или рисковалъ выступать въ роли обличителя. Даже Эразмъ, пророкъ и геній своего времени, предъ которымъ благоговѣла вся интеллигентная Европа ¹⁸⁾, не считалъ себя застрахованнымъ отъ насилій лютеранской партіи и имѣлъ поводы серьезно опасаться за свою неприкосновенность; „мнѣ нужно беречься, говоритъ онъ въ одномъ изъ своихъ писемъ, чтобы не быть разстерзаннымъ, прежде чѣмъ я оставлю Германію, нѣмцами, которые теперь точно бѣшеные“ ¹⁹⁾. Бывали случаи, что враждебныя отношенія протестантовъ обострялись до максимума и принимали характеръ настоящаго погрома. Такъ въ Эрфуртѣ протестантскіе горожане вмѣстѣ съ толпой студентовъ два раза нападали на дома духовныхъ лицъ и нѣкоторыхъ профессоровъ, раззоряли и грабили ихъ; большая часть католическаго населенія успѣшила выбраться изъ города, опасаясь повторенія подобнаго разгрома ²⁰⁾. Въ 1524 году чернь, возбужденная своими пасторами, напала на дома канониковъ въ Готѣ и разграбила ихъ; Конрадъ Муціанъ, сообщая объ этомъ „поповскомъ штурмѣ“, прибавляетъ, что онъ самъ потерялъ тогда свое имущество ²¹⁾.

Такия фанатическія выходки были тѣмъ болѣе странны и несвойственны либеральному протестанту, что въ дѣйствительности онъ имѣлъ слишкомъ мало религіознаго чувства и почти никакого положительнаго убѣжденія. Ни въ комъ не замѣчалось сколько-нибудь серьезнаго и благоговѣйнаго отношенія къ религіи, напротивъ всюду проглядывала какая то вѣтренность, легкомысленность и духовная пустота. Насколько многолюдно было протестантское общество по числу своихъ членовъ, такъ же мало было въ немъ религіознаго единства, устойчивости и согласія воззрѣній. Лютеръ всегда настойчиво требовалъ, чтобы каждый самостоительно обсуждалъ и изслѣдовалъ вопросы религіи при помощи одного только Священнаго Писанія и независимо ни отъ какого церковнаго авторитета; всякій, внушалъ

¹⁸⁾ Ibid. 1.

¹⁹⁾ Erasmi ep. L. XIX. p. 603.

²⁰⁾ Dölling. I. 611.

²¹⁾ Ibid. 570.

онъ, въ правѣ и даже обязанъ провѣрять ученіе своего пастора и можетъ не соглашаться съ нимъ тамъ, гдѣ нѣтъ прямого указанія въ Библии, и если самъ склоненъ мыслить иначе. Естественно, что такая теорія открывала широкій просторъ для самаго неограниченнаго произвола и субъективизма и давала поводъ ко всевозможнымъ злоупотребленіямъ. Послѣдователи реформатора, разумѣется, послѣшили воспользоваться предоставленнымъ правомъ и конечно не всегда безъ заднихъ мыслей и предвзятыхъ тенденцій. Древніе отцы и учителя церкви утратили всякій вѣсъ и значеніе въ глазахъ импровизированныхъ богослововъ и должны были уступить свой вѣковой авторитетъ личному непосредственному чувству и прихотливому разумѣнію каждаго. Древняя церковь лишилась всякаго довѣрія и вызывала только насмѣшки, а новая—не имѣла никакого юридическаго представительства, не давала никакой твердой, опредѣленной схемы и обращалась къ субъективному пониманію самихъ же членовъ. Хотя въ ней и существовали присяжные, оффиціальныя проповѣдники, по долгу самой службы обязанные учить истинамъ вѣры, но это не были въ собственномъ смыслѣ органы церкви и не представляли какого-нибудь обязательнаго авторитета, но сами находились подъ непремѣннымъ контролемъ и на отчетъ у своихъ слушателей. Они по мысли Лютера должны были только высказывать свои личные сужденія по предметамъ вѣры, которыя сами по себѣ ни къ чему не обязывали, а только возбуждали мыследвѣтельность самихъ слушателей и вызывали каждаго на собственные критическія размышленія.

Разумѣется, при такихъ условіяхъ трудно было ожидать полнаго религіознаго единомыслія и согласія между отдѣльными членами протестантскаго общества; одинъ соглашался съ пасторомъ, другой понималъ по своему, третій предлагалъ новое толкованіе и т. д.; никто не хотѣлъ поступиться собственнымъ взглядомъ и считалъ его самымъ правильнымъ. „Всякому всего богуе нравится своя манера“ ²²⁾, какъ говоритъ Вицель, и никто не рѣшался уступить преимущества другому. При такой обстановкѣ вѣроисповѣднаго дѣла въ скоромъ времени возникло множество различныхъ сектъ и расколовъ всевозможныхъ раз-

²²⁾ Apologie A. 6. a.

новидностей, выдѣлившихся на общей почвѣ лютеранства и враждовавшихъ съ нимъ и между собою.

Судя по первому счастливому успѣху, можно было думать, что какъ будто всѣ элементы церковной оппозиціи, всѣ недозвольные и требовавшіе религіознаго обновленія соединились въ одномъ общемъ лагерѣ подъ главенствомъ Лютера и образовали одно цѣльное, единодушное товарищество въ противовѣсъ католичеству. Но дѣйствительность не оправдала такихъ ожиданій и представила совершенно обратную картину. Яблоко раздора было брошено самимъ Лютеромъ и на первыхъ порахъ вызвало самую непримиримую рознь и раздѣленіе среди протестантовъ; общая вражда противъ католичества утратила свою связующую силу и ослабла въ мелкой партизанской борьбѣ внутри самаго протестантскаго лагеря. Противники древней Церкви вскорѣ же раздѣлились и перессорились между собою; одна секта образовывалась на счетъ другой, всюду обозначались все новыя обособленія, хотя съ одной общей закваской и на одномъ и томъ же формальномъ принципѣ, которымъ опредѣлялась и собственная система Лютера. „Теперь, говоритъ Севастіанъ Франкъ,—дошли до того, что никто самъ по себѣ не можетъ или не желаетъ быть благочестивымъ, а всякій думаетъ, что онъ долженъ съ своей вѣрой и благочестіемъ устроить собственную церковь, секту и расколъ и можетъ неправильно думать, что онъ имѣетъ много приверженцевъ къ своей вѣрѣ, имѣетъ секту и сторонниковъ“²¹⁾. Особенно живо и мѣтко характеризуетъ современное сектантство и его плодовитость Ботцгеймъ въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Эразму, относящемся къ 1525 году. Онъ освѣщаетъ здѣсь одну только сторону, именно евхаристическіе споры, и даетъ ясно видѣть, какія мелочи и безразличныя частности нерѣдко давали поводъ къ религіознымъ раздорамъ и порождали безчисленныя развѣтвленія и особые схизматическіе толки въ протестантскомъ мірѣ. „Я вижу, пишетъ онъ, — что вырастаетъ масса сектъ, которыя всѣ хвалятся однимъ Евангеліемъ. Какія противорѣчивыя утвержденія не выставляются теперь о таинствѣ Тѣла и

²¹⁾ Frank's Chronik. I. Vorr. 3. b.

Крови Христовой! Одинъ утверждаетъ, что оно есть простое воспоминаніе и позволяетъ принимать его отъ городского глашатая, другой упорно утверждаетъ, что здѣсь скрыто истинное тѣло Господне, которое было на крестѣ, — и подается пасторомъ. Другіе въ свою очередь отрицаютъ то и другое и объясняютъ дѣло особымъ образомъ. Одинъ желаетъ касаться Евхаристіи своими руками, другой желаетъ принимать его отъ пастора. Тотъ довольствуется причащеніемъ подъ однимъ видомъ, тотъ борется за оба. Тотъ желаетъ принимать Кровь Христову изъ серебряной чаши, тотъ — изъ сосновой или ясеновой. Одинъ желаетъ, чтобы подавался на Евхаристіи обыкновенный хлѣбъ, другой напротивъ заставляетъ печь пироги новой формы, чтобы только ввести что нибудь новое. И эти перебранки, заключаетъ авторъ, — не имѣютъ конца“ ²⁴⁾). Въ такомъ безпорядочномъ, хаотическомъ и разбитомъ состояніи находилась вѣроисповѣдная жизнь протестантскаго общества. Каждая отдѣльная секта, разумѣется, старалась распространять и пропагандировать свои воззрѣнія, встрѣчала себѣ поддержку и сочувствіе въ обществѣ и имѣла за собой всегда извѣстный кругъ послѣдователей.

При такомъ всеобщемъ разстройствѣ религиозныхъ отношеній и при отсутствіи какой-либо опредѣленной, строго формулированной церковной доктрины, каждый естественно чувствовалъ себя въ затруднительномъ положеніи и не зналъ, на чемъ остановиться; его религиозная мысль блуждала и разбрасывалась по всевозможнымъ теоріямъ, путалась въ различныхъ противорѣчійхъ и не могла выработать для себя никакой твердой и устойчивой схемы. „Общія жалобы ясно показываютъ, упрекаетъ Видель, — что хорошаго и твердаго получила отъ васъ совѣсть, потому что среди множества едва ли найдется одинъ, кто бы въ настоящее время положительно зналъ, во что ему слѣдуетъ вѣрить; каждый виситъ между небомъ и землей, и среди столькихъ мнѣній, которыя распространило ваше ученіе, не можетъ найти ни одного, на которомъ онъ могъ бы остановиться; сомнѣніе, прибавляетъ онъ, развито теперь болѣе, чѣмъ когда-либо

²⁴⁾ Bei Walchner. S. 133.

прежде“ ²⁵⁾. Поставленный среди враждебныхъ, спорящихъ сторонъ, подъ перекрестнымъ вліяніемъ различныхъ партій, человекъ безъ готовыхъ, установившихся убѣжденій съ трудомъ могъ ориентироваться въ своемъ положеніи и подобно ягюгеру склонялся то въ ту, то въ другую сторону. „Честолюбивые ученые спорятъ, замѣчаетъ тотъ же Вицель, а народъ жалкимъ образомъ сбивается съ толку, путается и по своей нетвердости повертывается то туда, то сюда“ ²⁶⁾. При отсутствіи всякаго положительнаго, объективнаго критерія для сужденія о сравнительныхъ преимуществахъ той или другой партіи, приходилось руководиться по большей части личными, субъективными соображеніями, не всегда чистыми и безкорыстными; большая или меньшая свобода, льстивая угадливость и снисходительность секты главнымъ образомъ обусловливали ея популярность и успѣхъ въ обществѣ. Плотское потворство и утѣшительный характеръ секты служили лучшей рекламой и приманкой для избалованнаго протестанта, привыкшаго нѣжить свой слухъ постоянными рѣчами о милосердіи, вѣрѣ и чужой праведности ²⁷⁾. Словомъ, вездѣ замѣчалась какая-то поверхностность, легкомысліе и малодушное полуребяческое увлеченіе. Ни въ комъ не видно было серьезной глубины, вдумчивости, вообще обстоятельности религіозной мысли, напротивъ во всемъ обнаруживалась крайняя легкость, внутренняя пустота и небрежность. Эта религіозная неустойчивость всего замѣтнѣе сказывается въ полемикѣ, гдѣ имъ приходилось защищаться и отстаивать свой образъ мыслей отъ нападокъ противниковъ. Въмѣсто правильной обороны и научной аргументаціи, которая была не подъ силу и страдала существенными пробѣлами, обыкновенно любили прибѣгать въ различнымъ изворотамъ и уловкамъ, или переходили въ наступленіе, гдѣ чувствовалась все-таки болѣе твердая и надежная почва. Вицель такъ описываетъ полемическіе приемы, практиковавшіеся въ лютеранствѣ: „Гдѣ имъ слѣдуетъ отвѣчать серьезно, говорить оны,—тамъ они ругаются, гдѣ ихъ прижимаютъ писаніемъ, тамъ они отдѣлываются шутками или бранью.

²⁵⁾ Von der christl. Kirche. Leipzig. 1534. O. 2. a. b.

²⁶⁾ Retectio Lutherismi. 1538. Aa. 4. b.

²⁷⁾ Dolling. I. 48.

Гдѣ дѣло требуетъ величайшей серьезности, тамъ они только смѣются. Если противники заклиniają ихъ заняться предложеннымъ вопросомъ, какъ слѣдуетъ, то имъ ставятъ въ упрекъ, какъ трижды вѣчнымъ ультрамонтанамъ, фарисеямъ и клобучникамъ—мессы, всенощныя бдѣнія, пилигримства, крещеніе колоколовъ, софистическую пустоту, распутство канониковъ, пастырскія ширшества и визгъ пѣвцовъ хора. Массою такихъ вещей они задерживаютъ ходъ разсужденія“ ²⁹⁾). Всякій старался только похвастаться передъ другимъ и выставить на показъ свои либеральныя понятія. Насмѣшки и издѣвательства надъ католическими установленіями и дивическое пренебреженіе къ вѣковымъ традиціямъ,—вотъ надъ чѣмъ больше упражнялись и изощрялись свободные граждане новой церкви.

Проповѣдники и пасторы, кѣторымъ ближайшимъ образомъ принадлежала забота о духовномъ развитіи общества, по большей части стояли ниже своего призванія и не могли оказать надлежащаго регулирующаго вліянія на религіозное сознаніе и жизнь своей паствы. Преобладающій контингентъ новаго духовенства представлялъ на первыхъ порахъ случайный сбродъ разныхъ личностей очень сомнительнаго достоинства и ничѣмъ не возвышавшихся надъ массою. За недостаткомъ достойныхъ, испытанныхъ кандидатовъ обходились услугами разныхъ темныхъ лицъ, не имѣвшихъ никакой специальной подготовки, часто полуграмотныхъ, лишь бы только удовлетворяли наружнымъ требованіямъ эмансипированнаго лютеранина. „У сектантовъ теперь недостатокъ въ запахъ, сообщаетъ Вицель,—поэтому они берутъ къ себѣ на службу кого попало, кто только умѣетъ читать, будь онъ посвященъ или непосвященъ, если только онъ женатъ или вскорѣ женится и послѣ смерти одной жены возьметъ другую, а потомъ опять другую“ ³⁰⁾). Лютеране были вообще не особенно требовательны на счетъ образовательнаго ценза и общественнаго положенія своихъ импровизированныхъ проповѣдниковъ и не гнушались людьми самаго низкаго разбора, едва ли не выходцами изъ пролетаріата. „Я знаю многихъ, замѣчаетъ опять Вицель,—которые изъ грязныхъ ремесленниковъ,

²⁹⁾ De moribus haeret. I. 3. a. b.

³⁰⁾ Apologie. 1533. B. a.

мучимыхъ голодомъ, немедленно сдѣлались пасторами“³⁰⁾. Матеріальный разсчетъ и доходность духовныхъ мѣстъ служили главнымъ побужденіемъ для подобныхъ претендентовъ, которые искали только выгоднаго, обезпеченнаго положенія и слишкомъ легко судили объ обязанностяхъ и нравственномъ долгѣ званія. У всѣхъ еще были живы недавнія впечатлѣнія той привольной жизни, которою пользовалось католическое духовенство, и соблазнительно манили на открывшееся поприще, обѣщавшее такую же лестную будущность. При такомъ неразборчивомъ выборѣ и составѣ пасторовъ и при ихъ своекорыстномъ отношеніи къ дѣлу, нельзя было ожидать какихъ-либо благопріятныхъ результатовъ для религіозной жизни общества, которое нуждалось въ твердыхъ и вліятельныхъ авторитетахъ. Подобные наставники сами требовали нравственной школы, были крайне ограничены и не свѣдущи въ богословской сферѣ и не имѣли никакихъ дѣйствительныхъ убѣжденій; прежде чѣмъ учить народъ, охранять и утверждать его въ вѣрѣ, имъ слѣдовало бы позаботиться о собственномъ воспитаніи и побережь себя отъ различныхъ чуждыхъ вліяній. „Какъ слаба и не тверда большая часть ихъ, говоритъ Вицель,—это знаетъ всякій, имѣвшій съ ними дѣло. Иногда одно выраженіе, взятое изъ церковнаго ученія, можетъ поразить ихъ. Весь ихъ запасъ исчерпывается нѣкоторыми немногими мѣстами изъ св. Писанія; если у нихъ вырываютъ ихъ, то они становятся безпомощны и унылы. Если ихъ прижимаютъ, то они ссылаются на массу или на согласіе свободныхъ имперскихъ городовъ и нѣкоторыхъ знатныхъ и могущественныхъ лицъ. А наконецъ они укрываются за своихъ наставникомъ и вождемъ, который для нихъ имѣетъ значеніе какъ бы божества. Этого, утверждаютъ они, не можетъ заблуждаться и все знаетъ“³¹⁾. При своей апатіи къ дѣлу и духовной незрѣлости проповѣдники естественно старались прежде всего слѣдовать Лютеру и автоматически воспроизводили его ученіе, не утруждая себя непосильными разъясненіями и опираясь исключительно на признанный авторитетъ реформатора; при этомъ, разумѣется, сами запутывались въ его противорѣ-

³⁰⁾ Epist. de rapt. ep. a. 1535. Vy. 4. b.

³¹⁾ Retectio Lutherismi. 1538. A. 5. a.

чіяхъ и не удовлетворяли пытливости и недоразумѣніямъ слушателей. „Нисколько не удивительно, замѣчаетъ о нихъ Швенкфельдъ,—что они такъ неохотно разсуждаютъ о своемъ словѣ, вѣрѣ, таинствахъ и Евангеліи; они хотятъ, чтобы всему, что они проповѣдуютъ или пишутъ, вѣрили не спрашивая и не читали это нѣкоторымъ словомъ Божиимъ. Да и какъ могутъ они, проповѣдники, правильно отвѣчать или даже сами правильно мыслить, когда ученіе Лютера, которому они слѣдуютъ, такъ непостоянно и такъ взаимно противорѣчить, что можно встрѣтить относительно одного и того же и утверженіе и отрицаніе? Отъ того и слушатели научаются очень немногому и нисколько не укрѣпляются въ сужденіи о дѣлахъ Божіихъ, даже становятся все неразумнѣе и неученѣе, также какъ учителя при своемъ ученіи—трусливѣе и боязливѣе“²³⁾.

Въ довершеніе всеобщаго разлада и неустройства среди самихъ пасторовъ, составлявшихъ такую случайную и разночинную корпорацію, появились неизбежные раздоры и разногласія, такъ что по отзыву Вицеля „одинъ пасторъ съ другимъ былъ согласенъ въ немногемъ“²⁴⁾. Меланхтонъ, имѣя въ виду настоянныя ссоры пасторовъ, которые переносили свою вражду даже на кафедрѣ, былъ вынужденъ обратиться къ помощи свѣтской власти, которая черезъ своихъ чиновниковъ разбирала ихъ споры и запрещала проповѣдывать тѣмъ, которые казались менѣе благоразумными; впоследствии ему пришлось раскayаться въ своей недальновидности²⁵⁾. Все это должно было тѣмъ болѣе вредно отражаться на религиозномъ сознаніи простаго неученаго люда, что этотъ послѣдній имѣлъ въ пасторѣ ближайшаго и единственнаго руководителя среди окружающаго хаоса понятій и долженъ былъ слѣпо вѣрить каждому его слову. Теорія Лютера, требовавшая каждый разъ самостоятельной переработки и обсуждения проповѣди, разумѣется, не могла имѣть жизненнаго примѣненія въ простонародьѣ. „Вѣра неученаго люда, какъ я вижу, говорить Вицель, — въ рукахъ проповѣдниковъ. Если

²³⁾ Von der heil. Schrift, ihrem Inhalt, Amt, rechtem Nutz, Brauch und Mißbrauch. 1547. f. 96. a. b.

²⁴⁾ Retectio Lutherismi. Aa. 4. b.—ogl. Theoph. Agricola's. M. b.

²⁵⁾ Dölling. I, 315.

они сегодня пишутъ: на небѣ есть Богъ, а завтра—нѣтъ Бога на небѣ, то народъ постоянно долженъ легкомысленно вѣрить имъ“³⁵⁾.

Будучи креатурой общества и сознавая шаткость и зависимость своего положенія, проповѣдники не могли чувствовать себя совершенно свободно и въ большинствѣ случаевъ старались приспособляться и угождать распущенному вкусу слушателей, чтобы обезпечить себѣ расположеніе и симпатіи паствы. Ихъ рѣчь всегда построеная на мягкомъ, минорномъ тонѣ и видимо рассчитана по масштабу господствующаго настроенія и требованій. Главнымъ предметомъ проповѣди было конечно ученіе Лютера, которое старались раскрывать съ наиболѣе выгодныхъ и заманчивыхъ сторонъ, поощрявшихъ нравственную безпечность и свободу плоти. „Новые пророки, замѣчаетъ Сильвій Эгранусъ,—говорятъ теперь только о томъ, что мы Христомъ искуплены отъ грѣховъ, но что Онъ въ Евангеліи заповѣдалъ и запретилъ, то они пересказываютъ, какъ будто это не относится къ Евангелію“³⁶⁾. „Услуги проповѣдниковъ, добавляетъ Швенкфельдъ,—простираются теперь до того, что люди усматриваютъ изъ Писанія, будто даже совѣсть свободна отъ человѣческихъ законовъ“³⁷⁾.

Между тѣмъ идея оправдывающей вѣры и постоянныя жаркія филиппики противъ добрыхъ дѣлъ все болѣе укоренялись въ общественномъ сознаніи и прививались къ жизни. Общая испорченность и деморализація повсюду давали себя чувствовать и возрастали въ ужасающей прогрессіи, оставляя далеко позади времена католицизма. Нравственная распущенность принимала чисто эпидемическій характеръ и распространялась всюду по слѣдамъ новаго ученія; какъ будто самая атмосфера была пропитана какими-то заразительными элементами и отравляла нравственную природу человѣка, такъ рѣзка и ощутительна была перемѣна. Лучшіе благомыслящіе люди заранѣе предвидѣли подобныя послѣдствія, такъ какъ они въ зародышѣ таились въ

³⁵⁾ Epist. ad D. C. C. p. 4. a.

³⁶⁾ Johann Wildenauer Egranus, ein christlicher Unterricht von der Berechtigung des Glaubens und von g. Werken. E. 4. F. a.

³⁷⁾ Epistolar. Thl. II. Bd. II. S. 617.

системъ Лютера. „Что можетъ быть гибельнѣе, пророчествуетъ Эразмъ,—слѣдующихъ словъ, когда они дойдутъ до слуха неученаго народа: папа—антихристъ, епископы и священники носить его личину, человѣческія постановленія—еретическія, исповѣдь бесполезна, дѣла, заслуги—еретическія слова, свободной воли нѣтъ, а все совершается по необходимости, совершенно независимо отъ того, какъ поступаютъ люди и т. д.“³⁸⁾ И Эразмъ не обманулся въ своей проницательности. Нѣмецкое общество дѣйствительно оказалось очень чуткимъ и восприимчивымъ къ такимъ началамъ и не замедлило провести и воплотить ихъ въ своей жизни. Всѣ сочиненія и письма, сохранившіяся отъ современниковъ реформации, въ одинъ голосъ свидѣтельствуютъ о крайней распущенности и упадкѣ нравовъ, отмѣчающемъ эту тревожную эпоху. Нравственная лѣнь и порочность достигли небывалыхъ размѣровъ, которые отовсюду вызывали горькіе жалобы, упреки и справедливыя опасенія за дальнѣйшую будущность. „Нѣкоторые и даже большая часть, говоритъ Денкъ,—жалуются, что въ мірѣ теперь дѣла идутъ худо и это совершенная правда; положимъ, міръ во всѣ времена былъ дурнымъ деревомъ, однако никогда онъ не приносилъ столько дурныхъ плодовъ, какъ въ наше время; это можно узнать изъ всѣхъ хроникъ и исторій“³⁹⁾. Наэлектризованный проповѣдниками и опьяненный неожиданной свободой, народъ испытывалъ какое-то особенное, болѣзненное возбужденіе всей нервной системы и какъ будто спѣшилъ вознаграждать себя за всѣ прежнія ограниченія и тревоги совѣсти. Онъ теперь ощущалъ подъ собой твердую, легальную почву, не чувствовалъ на себѣ никакой нравственной узды и въ будущемъ видѣлъ однѣ розовыя перспективы, которыя по увѣреніямъ реформатора не могли страдать для него ни въ какомъ случаѣ, какъ бы ни была зазорна и предосудительна его настоящая жизнь. Онъ, какъ школьникъ, выпущенный на свободу и избавившійся отъ ненавистнаго ему надзора, спѣшилъ полной грудью надышаться привольнымъ воздухомъ и въ беззаботныхъ шалостяхъ забыться отъ испытанныхъ стѣсненій. У него въ рукахъ есть Евангеліе.

³⁸⁾ Erasmi epp. p. 601. seq.

³⁹⁾ Vom Gesetz Gattes. A. b.

въ сердцахъ—вѣра и этого было совершенно достаточно, чтобы съ избыткомъ покрыть всѣ увлеченія и пороки, которые такъ соблазняли и манили своей безнаказанностью. Едва ли у кого хватало силъ устоять противъ искушеній и стойчески выдерживать нравственный характеръ въ неравной борьбѣ съ собственной природой, перетянувшей теперь на свою сторону всѣ преимущества и шансы успѣха.

По удачному выраженію Вицеля, дѣло вездѣ запахло плотью ⁴⁰⁾; никто не находилъ болѣе причинъ сдерживать свои природныя влеченія и не видѣлъ надъ собой уже никакой грозной, карающей руки, которая бы ограничивала его чувственные инстинкты. „Отлученія отъ церкви уменьшились, замѣчаетъ тотъ же Вицель,—каноническія розги сломаны, власть ключей разрушена. Поэтому-то дѣло идетъ такъ не по христіански и порочно, какъ у духовныхъ, такъ и у мірянъ. Живутъ, какъ будто нѣтъ Бога, грѣшатъ, какъ будто нѣтъ ада, какъ неразумныя животныя, стремятся ко всему лишь временному и преходящему, все только къ этой троицѣ—столу, постели и сундуку. Эта троица господствуетъ теперь надъ всѣми“ ⁴¹⁾. Самыя нравственные понятія какъ будто утратились изъ сознанія общества и произвели общій хаосъ и путаницу всѣхъ отношеній. Такого глубокаго разстройства и разлада всѣхъ нравственныхъ началъ современники не могли поставить въ аналогію ни съ какой другой эпохой изъ общей міровой исторіи. „Просмотрите теперь всѣ религіи отъ начала міра, восклицаетъ Швенкфельдъ,—найдете ли вы гдѣ нибудь меньше любви, вѣрности, постоянства и правды, а также болѣе самолюбія, наглости и менѣе страха Божія?“ ⁴²⁾. „Никогда міръ не былъ испорченнѣе, чѣмъ теперь“ ⁴³⁾ соглашается и Гляреанусъ. Такая рѣзкая, коренная перемѣна въ нравахъ особенно сказывалась среди самихъ Нѣмцевъ, которые рѣшительно переродились вмѣстѣ съ реформаціей и поражали современниковъ своей небывалой распущенностью. „Если посмотрѣть на древнюю исторію, говоритъ Сильвій Эгранусъ,—то найдемъ,

⁴⁰⁾ Dölling. I. 32.

⁴¹⁾ Homiliae orthodoxae. II. f. 196.

⁴²⁾ Epistola Thl. I. S. 159.

⁴³⁾ Dölling. I. 196. vgl. Frank's Chronik. I. F. 262. a. b.

что въ продолженіи 800 лѣтъ, съ тѣхъ поръ, какъ Нѣмцы стали христіанами, въ нѣмецкой націи не было и не жило народа болѣе избалованнаго, болѣе достойнаго наказанія, болѣе распутнаго, чѣмъ въ настоящее время, что большею частію происходитъ отъ ученія, которое презираетъ и отвергаетъ добрыя дѣла. Всякій желаетъ свой грѣхъ прикрасить заслугами Христа и подъ Его именемъ вести нехристіанскій образъ жизни“⁴⁴⁾. Впечатленіе особенно живо, характерно и съ безпощадной правдивостью описываетъ эту тяжелую, удручающую картину, которую представляло нравственное состояніе его злополучныхъ соотечественниковъ. „Видалъ ли ты когда-нибудь, говоритъ онъ,— чтобы народъ повсюду былъ такъ безвѣренъ, жестокосердъ, безбоязненъ и безсовѣстенъ? Посмотри, какіе господствуютъ грубые языческіе пороки, какія совершаются злодѣянія, какіе размножаются грѣхи. Народъ разнузданъ и выпущенъ на злодѣянія и разнузданъ въ такой степени, что едва ли его можно опять взызудать. Грѣхъ считается ни во что, такъ что все совершенно погрязло во грѣхахъ. Благодѣяніе, снисхожденіе, вѣрность, простодушіе, трезвость, цѣломудріе, доброжелательство и плоды такихъ благъ никогда не были у христіанъ необыкновенныѣ. Въ церкви Евангеліе уважаютъ, а внѣ ея оно не имѣетъ ни мѣста, ни силы, ни права. И если внѣ церкви говорятъ объ Евангеліи, то это звучитъ такъ, какъ будто кто въ домѣ терпимости проповѣдуетъ о цѣломудріи, потому что жизнь, нравы, пріемы, привычки, право и уставы всѣхъ основываются на скоропреходящемъ и плотскомъ удовольствіи и поставлены по язычески. А чѣмъ кончится такая жизнь“⁴⁵⁾. „Дѣтскій возрастъ этого раскола, замѣчаетъ онъ въ другомъ мѣстѣ,—такъ сильно нечистъ, то что же будетъ, когда онъ состарѣется?“⁴⁶⁾. Подобные тревожные вопросы занимали тогда очень многихъ и были какъ нельзя болѣе законны и умѣстны подъ тѣми безотрадными впечатлѣніями, которыя производила вся окружающая, наличная дѣйствительность; ихъ ставила самая жизнь и, нужно замѣтить,

⁴⁴⁾ Von der Gerechtigkeit des Glaubens und von d. Werken. Leipz. 1534. G. 3. b.

⁴⁵⁾ Ausleg. des Propheten Haggeus. Mainz. 1542. E. S. 2. a.

⁴⁶⁾ Apologie. A. 3. b.—A. 5. b.

далеко не располагала сознание къ какимъ-либо утѣшительнымъ перспективамъ и общала будущность, еще болѣе жалкую и неприглядную.

Нравственный организмъ общества представлялъ какое - то грязное и мутное болото, въ которомъ быстро плодились и развивались всевозможные роды и разновидности порока; въ немъ видимо происходило внутреннее, болѣзненное разложеніе, которое съ каждымъ днемъ все болѣе распространялось и выдѣляло свои злокачественные ферменты. „Лукавая и коварная лютеранская секта, утверждаетъ Вицель, — такъ осыпана и покрыта разными грѣхами, пороками и сквернами, что не имѣетъ ничего себѣ подобнаго. Съ каждымъ днемъ все это усиливается и возрастаетъ до того, что должно довести до гибели ее и многихъ друзей перкви. Какой грѣхъ и скверна теперь не въ модѣ у лжеевангеликовъ?“⁴⁷⁾ Нужно согласиться, что Вицель въ этомъ случаѣ нисколько не преувеличиваетъ дѣйствительнаго положенія дѣла и только объявляетъ результатъ своихъ непосредственныхъ наблюдений. Единогласныя свидѣтельства и опытные показанія всѣхъ безпристрастныхъ современниковъ вполне подтверждаютъ и оправдываютъ подобные отзывы. Нравственный упадокъ и расслабленіе протестантскаго общества достигли такихъ крайнихъ и широкихъ размѣровъ, которые не давали исключенія никакимъ видамъ и проявленіямъ порочной воли; здѣсь можно наблюдать всевозможные фазисы и формы грѣховнаго состоянія, отъ утонченныхъ до самыхъ грубыхъ.

Если любовь по справедливости признается основаніемъ и базисомъ всей нравственности, то у лютеранъ напротивъ преобладало какъ разъ противоположное начало. Любовь была слишкомъ идеальна и требовала много самоотверженія, что вовсе не соответствовало тому исключительному настроенію, которое переживало тогдашнее протестантское общество. Оно находилось еще подъ свѣжимъ обаяніемъ открывшейся свободы, которая нераздѣльно завладѣла сознаніемъ и волей каждаго и прежде всего заявляла ему о правахъ его собственной природы. Чувственные инстинкты и личные интересы заговорили съ удвоенной силой и заглушали всѣ лучшія, благороднѣйшія движе-

⁴⁷⁾ Publicum Ecclesiae sacrum. Cöln. 1551. A. 4. a.

нія души челоуѣка. Немногіе развѣ были въ силахъ устоять противъ этой повальной слабости времени и могли сохранить добрыя сѣмена своей нравственной природы. „Любови въ нѣкоторыхъ людяхъ, сообщаетъ Денкъ,—замѣтно только по искоркѣ, въ однихъ болѣе, въ другихъ менѣе, хотя къ несчастію въ настоящее время и она почти во всѣхъ людяхъ погасла“⁴⁸⁾. Эгоизмъ и узкое себялюбіе сдѣлались теперь едва-ли не главнымъ руководящимъ мотивомъ всей жизни, опредѣляющимъ ея характеръ, цѣли и отношенія. Своя рубашка ближе къ тѣлу— вотъ общій характерный девизъ того времени, который одинаково носилъ въ душѣ и богатый и бѣдный. Всякій старался жить только для себя и не считалъ себя обязаннымъ какими-либо христіанскими отношеніями къ другому. Самыя естественныя чувства гуманности и состраданія смѣнились холоднымъ, безсердечнымъ равнодушіемъ къ нуждамъ и положенію ближняго. „Теперь, увѣряетъ Вицель,—отъ великаго до малаго никто не хочетъ болѣе серьезно помогать своему ближнему ни ласкою, ни благорасположеніемъ, ни ссудою, ни милостынею; пока продолжается пѣенникъ, сохраняется и дружба. Проклятія и брань, прибавляетъ онъ,—никогда не были ужаснѣе между учеными и неучеными и нѣкоторые даже хвастаются этимъ“⁴⁹⁾.

Лихорадочное стремленіе къ наживѣ и алчность стали какъ бы общею болѣзнію времени. Культъ золотаго тельца прочно утвердился въ сознаніи и жизни и имѣлъ своихъ фанатиковъ. Этого, впрочемъ слѣдовало и ожидать. Съ тѣхъ поръ, какъ новое Евангеліе объявило свою амнистію и открыло широкій просторъ для всякой разгульной и привольной жизни, естественно должна была явиться особенная потребность въ матеріальныхъ средствахъ. Всякій старался обезпечить себѣ возможность полнѣе и шире пользоваться заманчивымъ правомъ и заручиться необходимымъ достаткомъ. Загробная будущность была застрахована вѣрою и не требовала никакихъ усилій, оставалось позаботиться о земной,—и къ этому сводилась теперь вся цѣль и задача жизни. „Деньги и имущество—теперь новый Богъ, за-

⁴⁸⁾ Von der Liebe. 1527. A. 2. a.

⁴⁹⁾ Evangelium Luther's. Leipzig. 1533. H. 4. a.

мѣчаетъ Вицель,—новое поклоненіе діаволу; почти всѣ сердца привязаны къ этому. Деньги и имущество берутъ,—и оставляютъ Павлу его благовѣствованіе, живутъ въ довольствѣ,—и оставляютъ І. Христу Его небесное царство“⁵⁰⁾. Эта погоня за живой поглощала всѣ другіе интересы, производила общее разстройство всѣхъ отношеній и принимала характеръ настоящей борьбы за существованіе; каждый думалъ нажить на счетъ другаго и основывалъ свое благосостояніе на убыткѣ и несчастьи ближняго. Все это производило взаимную фальшь и недоувѣріе другъ къ другу и дѣйствовало на общество крайне деморализующимъ образомъ. „Если посмотрѣть на всѣ дѣйствія въ духовномъ и свѣтскомъ аваніи, говоритъ Франкъ,—то все пахнетъ алчностью и нѣтъ ничего кромѣ явнаго своекорыстія, такъ какъ всякій ищетъ своего во вредъ и ущербъ другому, что было бы постыдно для Цицерона и всѣхъ язычниковъ. Теперь всѣмъ управляютъ деньги, и ссорамъ и спорамъ относительно временныхъ благъ нѣтъ конца“⁵¹⁾. Всѣ нравственныя связи общества были въ высшей степени разстроены и нерѣдко вызывали правительство на особыя экстренныя мѣры, направленные къ тому, чтобы сколько-нибудь поднять и улучшить настоящее положеніе дѣлъ. „Среди евангеликовъ, утверждаетъ Вицель, размножается ложь, ссоры, процессы. Брань, злоба, клятвопреступленія и вражда возрастаютъ въ такой степени, что даже правительство вынуждено вступить съ новыми запрещеніями“⁵²⁾.

Корыстолюбіе протестантовъ особенно соблазнялось на церковныя имущества и земли, которыя они готовы были считать своей законной собственностью. По крайней мѣрѣ Конрадъ Адельманъ рѣшигельно утверждаетъ, что здѣсь скрывался главный рычагъ самой реформаціи и важнѣйшая побудительная причина всего движенія; онъ думалъ даже, что для успокоенія Германіи и восстановленія церковнаго единства совершенно достаточно, чтобы гражданская власть приняла подъ свою охрану церковныя имѣнія и разъ на всегда положила конецъ ихъ безцеремонному расхищенію⁵³⁾.

⁵⁰⁾ Homiliae orthod. Postill oder Predigtbuch. Köln. 1539. II, f. 246.

⁵¹⁾ Frank's Chronik. I, F., 262, a. b.

⁵²⁾ Dolling., I, 62.

⁵³⁾ Ibid. I, 577—578.

На ряду съ упраздненіемъ и захватомъ церковной собственности происходила самая безстыдная эксплуатація и воѣхъ другихъ общественныхъ учрежденій, установленныхъ изстари съ благотворительной цѣлью, что ошутительно отзывалось на положеніи бѣднаго класса. „Вопервыхъ, пишетъ Вицель, я выступаю противъ нихъ то, что они почти всюду уничтожили стипендіи, которыя наши родители съ большими издержками учредили для бѣдныхъ, что противно не только любви, потому что отнимаютъ у бѣдняковъ, противно честности, потому что не слѣдуетъ нарушать послѣднюю волю умершихъ...⁵⁴⁾ Вовторыхъ, оторваны и измѣнены всѣ выморочные поповскіе лены, которыя представляютъ настоящую милостыню, учреждены и отдѣлены именно для милостыни. Очень рѣдко они помогаютъ бѣднымъ, а между тѣмъ бѣдные должны доставлять туда оброки, конечно еще съ убыткомъ себѣ, хотя въ этомъ вовсе нѣтъ надобности. Въ третьихъ, продолжаетъ онъ, изъ церкви взяты драгоценности, которыя не вездѣ были незначительны или плохи. Они ни одному бѣдняку не пошли въ прокъ, тогда какъ въ прежнее время бѣдный и богатый жертвовали и добывали ихъ своимъ потомъ и кровью“⁵⁵⁾. Вообще нужно сказать, что протестантское населеніе Германіи далеко не отличалось гуманностью по отношенію къ своимъ неимущимъ соотечественникамъ и крайне тяготилось всякой благотворительностью. Это особенно бросалось въ глаза по сравненію съ добрымъ старымъ временемъ, когда бѣдняки и нищія пользовались общимъ участіемъ и состраданіемъ. „Въ старину, замѣчаетъ Вицель, были христіане, которые такъ любили бѣдныхъ нищихъ, что называли ихъ своими господами, даже сыновьями, нѣкоторые обмывали имъ ноги, стлали постели, стряпали и прислуживали имъ за столомъ, какъ Самому Христу. Теперь же дошло до того, что имъ запрещаютъ входъ въ города, выгоняютъ ихъ, запираютъ предъ ними двери, какъ будто бѣдные несчастные люди—черти и заклятые враги всей страны“⁵⁶⁾. Если и продолжали существовать нѣкоторые добротные сборы

⁵⁴⁾ Vom Beten, Fasten und Almosen schriftlich Zeugniß. Eisleben. 1535, B. b. B. 2. a.

⁵⁵⁾ Ibid. P. 4, a. b.

⁵⁶⁾ Homiliae orthod. Postill oder Predigtbuch. II, f. 91.

въ пользу бѣдныхъ, то они были слишкомъ ничтожны по недостатку вкладчиковъ, и притомъ не всегда доходили по назначенію. „Новая кружка для бѣдныхъ, которую они устроили, прибавляетъ Видель, главнымъ образомъ приносить пользу только настоятелямъ секты, а бѣднымъ едва достаются тѣ пенниги, которые собираютъ по воскресеньямъ. Сумма же сбора чрезвычайно плоха по свидѣтельству ихъ собственныхъ жалобъ. Рѣдко кто расположенъ въ пользу этой кружки и никто не отрицаетъ, что бѣдные и убогіе подъ ихъ господствомъ живутъ скуднѣе и больше голодаютъ, нежели это случалось въ римской церкви“⁵⁷⁾.

Впрочемъ скушые для другихъ, лютеране не жалѣли тратиться на собственные удовольствія и прихоти, которыя нѣжили ихъ избалованную чувственность. Они не любили отказывать себѣ въ томъ, чего требовала ихъ извращенная природа, и жили всегда по ея указанію. Невоздержность и пьянство составляли типическую, характерную черту лютеранина. Послѣднее всегда считалось національной слабостью нѣмцевъ, но теперь они превосходили сами себя. „Такого пьянства, говоритъ Франкъ, никогда не было,—начиная съ женщинъ до дѣтей. Вообще, всѣ хотятъ обжираться и пьянствовать, заблаговременно пріучаютъ къ этому дѣтей, вливаютъ имъ вино въ колыбель, опасаясь, что они сами собой, пожалуй, не научатся этому. Что же удивительнаго въ томъ, что жида и турки богаты? У нихъ работаютъ, а у насъ обжираются и пьянствуютъ“⁵⁸⁾. Постоянныя оргіи, попойки и вообще вся эта беспорядочная, невоздержная жизнь у многихъ отзывалась на ихъ здоровьи и позволяла замѣчать даже со стороны общую слабость и болѣзненность поколѣнія. „При нашихъ предкахъ, признается самъ Меланхтонъ,—не было еще такихъ кутежей, которые распространяются все болѣе и болѣе среди нашихъ современниковъ. Я самъ не могу⁵⁹⁾очень воздерживаться въ пищѣ и питьѣ, что происходитъ отъ того, что таковъ обычай,—и однако я думаю, что еще не совсѣмъ невоздерженъ.—Поэтому, я обыкновенно сътую на болѣзненность нашего поко-

⁵⁷⁾ Retectio Lutherismi. G. 2. b.--G. 7, 8.

⁵⁸⁾ Seb. Frank von dem gräulichen Laster d. Trunkenheit... Ohne Druckort. 1531, D. a.

двѣя. Мы, нѣмцы, объѣдаемся и опиваемся до болѣзни, бѣдности и до самаго ада“⁵⁹⁾.

Всѣ подобныя вакханаліи и бражничанья обыкновенно совершались во имя самаго Евангелія, сопровождались и разнообразились оживленными бесѣдами въ духѣ новаго ученія. Лютеранинъ даже среди шумной попойки не забывалъ, что онъ послѣдователь Евангелія, и тѣмъ болѣе старался выставить это на видъ, что вся наличная обстановка напоминала ему объ его свободѣ, безопасности и безнаказанности. „Кутежъ, пьянство и банкеты, утверждаетъ Гетцеръ, повсюду мѣшаются съ Евангеліемъ, такъ что это и называется евангелическимъ кутежемъ... Тотъ считается тамъ всѣхъ евангеличнѣе, кто всѣхъ грубѣе кричитъ и всѣхъ распутнѣе неистовствуетъ, кто всѣхъ людей можетъ считать порочными и позорить противныхъ (какъ называютъ они папистовъ). Но евангельски это или нѣтъ, заключаетъ онъ,—доказывать много нѣтъ нужды, потому что это исходитъ отъ діавола, а не отъ Бога“⁶⁰⁾. По словамъ Меланхтона, пьянство до такой степени утвердилось въ привычкахъ и образѣ жизни протестантовъ, что превратилось въ чисто органическую потребность, поглощало всѣ другіе интересы и стало чуть ли не первостепенной задачей самой жизни; для многихъ трезвость была совершенно незнакома и представлялась едва ли не физической невозможностью. „Въ народѣ такое варварство, увѣряетъ онъ,—что большинство думаетъ, что они, если проведутъ одинъ день въ трезвости, не переживутъ слѣдующей ночи. Самы дѣла говорятъ и ежедневные примѣры къ несчастію еще болѣе доказываютъ, что въ этихъ странахъ не заботятся почти ни о чемъ болѣе, какъ только объ устройствѣ пирушекъ, попоевъ и скотскаго пьянства“⁶¹⁾. Бывало даже много смертныхъ случаевъ вслѣдствіе излишней невоздержности. Такъ въ 1540 году въ Виртембергѣ особенно удался сборъ винограда,—и въ этой неболь-

⁵⁹⁾ Melanchtonis Postilla ex collect. Pezelii. 1594. Dom. 2. Adv. p. 41. Annotationen zu den Propheten. Eisleben. 1536. II, F. 7, b.

⁶⁰⁾ Von den evangelischen Zechen und von der Christen Red aus heiliger Geschrift. 1525. a. 3.

⁶¹⁾ Melanchtonis Comment. in Matthaeum. 1548. Opp. III, p. 343.

шой, малонаселенной области, по свидѣтельству Затлера, умерло за пирушками болѣе 400 человекъ ⁶²⁾.

Вообще, жизнь лютеранскаго общества приняла совершенно эпикурейское направленіе и всецѣло вращалась около плотскихъ, животныхъ инстинктовъ, которые оттѣсняли все другіе высшіе интересы. Лютеранинъ сумѣлъ приручить свою совѣсть, держалъ ее въ рукахъ и беззаботно слѣдовалъ внушеніямъ своей природы, оставаясь вѣрнымъ принципу и утѣшался волшебнымъ талисманомъ вѣры. „Какъ близко родственна эта секта съ эпикурейцами, говоритъ Вицель, — знаетъ всякій банщикъ и дитя на улицѣ. Грѣхи для нихъ почти все равно, добродѣтели они унижаютъ, противъ доброй жизни, поста, дѣвства и подобнаго они умѣютъ сказать очень много и на дѣлѣ даютъ совершенную волю своимъ наклонностямъ. Многие, я слышалъ, говорятъ: развѣ ты думаешь, что Богъ заботится о моихъ дѣлахъ или грѣхахъ, если только я вѣрую? ⁶³⁾“. Всего прискорбиѣе было именно то, что такой образъ жизни нисколько не считали зазорнымъ и предосудительнымъ, напротивъ, проводили его совершенно увѣренно и сознательно, во имя самаго принципа. „Что касается до жизни, замѣчаетъ опять Вицель, то большая часть секты давно согласна, что они именно сарданапалисты (послѣдователи Сарданапала) и питаютъ въ душѣ надгробную надпись, надъ могилой этого наставника: ѣшь, пей и наслаждайся женщинами, остальное все ничто! Между тѣмъ на устахъ имѣютъ Евангеліе ⁶⁴⁾“.

Въ такомъ направленіи идеи Лютера дѣйствовали неотразимо на всякаго новаго послѣдователя; послѣ недолгаго броженія все болѣе слабѣла и развращалась воля, затемнялось нравственное сознаніе, — и человекъ быстро скользилъ по наклонной плоскости въ темный омутъ разгула, порока и самой непристойной жизни. Перемѣна происходила рѣзкая и крутая, часто до неузнаваемости. „Я знаю одного, увѣряетъ Эразмъ, — котораго я въ продолженіи десяти лѣтъ любилъ, какъ сына, и который съ своей стороны почиталъ меня отцомъ, — отъ природы склоннаго къ добру. Но лишь только онъ всосалъ этотъ евангелическій духъ,

⁶²⁾ Dolling. II, 652—653.

⁶³⁾ Retectio Lutherismi. II. 8, b.

⁶⁴⁾ Epist. ed M. B. F. M. 3. a. N. a.

онъ сталъ, вопреки всѣмъ ожиданіямъ, хорошимъ игрокомъ въ кости, ночнымъ картежникомъ, перереженнымъ охотникомъ за проститутками, защеголягъ, опоясанный чрезвычайно длиннымъ мечемъ и задумалъ жениться⁶⁵⁾.

Самые грубые, нетерпимые пороки и даже общественныя преступленія стали повторяться гораздо чаще, нежели въ прежнее время при господствѣ католицизма. „Убіиства случаются теперь болѣе, чѣмъ угодно Богу, утверждаетъ Вицель,—равно какъ и лгутъ, крадутъ и прелюбоудѣйствуютъ; они хотятъ теперь хвалиться этимъ“⁶⁶⁾. Злопамятность и мстительность по отношенію къ личнымъ врагамъ достигли также небывалыхъ размѣровъ; „если они что-либо потерпятъ отъ своего противника, то это, по словамъ Вицеля,—одно изъ семи чудесъ свѣта“⁶⁷⁾.

Вообще, вся нравственная жизнь послѣдователей Лютера представляла въ высшей степени мрачную и неприглядную картину, въ которой всюду преобладали однѣ лишь темныя краски. Общество переживало какое-то странное, рѣшительно ненормальное состояніе, одну изъ эпохъ нравственнаго кризиса. Добродѣтель вовсе упала въ цѣнѣ и по роковому недоразумѣнію помѣнялась ролью съ порокомъ. Вездѣ ощущалась накая-то спертая, удушливая атмосфера, общій хаосъ, распушенность и полное омертвѣніе всякаго нравственнаго чутья. Для свѣжаго человѣка трудно представить, чтобы общество, называющее себя христіанскимъ, могло такъ выродиться въ самыхъ коренныхъ началахъ и правилахъ жизни. Это общее извращеніе и разложеніе всего нравственнаго порядка очень сильно и энергично описываетъ Вицель, хотя и въ сжатой формѣ экстракта. „Я ясно замѣтилъ, утверждаетъ онъ,—какъ чрезъ эту звѣрски-грубую секту христіанство мало-по-малу обращается въ магометанство, церковь—въ разбойничій вертепъ, таинства—въ экскрементъ, проповѣди—въ простыя забавы, Слово Божіе—въ слово Лютера, псалмопѣніе—въ звѣриный ревъ, согласіе—въ раздоръ, порядокъ—въ неустройство. Обязанности благочестія, религіозныя занятія и

⁶⁵⁾ Rei Dölling. I. 19.

⁶⁶⁾ Annotationen zu den Propheten. Eisleben. 1536. II. f. 209. b.

⁶⁷⁾ Homiliae orthodoxae, I, f. 111.

упражненія, строгая дисциплина, умерщвленіе плоти и ночныя бодрствованія, страхъ, стыдъ, вѣрность, вѣра и добросовѣтность, какъ я вижу, падаютъ; а секты, дѣла противныя религіи, любовь къ міру, отвращеніе къ предметамъ Божественнымъ, необузданный произволъ, страсть къ наслажденіямъ, безстыдство, вѣроломство, дикія удовольствія и распутство—возрастаютъ непомерно; однимъ словомъ, все небесное вытѣсняется земнымъ. Я согласенъ съ тѣмъ, прибавляетъ онъ,—что и прежде этого отдѣленія благочестіе было нечисто и обиденная жизнь была полна недостатковъ, но теперь то и другое идетъ ко дну“⁶⁸⁾.

Благочестивая жизнь стала мишенью для насмѣшекъ и возбуждала дружное преслѣдованіе. Если кто не совсѣмъ еще утратилъ совѣсть и обнаруживалъ намѣреніе сколько-нибудь исправить и упорядочить свой образъ жизни, того начинали стыдить и увѣщевать, какъ человѣка, который сбился съ надлежащаго пути и сдѣлался жертвой заблужденія; его считали долгомъ убѣдить въ бесполезности добродѣтели и намекали объ оскорбленіи, которое наносится Христу въ его благочестивой жизни. „Если теперь кто занимается серьезно исправленіемъ жизни, замѣчаетъ Вицель,—тотъ долженъ быть непременно фарисей и низкій лицемеръ и принужденъ выслушивать слѣдующее: развѣ ты хочешь одинъ только жить иначе, чѣмъ прочіе люди? Глупецъ, ужели ты съ одними дѣлами хочешь попастьъ на небо? Еслибы І. Христосъ нуждался въ дѣлахъ человѣческихъ, то Онъ не пострадалъ бы на Голгоѣ. Онъ знаетъ нашу слабость и охотно прощаетъ грѣшниковъ; Онъ призываетъ ихъ прежде праведныхъ, только бы они любили Евангеліе и вѣрили въ Него“⁶⁹⁾. Открытая и беззащитная порочность служила аттестацией честнаго, хорошаго христіанина, а всякая попытка къ улучшенію жизни третировалась, какъ измѣна чистой вѣрѣ и навлекала подозрѣнія въ солидарности съ анабаптизмомъ⁷⁰⁾. Вообще, проповѣдь Лютера и его ретивыхъ помощниковъ увѣнчалась полнымъ успѣхомъ и отозвалась въ его слушателяхъ рѣшительнымъ и упорнымъ предубѣжденіемъ противъ добрыхъ дѣлъ, которыя претили

⁶⁸⁾ Epist. ad R. A. J. C. H. Dd. a. b. 2. a.

⁶⁹⁾ Ibid.

⁷⁰⁾ Ep. ad. M. B. F. M. 3. N. a.

имъ самымъ своимъ названіемъ. На этой антипатіи основывалась даже цѣлая серія бранныхъ словъ и новая усовершенствованная техника ругательствъ, которыми лютеране клеймили своихъ противниковъ. „Дошло до того, увѣряетъ Вицель,—что нѣкоторые сектанты съ яростію отворачиваются отъ слова *дѣла*. Нѣкоторые не могутъ слышать, если кто-нибудь упоминаетъ о дѣлахъ; особенно пасторы отворачиваются съ ужасомъ и противъ того, кто о нихъ упоминаетъ, имѣютъ самое дурное подозрѣніе, какъ противъ паписта, т.-е. человѣка хуже еретика. Отсюда возникаютъ слѣдующія бранныя слова: святой дѣлами, праведный дѣлами, лицемеръ, фарисей, монахъ. Поэтому, тѣ, которые проводятъ жизнь свою въ добрыхъ дѣлахъ, осмѣиваются, осуждаются и считаются врагами Христовыми. Вслѣдствіе этого, продолжаетъ онъ,—теперь многіе сектанты стыдятся дѣлать добро, къ чему все-таки побуждаетъ ихъ остатокъ совѣсти. Нѣкоторые думаютъ, что они добрыми дѣлами погрѣшаютъ противъ Крови Христа,—до такой степени сошлись они съ мнѣніемъ Лютера, что дѣла—ничто, что они—грѣхъ, мусоръ и уничтожаютъ Кровь Христову, оспариваютъ Евангеліе и не могутъ существовать подлѣ вѣры“ ⁷¹⁾).

Нравственному состоянію протестантскаго общества совершенно соотвѣтствовала и религіозная его жизнь, находившаяся въ такомъ же безнадежномъ кризисѣ. Проповѣди Лютера и здѣсь внесли свою отраду. Если самъ реформаторъ обходилъ и недосказывалъ нѣкоторые выводы, то его слушатели строго выдерживали послѣдовательность и дополняли намѣренныя пробѣлы. Они легко освоились съ основнымъ положеніемъ, что нужна одна только внутренняя вѣра, и совершенно логически исключили все другое, что не имѣло къ ней непосредственнаго отношенія; они сознавали свое право и свободу и не считали нужнымъ стѣснять себя никакими прикладными обязанностями. Лютеранинъ тщательно оберегалъ духовный характеръ своей вѣры и воздерживался отъ всякихъ внѣшнихъ проявленій своего чувства, которыя были излишни и по его понятіямъ могли только профанировать чистую, идеальную природу вѣры. Все содержаніе

⁷¹⁾ Confutatio calumn. vesp. I. Ionaе D. 4. b. E. a. 1533.

его религіозной жизни и весь кругъ ея отправленій исчерпывались именно только вѣрою и не переступали границъ одного лишь внутренняго, субъективнаго сознанія. Все это сообщало какую то удручающую пустоту, косность и безжизненность его религіозному чувству, тѣмъ болѣе, что самая вѣра у большинства не имѣла живаго, дѣятельнаго характера и ничѣмъ не отличалась отъ простаго разсудочнаго знанія. „При восходящемъ свѣтѣ Евангелія, говоритъ Швенкфельдъ,—опять распространилось вымышленное, мертвое лжевѣріе и невѣдѣніе объ истинномъ духовномъ познаніи Христа и объ истинной живой вѣрѣ, такъ что теперь еще многіе люди считаютъ такую мертвую, историческую вѣру за истинную, живую и спасительную, и чрезъ нее безъ покаянія и исправленія жизни рассчитываютъ получить спасеніе; такъ заблуждаются и обманываютъ себя, хотя никто не желаетъ дѣйствовать“⁷²⁾. Мечтательныя иллюзіи и напускное бездѣятельное самообольщеніе наполняли все содержаніе и объемъ религіозной жизни лютеранина, обнажали ее отъ всякихъ конкретныхъ формъ и устраняли изъ нея всякіе положительные элементы. Вообще религіозная дѣятельность протестантовъ носила по преимуществу отрицательный характеръ и чуждалась всего того, что имѣло значеніе для религіознаго чувства, что возбуждало, разогрѣвало его и служило для него выраженіемъ. У лютеранъ въ этомъ случаѣ была совершенно своеобразная логика, которую они употребляли для оправданія своего религіознаго поведенія. „Сектанты, говоритъ Вицель,—строятъ такіе силлогизмы: попы и монахи были плуты,—слѣдовательно, исповѣдь недѣйствительна. Они служили мессы за деньги,—поэтому месса недѣйствительна. Они отлучали отъ церкви должниковъ,—поэтому отлученіе недѣйствительно; всенощныя и вечерни пѣли съ неохотой и досадою,—тамъ были ихъ губы, а не умъ и сердце,—поэтому недѣйствительны и службы“⁷³⁾.

Очевидно, что общая постановка религіознаго дѣла здѣсь создавалась по контрасту съ католицизмомъ,—и на ряду съ собственно лютеранскимъ принципомъ имѣла мѣсто значительная доля предубѣжденія противъ формъ католическаго быта. Если самъ Лю-

⁷²⁾ Apologie F. 82. a. Vgl. Von der Erbauung. des Gewissens. A. 3. a.

⁷³⁾ Von der Busse, Beicht und Bann. 1534. D. b.

теръ былъ не всегда постоянно и нерѣдко допускалъ нѣкоторые внѣшнія формы поклоненія, то его послѣдователи строже держались указаннаго имъ направленія и ревниво уклонялись отъ всякаго видимаго выраженія своей вѣры. Всѣ вѣковыя формы и обряды христіанскаго богопочтенія, освященные древностью и служившіе къ укрѣпленію религіознаго чувства, были осмѣяны и отставлены за ненадобностью. Самовольная и брезгливая вѣра протестанта считала лишнею даже молитву, которая потеряла теперь все свое значеніе и постепенно вовсе выходила изъ употребленія. Самъ Лютеръ, какъ мы видѣли, усердно ратовалъ противъ молитвы, а его ретивые сотрудники вторили ему еще настойчивѣе. Неудивительно, что дѣло разрѣшилось крайнею апатіей и холодною, которая все болѣе развивалась въ обществѣ по отношенію къ молитвѣ и незаметно низводила ее до какого-то каррикатурнаго занятія, предосудительнаго и зазорнаго для всякаго истиннаго христіанина. Человѣкъ молящійся и особенно колѣнопреклоненная поза, молитвенная жестикація—все это казалось уже наимѣтъ то анахронизма, являю старинной и возбуждало общія насмѣшки. „Лютеранская секта, описываетъ Вицель, нѣсколько лѣтъ уже повсюду въ публичныхъ проповѣдяхъ оспаривала это дѣло, молитву: зачѣмъ молиться, зачѣмъ молиться? Молитвой ты мало вытравеешь предъ Богомъ, И при этомъ ссылались на Мат. 6 и 24 гл., гдѣ Господь перитцаетъ молитву фарисеевъ, и на Іоан. 4 гл., гдѣ порицается молитва самарянокъ... Тогда они допустили обыкновенную молитву мірянъ, такъ какъ нѣтъ ничего хорошаго во всѣхъ молитвенникахъ, будь они латинскіе или нѣмецкіе; не должно быть больше никакой молитвы, промѣ — *Омне мама*, хотя нѣкоторые значительно соображали и эту. Вдовы, причастники, лежащіе на волѣньяхъ и молящіеся, должны быть осмѣиваемы. А бывала ли какая проповѣдь, гдѣ ни приходилось бы возмущивать о молитвѣ и постѣ? Что все это дѣйствительно такъ, продолжаетъ онъ,—это видно на вашемъ народѣ, котораго постоянно отговаривали отъ этого дѣла, такъ что очень немногіе теперь изъ нихъ молятся или разъ въ недѣлю думаютъ о молитвѣ. Если кто среди нихъ молится, на того всякій смотритъ съ удивленіемъ и говоритъ: вонъ кто-то тамъ молится, кто это? и уже того подозрѣваютъ, что онъ папистъ и привязанъ къ внѣшнимъ дѣламъ. Какъ много среди васъ стыдятся молитвы, какъ

монашескаго дѣла? Боже мой, какъ евангелики презираютъ внѣшнія выраженія смиренія въ молитвѣ? Какъ стало странно пасть на свои колѣна и молиться? Какъ глупо теперь подымать руки къ небу и молиться? Какъ необычно стало видѣть, если кто-нибудь наклоняетъ свою голову, ударяетъ себя въ грудь и молится? Стало теперь смѣшно, что прежде было похвально; становится посмѣшищемъ то, что прежде было серьезно⁷⁴⁾. Напрасно потомъ тѣже проповѣдники старались поднять и воротить прежній авторитетъ молитвы; фальшивая нота слишкомъ ясно сквозила въ ихъ запоздалыхъ увѣщаніяхъ и уже не могла обмануть привычнаго слуха протестантовъ. „Скоро можно, замѣчаетъ при этомъ Вицель,—спихнуть внизъ горную скалу, но кто можетъ вкатить ее опять наверхъ“⁷⁵⁾.

Тоже самое слѣдуетъ сказать и относительно общественныхъ богослуженій, которыя посѣщались очень рѣдко,—и то больше по исключительнымъ побужденіямъ. Въ народѣ утратилось всякое уваженіе къ мессѣ и вѣра въ ея значеніе. Если она имѣетъ самостоятельной силы подѣвъ вѣры, разсуждали протестанты—то къ чему же и утруждать себя бесполезнымъ богомольемъ? Притомъ же всѣ привыкли въ католичество къ торжественной и величавой обстановкѣ богослуженія и къ пышнымъ церемоніямъ, а теперь все это было упрощено или уничтожено. „Народъ, увѣряетъ Вицель,—не высокаго мнѣнія о столь внезапно измѣненныхъ и имѣяемыхъ литургическихъ обрядахъ, которые къ тому же профанируются, будучи унижаемы до самаго обыкновеннаго и обыденнаго. Евангелисты призываютъ своихъ христіанъ къ богослуженію и просьбами и угрозами, но они не ходятъ. Ходятъ почти только беременныя женщины или льстецы пасторовъ или наконецъ такіе, которые желаютъ чрезъ таинство освободиться отъ своихъ грѣховъ, какъ ихъ учатъ“⁷⁶⁾. „Мы начали здѣсь пѣть обѣдню, когда были турки, говоритъ Пиригеймеръ,—а теперь и она уничтожена“⁷⁷⁾. Тоже подтверж-

⁷⁴⁾ Von Beten, Fasten und Almosen schriftlich Zeugnis. Eisleben. 1535. B. b. B. 2. a.

⁷⁵⁾ Ibid. B. 3. a. b.

⁷⁶⁾ Retectio Lutherismi. F. 7. b.

⁷⁷⁾ Murr's Journal zur Kunstgeschichte u. Literatur. Thl. X. S. 39—46.

дасть и Еразмъ: „общественная молитва, говорить оуъ,—оставлена; великое множество теперь вовсе не молится.—Месса отмѣнена, а что поставили лучшее на ея мѣсто?“⁷⁸⁾).

Даже выгодныя и утѣшительныя преимущества евхаристіи, обѣщавшей полное отпущеніе грѣховъ, не соблазнили и не привлекали протестантовъ, такъ что пасторамъ нерѣдко приходилось прибѣгать къ различнымъ уловкамъ и даже подкупамъ, чтобы только заманить къ причащенію⁷⁹⁾. Большинство относилось къ таинству очень поверхностно и пренебрежительно, и нѣкоторые обходились безъ него нѣсколько лѣтъ. По свидѣтельству Вицеля, „многіе оставались безъ причастія лѣтъ семь или восемь, а такихъ, которые не причащались три или четыре года, еще гораздо больше“⁸⁰⁾. Впрочемъ и сами пасторы очень неохотно и дѣливо приступали къ таинству и своимъ примѣромъ только поддерживали общую апатію⁸¹⁾.

Сравнительно ббльшимъ вниманіемъ пользовалась проповѣдь, но и она посвѣщалась больше ради моды и подь условіемъ хорошаго, нетребовательнаго пастора или остраго, пикантнаго содержанія. Охотно слушали только то, что потворствовало свободѣ и чувственности, и осмѣивали всякую неосторожную попытку къ дѣйствительному нравоученію. „Что нравится плоти, увѣряеть Швенкфельдъ, и служить собственной пользѣ, то съ удовольствіемъ принимаютъ, а отъ другаго тотчасъ отступаются“⁸²⁾. Они съ жадностью слушаютъ, говоритъ Меланхтонъ, тѣ демагогическія проповѣди, которыя расширяють предѣлы свободы и даютъ просторъ страстямъ,—проповѣди скорѣе циниковъ, нежели христіанъ,—которые провозглашаютъ, будто ложно утвержденіе, что добрыя дѣла необходимы. Потомство подивится тому, заключаетъ онъ,— что нѣкогда былъ такой бѣшенный вѣкъ, когда могло встрѣчать одобреніе подобное сумазбродство“⁸³⁾. Если проповѣдникъ интересовался количествомъ слушателей и не хотѣлъ

⁷⁸⁾ Dölling. I, 16.

⁷⁹⁾ Publ. eccl. sacr. B. 3, a.

⁸⁰⁾ Evang. Luther's C. 4. b.

⁸¹⁾ Publ. eccl. sacr. B. 3. a.

⁸²⁾ Epistolar. Thl. II. Bd. II. S. 667.

⁸³⁾ Melanchtonis object. et resp. ed. Pczelius. P. U. p. 269.

одинъ улаждать своей проповѣдью, то ему слѣдовало отказаться отъ всякихъ притязаній на мораль и обличеніе и приспособлять свои проповѣди къ господствующему, плотскому вкусу общества; въ противномъ случаѣ онъ рисковалъ поучать голыя стѣны. „Если пасторы, замѣчаетъ Эразмъ,—съ такою же неутолимою жестокостію гремѣть противъ ихъ пороковъ, съ какою они шумятъ противъ пороковъ пасторовъ, то для меня неудивительно, что у нихъ бываетъ только три слушателя“⁸¹⁾.

Священныя изображенія и иконы не только вывелись изъ употребленія, но иногда подвергались даже рѣшительному гоненію со стороны фанатиковъ свободной вѣры. Надъ ними глумились, выбрасывали ихъ вонъ, сжигали,—словомъ, воѣми инвизибціонными мѣрами старались вымѣстить на нихъ ошибки прежняго благоговѣнія. Можно было подумать, что воротились времена древняго иконоборства. „Наши мечтатели изъ новой сеиты, утверждаютъ Вицель,—ненавидятъ и отвергають изображенія святыхъ, по-іудейски и фелиціански срываютъ ихъ внизъ, разбиваютъ и сжигаютъ, какъ будто они хотятъ надъ деревомъ сдѣлаться рыцарями“⁸²⁾. Такія преслѣдованія не были только единичными явленіями, случайными выходками отдѣльныхъ лицъ, но очевидно исходили изъ принципа. Бывало, что цѣлые города ополчались противъ иконъ и изгоняли ихъ изъ своей черты“⁸³⁾.

Впрочемъ мѣсто, которое принадлежало иконамъ, не осталось вовсе празднымъ. Его заняли другія изображенія, — и прежде всего портреты самого Лютера, его жены и другихъ представителей новой церкви. Каждый считалъ едва ли не священнымъ долгомъ запастись подобными картинами для памяти и въ знакъ своего уваженія. „Извѣстно, говоритъ Вицель,—что изображенія вашего апостола и апостольши (жены Лютера) пользуются у васъ бѣльшимъ уваженіемъ и почетомъ, чѣмъ изображенія святыхъ церкви. Можно найти такихъ, которые скорѣе захотятъ обойтись безъ образа Распятаго и Маріи, чѣмъ безъ портретовъ этого монаха и монахини“⁸⁴⁾. Наряду съ упомянутыми

⁸¹⁾ Bei Dölling. I. 19.

⁸²⁾ Catechismus Ecclesiae. Leipzig. 1535. C. c. 3, b.

⁸³⁾ Erasmi opp. omn. ed. Lugd. III. 1. p. 846.

⁸⁴⁾ De moribus haeret. C. 7. 6.

изображеніями всюду во множествѣ встрѣчались и другія картины, преимущественно изъ современнаго жанра и не всегда пристойныхъ сюжетовъ. Очевидно, что недостатокъ иконъ заставлялъ искать другой живописи, которая бы болѣе отвѣчала настроенію и вкусамъ времени. „Вмѣсто изображеній святыхъ, рассказываетъ тотъ же Вицель, они нарисовали намъ свои собственные картины, вмѣсто древнихъ евангелистовъ — новыхъ, вмѣсто первыхъ христіанъ—теперешнихъ еретиковъ. Когда входилъ въ ихъ дома, то не видишь ни одного изображенія, которое располагало бы къ благоговѣнію, а тщеславныхъ турецкихъ нашей, сулеймановъ и другихъ хвастуновъ. На всѣхъ дверяхъ и стѣнахъ этихъ сектантовъ видны солдаты, купанья распутныхъ женщинъ, танцы, музыканты, банкеты, охоты, сраженія и другія свѣтскія вещи, которыя многихъ привлекаютъ ко злу. Такою нечистотою они украшаютъ теперь свои жилища, и притомъ осуждаютъ тѣхъ, которые украшаютъ церковь образами древнихъ, истинныхъ святыхъ“⁸⁸⁾.

Вмѣстѣ съ другими христіанскими установленіями и кажется раньше и охотнѣе всего были уничтожены посты. Это была одна изъ самыхъ благодарныхъ мѣръ, предпринятыхъ Лютеромъ, которая значительно подкупала въ его пользу общественное мнѣніе. Не нужно было много такта и дальновидности, чтобы разчитать вѣрный успѣхъ этой житейской приманки. Если вообще постъ считается тяжелымъ и обременительнымъ подвигомъ, то нѣмцы кажется тяготились имъ всего болѣе и съ жадностью ухватились за открывшуюся возможность освободиться отъ невольнаго, стѣснительнаго воздержанія. Отъ благочестиваго обычая скоро не осталось и слѣда. Въ Германіи образовалась даже очень характерная поговорка: „онъ—лютеранинъ, не постится, не молится и т. д.“⁸⁹⁾. Въ протестанскомъ обществѣ теперь уже рѣдко можно было встрѣтить человѣка, который бы соблюдалъ посты, да это было и не совсѣмъ безопасно; постничество теперь стало грѣхомъ, предосудительнымъ ханжествомъ и компрометтировало человѣка, какъ паписта и лицемѣра. „Посты, замѣчаетъ Франкъ, стали теперь грѣхами, и, кто противнаго

⁸⁸⁾ Catechismus Eccl. C. c. 3. 6.

⁸⁹⁾ Vom Beten, Fasten und Almosen schriftlich Zeugniß. I. 3. a.

миѣнія, тотъ папистъ и праведникъ“⁹⁰⁾. Вообще въ лютеранствѣ на этотъ счетъ установилась совершенно своеобразная точка зрѣнія. Такое или иное отношеніе къ посту стало мѣриломъ всего религіознаго склада даннаго лица. Уваженіе и соблюденіе поста считалось едва ли не нарушеніемъ самаго христіанства, и наоборотъ — отрицаніе постничества стало вѣрнымъ признакомъ настоящаго христіанина и обезпечивало для чловѣка прочную репутацію въ обществѣ. Понятно, что всякій старался заручиться лестной рекомендаціей и выставить на показъ свой либеральный взглядъ на дѣло. Нѣкоторые публично съ циничной откровенностью хвастались своимъ презрѣніемъ къ постничеству и доходили до юмористическихъ, карриатурныхъ выходокъ. „Нѣкоторые думаютъ, увѣряетъ Вицель, что они не христіане, если провели одинъ день безъ мясной пищи, которую они имѣютъ, и есть очень многіе, которые хотятъ хвастаться этимъ передъ знакомыми и незнакомыми. На первыхъ порахъ они въ постные дни ходили здѣсь съ жаренымъ по улицамъ, сидѣли на площади и ѣли мясо. Были нѣкоторые, которые такъ приноравливались, что обыкновенно въ пятницу приглашали гостей, и въ особенномъ ходу была фраза: сегодня столъ лучше, чѣмъ въ другой день. Поэтому для противоположности они всего хуже живутъ плотски, когда бываетъ постный день. Они мало заботятся о томъ, чтобы жить такъ въ другіе дни, только бы пятница не обходилась безъ этого. Чужіе гости у нихъ должны были ѣсть мясо, часто недовольные этимъ, и особенно тѣ, которые имъ были извѣстны, какъ не лютеране. Еслибы ты, продолжаетъ Вицель, пригласилъ пастора въ пятницу къ себѣ въ гости и не ѣлъ мяса, то онъ не былъ бы въ тебѣ увѣренъ, а подозрѣвалъ бы, что ученіе это еще не принесло тебѣ никакой пользы. Или, еслибы кто узналъ, что мясныя лавки не были отперты въ постный день, то, повѣрь мнѣ, онъ ужаснулся бы и побоялся, что люди утратятъ плодъ, измѣнятся и не будутъ уже евангелистами“⁹¹⁾. Многіе не выносили самого слова — *постъ*, не хотѣли объ немъ упоминать и слушать и от-

⁹⁰⁾ Von dem gräulichen Laster d. Trunkenheit. 1631. A. 4. 6.

⁹¹⁾ Vom Beten, Fasten und Almos. schriftlich. Zeugniß. I. 3. a. 6.

вергали его со всею самоувѣренностью, какъ заблужденіе и обманъ папства ⁹²⁾.

Словомъ, все, что было хорошаго въ католичествѣ, всѣ установленія, вложившіяся къ ограниченію плотскихъ инстинктовъ и къ упражненію религіозно-нравственныхъ силъ человѣка, были отвергнуты и, наоборотъ, оставлено все, что могло потворствовать чувственности. Посты, напримѣръ, были уничтожены, а карнавалъ остался во всей силѣ, всенощныя бдѣнія прекратились, а праздничныя пирушки продолжались въ удвоенныхъ размѣрахъ ⁹³⁾.

Это же сластолюбивое направленіе замѣтно сказывалось въ понятіяхъ и практикѣ брачной жизни. Если прежде церковь всегда одобряла и считала похвальнымъ воздержаніе отъ брака, то въ лютеранствѣ сложилось совершенно обратное представленіе о дѣлѣ. Вѣчное дѣвство теперь порицали, какъ ненормальное и предсудительное явленіе; напротивъ, брачное состояніе стало чѣмъ-то обязательнымъ и освобождено отъ всякихъ каноническихъ стѣненій. Безбрачіе относилось къ существеннымъ недостаткамъ человѣка и навлекало общее негодованіе. Въ такомъ же отношеніи мнѣніе общества стояло и ко вдовству, если оно сохранялось въ теченіе продолжительнаго времени. Оно глумилось надъ вдовцомъ, если онъ воздерживался отъ новаго сожительства, и легкомысленно одобряло другаго, который по смерти одной жены спѣшилъ запастись новою подругой, чтобы потомъ при случаѣ смѣнить ее третьей. „При новомъ Евангеліи, сообщаетъ Вицель, вѣчное дѣвство представляетъ рѣдкую гнусность. Слова св. ап. Павла: остался ли ты безъ жены, не ищи жены, у этихъ евангеликовъ звучать совсѣмъ не по евангельски. Какъ же? Тотчасъ же бери жену, выходи замужъ, молодоу ты или стару; дѣлай это поскорѣе; умираетъ одна, бери скорѣй другую и дѣлай свадебный пиръ. Если жена попала въ плоху, возьми служанку или, прогнавъ ее (жену), женись на другой, несмотря на то, жива ли та или умерла, потому что похотливость не можетъ оставаться безъ удовлетворенія“ ⁹⁴⁾.

⁹²⁾ Conciones triginta orthodoxae. f. 104.

⁹³⁾ Retectio Lutherismi. С. а. 6.

⁹⁴⁾ Nominae orthod. Postill oder Predigtbuch. Köln. 1539. II. f. 100.

Очевидно, чувственность и животная природа въ глазахъ протестанта пѣнились выше всего, и считалось преступнымъ насиліемъ замедлять и сдерживать ихъ естественныя влеченія. Нѣмніи нравственныя, платоническія соображенія при этомъ не могли имѣть мѣста и отступали предъ всеильнымъ деснотствомъ плоти. Любовь къ умершей женѣ и уваженіе къ ея памяти рѣдко могли удержать протестанта отъ втораго брака, потому что этого требовала его разнузданная природа, а общественное мнѣніе заранѣе общаю свое одобреніе. Нерѣдко были случаи, что вдовцы вскорѣ послѣ похоронъ супруги принимались за новое сватовство и съ трудомъ обходились въ одиночествѣ нѣсколько недѣль, не говоря уже о мѣсяцахъ. Такіе запяченныя аматѣры брака позволяли себѣ даже хвастаться своимъ воздержаніемъ и чувствовали себя на совершенно Евангельской почвѣ⁵⁵⁾.

Но это стремленіе къ брачной жизни, усилившееся въ лютеранствѣ, далеко не было ручательствомъ за нравственную прочность семейныхъ связей. Здѣсь преобладала собственно эмпирико-логическая сторона брака, которая сама собою ослабляла его нравственное значеніе. Уже самая легкость и поспѣшность, съ которою одинъ бракъ слѣдовалъ за другимъ по смерти первой жены или мужа, не свидѣтельствуетъ о духовной силѣ супружескаго союза. Напротивъ, невѣрность и нестойкость брачныхъ отношеній были, кажется, обычнымъ и распространеннымъ явленіемъ въ протестантскомъ обществѣ. По крайней мѣрѣ Пиркегеймеръ серьезно опасался, что на Германіи фактически оправдывается *gerpublica Platonis* съ ея общеніемъ женъ⁵⁶⁾. Такое мнѣніе какъ нельзя болѣе подтверждается и тѣми данными, которыя свидѣтельствуютъ о количествѣ разводовъ описываемаго времени. „Отъ Рождества Христова, увѣряетъ Вицель, не было столько разводовъ, какъ въ эти 15 лѣтъ, когда господствуетъ лютеранство“⁵⁷⁾. Процентъ говорить самъ за себя и едва ли нуждается въ особомъ выводѣ.

Словомъ, одностороннее, плотское направленіе, устоявив-

⁵⁵⁾ Von den Todten und ihre Begräbnisse. Leipzig. 1534. S. a. b.

⁵⁶⁾ Dalling. I. 178—179.

⁵⁷⁾ Antwort wider d. luther. Theologen Bedenken. Cöln. 1549. K. a.

шею въ обществѣ, проникало собою во все отношенія и случаи жизни протестанта. Оно жораздѣльно господствовало въ его сознаніи, опредѣляло весь складъ его мыслей, чувствъ и симпатій и еобобщало главный интересъ и смыслъ самой жизни. Отвыкнувъ отъ всякихъ тревогъ и заботъ относительно загробной участи, лютеранинъ тѣмъ сильнѣе привязывался къ настоящей жизни, научался цѣнить ея наслажденія и жалеть только объ ея непродолжительности. Онъ полагалъ здѣсь свое назначеніе; вѣшалъ во вкусъ животной жизни и съ ужасомъ думалъ о роковомъ концѣ. Онъ инстинктивно трепеталъ предъ всякой еначностью, всѣмъ еуществомъ содрогался при видѣ угрожающей смерти и заглушалъ въ себѣ самыя естественныя человѣческія чувства, лишь бы на время отсрочить неизбежную развѣлку. Эта всепоглощающая привязанность къ жизни особенно рѣзко сказалась во время эпидеміи, которая свирѣпствовала тогда въ Германіи и производила общую панику. Здѣсь при этомъ общемъ бѣдствіи всего рельефнѣе обнаружилось, какъ высоко стояла въ протестанствѣ цѣна жизни и какъ мало значили предъ нею все лучшія, нравственныя движенія сердца. Всякій заботился только о личной безопасности, спѣшилъ такъ или иначе укрыться отъ заразы и оставлялъ на произволъ судьбы своего большого ближняго. Никто не хотѣлъ помочь другому и боялся навѣщать его въ болѣзни, чтобы самому не сдѣлаться жертвою заразы. Никогда прежде эгоизмъ не проявлялся въ такихъ безчеловѣчныхъ формахъ и страхъ смерти не достигалъ такихъ размѣровъ. „Не величайшій ли это позоръ, говоритъ Винель, что тѣ, которые прежде, какъ послѣдователи антихриста (говоря ихъ языкомъ), вовсе не боялись чумы или во всякомъ случаѣ боялись очень мало, теперь, какъ христіане, выказываютъ такую ужасную боязнь передъ нею? Почти никто не посѣщаетъ уже больныхъ, никто не отваживается помогать зараженнымъ чумою. Никто даже мадали не желаетъ взглянуть на нихъ, все объята необыкновеннымъ ужасомъ. Гдѣ та всемогущая вѣра, спрашивается онъ, которую теперь такъ часто восхваляютъ, гдѣ любовь и надежды?“²⁸⁾ Дѣло доходило до того, что некому было погребать зачумленные трупы, и нередко требовалось особое вѣ-

²⁸⁾ Retectio Lutherismi. S. 7. b.

шательство гражданской власти, чтобы устранить подобныя затрудненія. Такое трусливое и малодушное поведеніе лютеранъ во время эпидеміи особенно замѣтно выдѣлялось въ сопоставленіи съ такими же обстоятельствами въ католичество. Католики по справедливости могли укорять своихъ противниковъ и гордиться относительнымъ безстрашіемъ, во всякомъ случаѣ—большимъ самоотверженіемъ среди подобныхъ же бѣдствій. „Какъ теперь боятся и избѣгаютъ больныхъ во время мора! замѣчаетъ опять Вицель. Между тѣмъ какъ прежде изъ города бѣжало едва ли семь человѣкъ, теперь бѣгутъ изъ него тридцать, ученые и неученые, духовные и міряне. Прежде сосѣдъ ходилъ къ сосѣду, теперь одинъ заставляетъ другаго лежать въ нуждѣ, чего не дѣлаетъ ни одинъ жидъ, и начальство часто должно принуждать, чтобы одинъ помогъ закопать другаго въ землю. Этого, заключаетъ онъ, не бывало никогда прежде“⁹⁹⁾.

Повиднмому та безусловная увѣренность въ загробномъ блаженствѣ, которая по теоріи Лютера составляла *conditio, sine qua* попъ каждаго протестанта, не могла мириться съ такою суевѣрною боязнію и скорѣе располагала къ стоическому спокойствію при видѣ смерти. Если человѣкъ дѣйствительно признавалъ свою праведность и не сомнѣвался въ посмертной наградѣ, то ему слѣдовало бы скорѣе желать, нежели опасаться смерти, которая открывала предъ нимъ двери завѣтнаго рая. Но протестантъ былъ самоувѣренъ только на словахъ, и то съ чужаго голоса, а въ душѣ едва ли хранилъ какія дѣйствительныя убѣжденія. Мы уже имѣли случай указывать, въ какомъ жалкомъ и нерѣшительномъ состояніи находилось религиозное состояніе общества. Постоянныя разногласія сектъ, пасторовъ и всевозможныя нововведенія, слѣдовавшія одно за другимъ, естественно поддерживали это смутное броженіе и общій хаосъ понятій, и не позволяли связать его въ какое-либо цѣльное и устойчивое мировоззрѣніе. Большинство оставалось при самыхъ неопредѣленныхъ и поверхностныхъ представленіяхъ и довольствовалось случайными отрывками разнообразныхъ идей и воззрѣній, которыя не имѣли никакихъ прочныхъ, органическихъ корней въ сознаніи. Это было состо-

⁹⁹⁾ Evang. Luther'a. S. 2. b.—S. 3. a.

яніе, близко граничившее съ невѣріемъ и способное разрѣшиться въ прямой атеизмъ, чего дѣйствительно и ожидали нѣкоторые изъ благомыслящихъ современниковъ. „Если лютеранство, высказываетъ Вицель, еще долго будетъ существовать, то оно доведетъ своихъ послѣдователей до язычества, потому что постепенно до ученія Пифагора, сомнѣвавшагося въ бытіи Божіемъ и, наконецъ, до ученія Діагора, который вовсе отрицалъ Бога“¹⁰⁰). Зловѣщіе симптомы невѣрія, какъ видно, обнаружались уже въ скоромъ времени и были ощутительны для безпристрастнаго наблюдателя. По крайней мѣрѣ, Беца въ 1556 году уже рѣшительно утверждаетъ: „multos possum nominare has via in Atheismum praecipitos“—я могъ бы поименовать многихъ, которые этимъ путемъ дошли до атеизма¹⁰¹). Тотъ же Вицель, описывая смуты и неурядицы своего времени, замѣчаетъ мимоходомъ, что „страна полна не только прелюбодѣями, но и язычниками, которые ни во что не вѣрятъ“¹⁰²). Самыя религіозныя основы были расшатаны и терялись въ общей пустотѣ сознанія. Лютеранство легко вытѣснило вѣру и представленія католицизма, но само не могло дать никакого яснаго міросозерцанія и не умѣло урегулировать начавшуюся реакцію. Его тлетворное вѣяніе всюду оставляло только слѣды разрушенія, которые ясно обозначались на всѣхъ формахъ и отношеніяхъ жизни и парализовали самое религіозное чувство.

Даже самое Евангеліе, въ которое такъ удачно драпировалось новое ученіе и которое на первыхъ порахъ производило общую сенсацию и вдохновляло самыя гнѣвные сердца, постепенно теряло свою обятельную силу и не возбуждало почти ничего, кромѣ холоднаго равнодушія. По мѣрѣ того, какъ выяснилось дѣйствительное направленіе лютеранства и плотская свобода заслонила всѣ другіе интересы, Евангеліе отстранялось все далѣе и далѣе и сохранило собственно только подставное значеніе, какъ удобное прикрытіе и оправданіе плотскихъ увлеченій. Послѣ того, какъ теперь укоренилась свобода плоти, говоритъ Швенкфельдъ, и вымышленная вѣра стала на мѣсто прежнихъ дѣлъ, люди во-

¹⁰⁰) Epist. ad M. B. F. M. 3. a. N. a.

¹⁰¹) Beum's Theodor Beza. Leipzig. 1843. s. 455.

¹⁰²) Annotationes zu den Propheten. II. F. 88. a.

ображаютъ себѣ, что они вполнѣ безопасны, что имъ нечего беспокоиться, и больше уже не стали читать Евангеліе такъ прилежно и съ такимъ обдумываніемъ, какъ въ началѣ, оно даже почти надѣло" ¹⁰³).

Общее направленіе, опредѣлившееся въ протестантствѣ и всюду вносившее свои разлагающіе элементы, отразилось неизбѣжнымъ упадкомъ и на состояніи школъ, воспитанія, вообще на всѣхъ тѣхъ условіяхъ, которыми опредѣлялось духовное развитіе и нравственная подготовка молодого поколѣнія. Всѣ учебныя заведенія, начиная съ высшихъ, быстро пустыли и теряли свое значеніе; многіе знаменитые и цвѣтущіе университеты дошли до крайняго разстройства, послѣ котораго уже не могли оправиться никогда послѣ. Вражда, споры и несогласія, всюду слѣдовавшія по пятамъ новаго ученія, естественно перешли на университетскія кафедры и въ аудиторіи, образовали враждебныя партіи среди самихъ корпорацій и рѣшительно подрывали научныя силы и авторитетъ университетовъ. Алтарь науки все болѣе терялъ свое достоинство и кредитъ въ обществѣ и превращался въ арену личныхъ интригъ и общественныхъ интригъ. Штаты профессоровъ и студентовъ всюду сокращались до мерзительнаго *minimum*'а; университеты падали и пустѣли съ каждымъ днемъ. Въ Эруртскомъ университетѣ составъ семестра дошелъ до 14 студентовъ ¹⁰⁴); къ Ростокскомъ — не превышалъ 16 и бывалъ даже меньше 10 ¹⁰⁵); а въ Базелѣ университетъ одно время вовсе опустѣлъ и остался безъ профессоровъ и студентовъ ¹⁰⁶). Многіе намеренно уклонялись отъ университета по тѣмъ или другимъ постороннимъ соображеніямъ. Нѣкоторыхъ отталкивало предубѣжденіе противъ самаго духовнаго званія, которое теперь при новомъ составѣ и условіяхъ рѣшительно утратило всякій престижъ въ общественномъ мнѣніи. Большинство же обходило школы по чисто барышническимъ расчетамъ, предпочитая болѣе выгодную хотя и менѣе почтенную карьеру. Многіе охотнѣе обращались къ различнымъ ремесламъ и про-

¹⁰³) Epistolar. Thl. II. B. II. s. 344.

¹⁰⁴) Dalling. I. 611.

¹⁰⁵) Ibid. 629.

¹⁰⁶) Ibid. 615.

мыслямъ, оставляя въ сторонѣ науку съ ея терніями и шлодами. Меркантильное направленіе времени переориентировало познать въ образованію и всюду пускало свои цѣпкіе корни въ ущербъ истинному просвѣщенію. Наука видимо падала въ цѣнѣ и переживала кризисъ на общественной биржѣ. „Молодые люди, говорить Вицель, исполненные надежды и нѣсколько уже успѣвшіе въ наукахъ, упали теперь духомъ, когда увидѣли, что гораздо болѣе предпочитаютъ грязныхъ ремесленниковъ—величайшимъ ученымъ, деньги—музамъ, гостиницы—академіямъ, и сложили пословицу: тотъ не уменъ, кто не уменъ для себя самого. Талантливейшіе юноши берутся за грязныя ремесла и занимаются ими. Родители и родственники выгоняютъ своихъ сыновей изъ школы часто противъ ихъ желанія, и гонятъ въ мастерскія, или потому, что духовное званіе стало такъ презрѣнно, или потому, что они не могутъ покрыть издержекъ на содержаніе учащихся. Теперь не спрашиваютъ, сколько кто знаетъ, а сколько кто имѣетъ. Наука находится въ униженіи, а довольство, богатство и избытокъ чрезвычайно уважаются. Школы стоятъ пустыя, а на придворную службу, въ кунцы, къ алхиміи и горному производству бѣгутъ толпами. Поэтому чрезъ нѣсколько лѣтъ очень рѣдко можно будетъ найти учителей изящныхъ искусствъ и изучающихъ ихъ“¹⁰⁷⁾.

Самая система воспитанія получила совершенно иной характеръ и приняла новое, либеральное направленіе. Теперь старались избѣгать всякихъ репрессивныхъ мѣръ въ педагогической практикѣ и какъ будто хотѣли подкупить олимпіади молодежи путемъ различныхъ поблажекъ и снисхожденій. На рѣзные увлеченія и промазы юношества смотрѣли сквозь пальцы, снисходили и оправдывали молодостью. По словамъ Гетпера, въ обществѣ образовались ярые защитники молодежи, которые по принципу стояли за ея свободу и разсуждали, что „не слѣдуетъ юношество вовсе гнуть въ бараній рогъ, а нужно давать водѣ нѣкоторый протокъ, иначе она прорвется и навредитъ тѣмъ дѣлу“¹⁰⁸⁾. Самые элементарныя начала и цѣли воспитанія были частію

¹⁰⁷⁾ Ep. ad. I. C. H. a. 1533. E. 2. a.

¹⁰⁸⁾ Ludwig Hetzer von den evang. Zeichen u. von der christen Red aus heilig. Geschrift. 1525. a. 2. b.

извращены, частію забыты, и вообще все дѣло находилось въ забросѣ и велось крайне неосмотрительно и небрежно. О положительномъ нравственномъ развитіи заботились очень мало, между тѣмъ какъ въ дурныхъ примѣрахъ не было недостатка. Все это только усиливало и распространяло общую деморализацію и образовало молодое поколѣніе, совершенно эмансипированное отъ католическихъ традицій, заносчивое, неуважительное къ старшимъ и едва ли не превосходявшее ихъ своими отрицательными качествами. Со всѣхъ сторонъ слышались жалобы на распущенность молодежи, и тѣ же либеральные педагоги, которые ратовали за ея вольность, нерѣдко раскаявались въ своей близорукости. „Я, замѣчаетъ Вицель, не разъ говорилъ противъ превратнаго и еретическаго воспитанія дѣтей, рожденныхъ въ новомъ Евангеліи, равнымъ образомъ—противъ новыхъ бранныхъ словъ, проклятій и другихъ страшныхъ пороковъ кѣжмаго возраста. Если даже новое ученіе не принесло никакого другаго вреда, то оно много повредило снисхожденіемъ къ юношеству, на каковое зло часто жалуются и тѣ, которые въ немъ виноваты. Нѣтъ уже болѣе никакой почтительности, никакой робости и никакой строгости“¹⁰⁹). Самъ Меланхтонъ сознается въ крайней разнузданности новой молодежи и увѣряетъ, что „произволь, упорство и нечестіе юношей не имѣютъ совершенно никакого предѣла“¹¹⁰).

Гибельное, разлагающее дыханіе лютеранства, распространяясь на всѣ формы и отношенія жизни, коснулось и самыхъ началъ государственности, расшатало и ослабило ихъ въ общественномъ сознаніи. Оно разбудило и раздражило въ народѣ его дремавшіе инстинкты и взволновало его демократическія страсти въ ущербъ государственному спокойствію и авторитету власти. Ученіе Лютера представляло очень удобную почву и оправданіе для самыхъ широкихъ соціальныхъ притязаній и по самому своему характеру располагало къ опаснымъ волненіямъ и попыткамъ въ сферѣ общественныхъ отношеній. Принципъ личной свободы, на которомъ была построена вся его религіозная система, и демократическая окраска церковнаго устройства,

¹⁰⁹) Conciones triginta orthodox. Lips. 1536. f. 107. a.

¹¹⁰) Comment. in Matthaicum. 1558. Opp. III. p. 335.

все это само собою наводило на обманчивыя обобщенія и раздражало демократическія вкусы народной массы. Общее направленіе было дано въ теоріи, а жизнь сама подсказывала выводы. Чернь сразу почувствовала свое значеніе и нравственную свободу, которую мысленно примѣривала и къ соціальной обстановкѣ своего общественнаго быта. Гражданское самосознаніе массы поднялось выше своего обычнаго уровня и не могло равнодушно мириться съ прежними условіями подневольнаго существованія. Къ тому же Евангеліе при извѣстной свободѣ и тенденціозности толкованія служило удобнымъ прикрытіемъ и подставнымъ знаменемъ для всякаго движенія. Вообще, настроеніе массы было очень возбужденное и непріязненное, съ замѣтной анархической закваской и представляло удобный матеріалъ въ рукахъ разныхъ случайныхъ демагоговъ. Общественныя и государственныя основы были подорваны, уваженіе къ правительству и власти упало, а между тѣмъ взаимная вражда и недовольство положеніемъ все болѣе усиливались. По какому-нибудь случайному поводу народъ легко возбуждался, приходилъ въ задоръ и производилъ волненія. Эта особенная чувствительность и предрасположеніе къ междуусобіямъ обращали уже на себя вниманіе современниковъ. „Какія возстанія, замѣчаетъ Эразмъ, производитъ порой этотъ евангелическій народъ? Какъ часто изъ-за ничтожныхъ причинъ берется онъ за оружіе?“¹¹¹⁾. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ этой впечатлительностью и враждебнымъ направленіемъ черни пользовались для разныхъ политическихъ цѣлей и возбуждали крестьянъ къ революціи въ тѣхъ или другихъ дипломатическихъ разчетахъ. Муціанъ, напримѣръ, сообщаетъ, что имперскіе города подстрекали крестьянъ къ бунту, чтобы при ихъ посредствѣ разрушить епископства, затѣмъ разорать свѣтскія княжества и водворить демократію¹¹²⁾.

Нужно замѣтить, что нерѣдко сами пасторы злоупотребляли своимъ вліяніемъ на народную массу и своими проповѣдями раздували мятежное настроеніе черни. Съ высоты церковныхъ кафедръ часто раздавались такія насмѣшки и дерзкія, запальчивыя рѣчи по адресу правительства, которыя дѣйствовали воз-

¹¹¹⁾ Opp. T. X. 1582.

¹¹²⁾ Tenzel. p. 76.

буждающимъ образомъ на слушателей и дискретировали авторитетъ и значеніе власти. По крайней мѣрѣ многие изъ современниковъ высказывали горькія жалобы на недостойное поведеніе пасторовъ, которые своими зажигательными рѣчами агитировали противъ начальства, возбуждали и поощряли народныя волненія и подрывали спокойствіе государственной жизни. Ренанъ въ одномъ изъ своихъ писемъ отъ 1525 года съ негодованіемъ и презрѣніемъ отзывался о „негодной шайгѣ“ евангелическихъ пасторовъ, которые обольщали народъ и вдохнули въ него возстаніе, грабительство и ненависть къ начальству ¹¹³⁾. Коппахъ Адельманнъ также видитъ въ пасторахъ одно изъ главныхъ золъ своего отечества и корень всѣхъ его бѣдствій; на этомъ основаніи онъ рекомендуетъ правительству, какъ самое дѣйствительное средство, прежде всего ограничить и обуздать этихъ беспокойныхъ и вредныхъ проповѣдниковъ, отъ которыхъ по его убѣжденію исходятъ всѣ общественныя смуты и страдаетъ спокойствіе Германіи ¹¹⁴⁾.

Вообще новое духовенство въ большинствѣ случаевъ неприязненно относилось къ гражданской власти, съ неудовольствіемъ смотрѣло на ея возвышеніе и внимательство въ дѣла церкви и старалось мстить за свои ограниченія. Самыя обстоятельства жизни и условія новаго положенія пасторовъ естественно ставили ихъ въ оппозицію правительству и всему существующему строю отношеній. Здѣсь говорило оскорбленное самолюбіе, которое не могло мириться съ новыми формами жизни и съ видимою завистью оглядывалось на католическое прошлое. Лютеранское духовенство не сумѣло поставить себя на должной высотѣ и далеко не пользовалось тѣмъ вліяніемъ и авторитетомъ, который сохранился за латинскимъ духовенствомъ до послѣдняго времени. Къ пасторамъ относились заносчиво и высокомерно; ихъ почти не слушали, мало уважали и третировали, какъ случайныхъ, пришлыхъ наемниковъ и обвиновенныхъ чиновниковъ посредственнаго ранга. О какой-либо духовной нравственной связи не могло быть и рѣчи. Взаимныя отношенія мѣрятъ и

¹¹³⁾ Bei Veith vita Pentingeri. p. 204.

¹¹⁴⁾ Dölling. I. 577.

пастора носили чисто внѣшній формальный характеръ и были пронижены обоюднымъ недоверіемъ.

Пренебреженіе и холодность, съ которыми общество относилось къ пасторамъ, отзывались и на ихъ матеріальномъ состояніи, такъ что нѣкоторымъ приходилось испытывать крайнюю нужду. Лютеране были очень довольны, что они избавились наконецъ отъ безчисленныхъ налоговъ и поборовъ, которыми обременяло ихъ католическое духовенство и обращали экономію скорѣе на собственныя нужды, чѣмъ на содержаніе новаго клира. Многіе въ этомъ полагали едва ли не весь интересъ и смыслъ реформаціи и по принципу отказывали въ содержаніи пасторамъ. „Кажется, говорить Швенкфельдъ,—большая часть евангеликовъ воображаетъ себѣ, что если они только порицаютъ папу и не даютъ уже священникамъ никакого дохода, то они настоящіе евангельскіе люди“¹¹⁵). Сами пасторы постоянно жаловались на недостатокъ и бѣдность, нерѣдко переносили эти упреки на каедры и въ проповѣдяхъ порицали слушателей за неблагодарность, скупость и невниманіе къ ихъ матеріальному положенію.

Впрочемъ въ этомъ случаѣ нельзя безусловно обвинять однихъ мірянъ. Часто такія жалобы исходили не столько изъ дѣйствительной нищеты и крайности, сколько изъ ненасытности и алчности самихъ пасторовъ. Мы уже указывали раньше, что въ первоначальномъ составѣ лютеранскаго духовенства большинство состояло изъ такихъ лицъ, которыя домогались сана изъ корыстныхъ расчетовъ и имѣли въ виду одну только наживу. Само собою понятно, что при такомъ отношеніи къ дѣлу они не могли примириться съ умѣреннымъ достаткомъ, которымъ пользовались отъ прихода, преувеличивали свои требованія и не стѣснялись эксплуатировать своихъ прихожанъ путемъ попрошайничества и даже открытыхъ вымогательствъ. Они любили указывать своимъ слушателямъ на богатое и привольное житіе католическаго духовенства, на ихъ былую щедрость къ монахамъ и укоряли за жадность къ дѣйствительнымъ служителямъ Евангелія, хотя сами нерѣдко пользовались совершенно обеспеченнымъ положеніемъ и даже покупали себѣ богатые дома на сбереженія изъ своихъ доходовъ. „Ежедневно, говоритъ

¹¹⁵) Eine christliche Ermahnung an d. Bischof zu Breslau. 1524. A. 3.

Вицель,—горожанъ укоряютъ за ихъ прежнюю щедрость и рачительность въ отношеніи къ монахамъ, алтарямъ и образамъ и вмѣствъ съ тѣмъ упрекаютъ за ихъ скупость въ отношеніи къ лютеранамъ; этимъ особымъ способомъ христарядничанья они вынуждаютъ почти все, чего желаютъ, потому что они — нахальные нище, чтобы не сказать — вынудители“ ¹¹⁶). „На приобрѣтенныя проповѣдью деньги, продолжаетъ онъ,—многие евангелисты составляютъ себѣ капиталы или покупаютъ великолѣпные дома, сады и виноградники, хотя нѣкоторые изъ нихъ до своего благовѣствованія были бѣднѣе всѣхъ Кодровъ и Ировъ и презрѣннѣе всѣхъ Ватиніевъ и Меніевъ“ ¹¹⁷). Въ этомъ отношеніи лютеранское духовенство вполне соотвѣтствовало самимъ мірянамъ и нисколько не уступало имъ въ корыстолюбіи и алчности, если не сказать больше.

Вообще нужно согласиться, что пасторы по своему нравственному складу нисколько не возвышались надъ массой и не уступали другимъ классамъ по своимъ плотскимъ слабостямъ. Та же распущенность, нравственная гнилость и тотъ же эпикурейскій образъ жизни одинаково характеризовали пастора, какъ и любого мірянина. Большинство пасторовъ не любило тратить время на духовныя нужды и обязанности и тѣмъ охотнѣе ублажало свою чувственность на соблазнъ и зависть самимъ прихожанамъ. Интересы плоти и чрева поглощали главное вниманіе пастора и занимали выдающееся мѣсто въ обширномъ кругѣ его дѣятельности. Вицель съ желчной проницей смѣется надъ такимъ непристойнымъ поведеніемъ пасторовъ, которое оскорбляло значеніе самаго сана. „Какъ извѣстно, пишетъ онъ,—пасторы проводятъ большую часть своего времени за буфетомъ, отъ чего у нихъ всегда красныя щеки и отекаетъ все тѣло, такъ что не сходится и поясъ; они только облегчили бѣдныхъ монаховъ, которымъ прежде отъ ѣды поясъ былъ также очень узокъ. Если ихъ обличаютъ за ихъ соблазнительные поступки, то они надѣваютъ соломенный шлемъ со словами: „ты не достоинъ того, чтобы видѣть христіанина“ ¹¹⁸). Такимъ образомъ

¹¹⁶) Epist. de rap. ep. a. 1535. Yy. b. Yy. 2. a.

¹¹⁷) Ibid. Yy. 2. b.

¹¹⁸) Evang. Lnther's. 1533. I. 4. b.

идея скрытой праведности нашла себѣ удобное примѣненіе и обращалась въ надежное и доступное орудіе для самообороны на случай любого обвиненія или упрека. Слабость къ женщинамъ, которою вообще отличалось лютеранство и которая по словамъ Вицеля доходила почти до гинекоманіи, была одинаково свойственна и пасторамъ, увлекавшимся иногда до nepозволительнаго цинизма; „къ нимъ (женщинамъ) они такъ сильно привязаны, увѣряетъ Вицель,—что едва могутъ всходить безъ нихъ на свои каедры“ ¹¹⁹). Многіе не довольствовались одной женой и открыто допускали гражданскую полигамію, даже осмѣивали тѣхъ, которые были воздержанѣе въ своихъ чувственныхъ влеченіяхъ и уклонялись отъ женитьбы или даже только отъ многоженства ¹²⁰).

Понятно, что такое недостойное поведеніе пасторовъ служило опаснымъ примѣромъ для паствы, профанировало самое званіе и подрывало довѣріе къ проповѣди. Всякая попытка къ нравоученію, всякій призывъ къ добродѣтели въ устахъ подобныхъ наставниковъ звучали явной натяжкой и ложью, которая разумѣется нѣкого не располагала къ повиновенію. Жизнь слишкомъ рѣзко противорѣчила проповѣди, отнимала у нея всякое значеніе и рѣшительно дискредитировала ее въ сознаніи слушателей. „Проповѣдники, замѣчаетъ Вицель,—иногда говорятъ противъ пьянства, а сами большею частію пьяны. Они проповѣдуютъ противъ чрезмѣрной заботливости о пропитаніи, а сами постоянно жалуются на бѣдность и христарядничаютъ; они проповѣдуютъ противъ міра, а сами принадлежать ему всецѣло, какъ доказываетъ вся ихъ жизнь“ ¹²¹).

Впрочемъ сами пасторы были только достойными подражателями высшихъ представителей лютеранской іерархіи и имѣли оправданіе въ образѣ жизни самихъ основателей и насадителей новой церкви. Необходимо вообще признать, что вожди реформации примѣромъ собственной жизни не мало содѣйствовали деморализаціи общества. Естественно, что на первыхъ порахъ, въ періодъ общаго броженія и нерѣшительности, когда новыя

¹¹⁹) Annotationes zum alten Testament. 1530. II. f. 198. b.

¹²⁰) Ibid.

¹²¹) Rectio Lutherismi. II. b.—II. 4. b.

схемы и идеалы жизни еще не выяснились для сознания, каждый съ напряженнымъ взоромъ слѣдилъ за направлениемъ и дѣятельностью самихъ реформаторовъ, чтобы по готовымъ образцамъ опредѣлить общую норму и правила для собственной жизни. На нихъ смотрѣли какъ на ближайшихъ руководителей по всѣмъ сторонамъ и отношеніямъ жизни, преклонялись предъ ихъ авторитетомъ и по оригиналу ихъ жизни слагали общій шаблонъ и модные приемы для собственнаго быта. Само собою понятно, какъ много нужно было осмотрительности и сдержанности, чтобы не послужить невольнымъ соблазномъ для слѣпыхъ поклонниковъ и предупредить ложныя подражанія. Но представители реформаціи, какъ кажется, не могли или не хотѣли понять и взвѣсить всей нравственной отвѣтственности, которая лежала на нихъ по самой исключительности ихъ положенія; они не стѣснялись своимъ выдающимся постомъ, не вглядывались въ возможные послѣдствія и жили такъ какъ хотѣлось. Матеріальное благосостояніе давало имъ возможность устроиться вполне на широкую ногу, сибаритствовать и услаждать свою чувственность, а общественное мнѣніе и его выводы не входили въ ихъ соображенія. „Всѣмъ извѣстны, утверждаетъ Вицель,—роскошь и тиранство главъ секты. Они возвысились до высшихъ почестей міра сего и надѣлены королевскими подарками и богатыми доходами. Вся жизнь ихъ полна роскоши и блеска. У нихъ нѣтъ недостатка въ уходѣ за своимъ тѣломъ. Бываютъ у нихъ дорогіе и частые пиры, ночныя попойки, танцы, музыкальныя забавы и прочее, что прилично апостоламъ бѣднаго Христа и исправителямъ церкви“¹²²). Властолюбіе и горделивое самомнѣніе составляли едва ли не общую слабость всѣхъ дѣятелей и представителей реформаціи. Они сознавали свое центральное значеніе и выдающееся положеніе во главѣ церкви и требовали безусловнаго поклоненія своему авторитету. Тотъ же Вицель описываетъ далѣе ихъ деспотизмъ и нетерпимость, съ которыми они преслѣдовали всякое неуваженіе къ ихъ образу мыслей и всякое дерзкое отступленіе въ области религіозныхъ сужденій. „Тиранство ихъ, говоритъ онъ, — противъ тѣхъ, которые не одинаково согласны со всѣмъ, что отъ нихъ исходитъ, поистинѣ

¹²²) Retectio Lutherismi. G. 7. b. 8. a. b.

ужасно. Они тиранствуют по отношенію къ своимъ пасторамъ, учителямъ, горожанамъ и поселянамъ, если кто-либо изъ нихъ не боготворитъ смиренно статую царя Вавилонскаго и не лобызаеть руку его. Противъ остальныхъ несогласныхъ съ ними они конечно могутъ только писать, но это они дѣлаютъ самымъ язвительнымъ и ядовитымъ образомъ; это единственная мѣсть, которою они пользуются, но за то съ безмѣрнымъ преувеличеніемъ“ ¹²³⁾. Вицель не обходитъ молчаніемъ даже женъ реформаторовъ и сообщаетъ на ихъ счетъ нѣсколько краткихъ, но характерныхъ замѣчаній. По его отзывамъ это были вполне достойныя жены своихъ мужей, одинаково заносчивыя, высокомѣрныя, падкія до денегъ и съ такимъ же стремленіемъ къ роскоши. „Что говорить объ ихъ женахъ, пишетъ онъ, — когда всякій знаетъ какую скандальную властью они повсюду пользуются? Кто не знаетъ ихъ мерзкой гордости, ихъ дорогихъ и блестящихъ нарядовъ и ихъ неумѣренной роскоши? Кто не знаетъ съ какою жадностью онѣ копятъ богатства, какъ онѣ падки до подарковъ и сами не даютъ ничего?“ ¹²⁴⁾.

Нельзя сказать, чтобы въ приведенной характеристикѣ, которую Вицель относитъ вообще на счетъ реформаторовъ, онъ не имѣлъ въ виду и самого Лютера или допускалъ для него исключенія. По крайней мѣрѣ общее направленіе, обрисованное авторомъ, много напоминаетъ Лютера и по своимъ главнымъ чертамъ имѣетъ съ нимъ много общаго. Лютеръ представляетъ замѣчательный образецъ того нравственнаго перелома, который всюду производили его идеи. Онъ самъ откровенно сознавался, что послѣ своей проповѣди онъ сталъ неузнаваемъ. Контрастъ сказался въ немъ тѣмъ ощутительнѣе, что въ католичествѣ, будучи монахомъ, онъ представлялъ, какъ мы знаемъ, истинный образецъ самаго строгаго и суроваго аскетизма. Перемена произошла очень рѣзкая. Изъ суроваго подвижника и постника, беспощадно изнуравшаго свою плоть строгимъ воздержаніемъ, образовался сибаритъ и эпикуреецъ изнѣженный и чувственный съ легкимъ взглядомъ на жизнь и даже съ склонностью къ разгулу. Лютеръ какъ будто старался вознаграждать себя за

¹²³⁾ Ibid.

¹²⁴⁾ Ibid.

прежніе годы воздержанія и считалъ себя тѣмъ болѣе вправѣ пользоваться наслажденіями жизни. „Если Богъ, говаривалъ онъ,—могъ допустить мнѣ то, что я двадцать лѣтъ распиналъ и мучилъ себя совершеніемъ мессы, то Онъ можетъ вмѣнить мнѣ во благо то, что я совершаю иногда добрыя выпивки въ Его славу; Богъ даетъ, а міръ пусть истолковываетъ это какъ угодно“ ¹²⁵). Извѣстна его наклонность къ пьянству, которая по временамъ отзывалась даже на его здоровьѣ, точно также какъ прежде ему случалось страдать отъ непосильныхъ и изнурительныхъ подвиговъ. Въ 1529 году, напримѣръ, на Амсдорфскомъ собраніи онъ допился до катарра, который угрожалъ ему даже смертельнымъ исходомъ. Въ слѣдующемъ году отъ тогоже пьянства у него образовался хроническій шумъ въ головѣ и при этомъ воспаленіе шеи, хотя онъ самъ то и другое охотиве приписывалъ кознямъ дьявола ¹²⁶). Та же неумѣренность и чувственность замѣчалась и въ его отношеніи къ женщинамъ. Прежній аскетъ теперь не уступалъ другимъ въ сладострастіи и по временамъ устраивалъ чисто гаремную обстановку. „Трехъ женъ имѣлъ я въ одно время, говоритъ онъ въ письмѣ къ Спалатину,—и любилъ ихъ такъ сильно, что двухъ уже потерялъ и онѣ пошли за другими женихами. Третью едва придерживаю лѣвой рукой; но вѣроятно и эту послѣднюю скоро отобьютъ у меня“ ¹²⁷). Вообще аскетическое міровоззрѣніе Лютера исчезло безслѣдно и смѣнилось чисто эпикурейскимъ отношеніемъ къ жизни, которая получила совершенно новый смыслъ и интересъ для его переродившагося сознанія. Извѣстно его характерное двустишіе, которое такъ живо обрисовываетъ его новыя воззрѣнія и которое сдѣлалось модной и ходячей пословицей въ Германіи: „Wer nicht liebt Wien, Weib und Sang, bleib ein Narr sein Lebenlang“. Это скорѣе девизъ эпикурейца, чѣмъ правило жизни церковнаго реформатора. Словомъ, вся нравственная фізіономія Лютера представляется далеко не безупречною и на высотѣ его положенія тѣмъ болѣе выдѣляется своими уродливыми чертами.

¹²⁵) Walch. Ausg. XXII. 133.

¹²⁶) Dölling. III. 241.

¹²⁷) См. Новиковъ. I. 452.

Какъ основатель и представитель новой церкви, Лютеръ много проигрывалъ своей нравственной репутаціей, и его личные свойства значительно вредили самому дѣлу, подрывая въ обществѣ вѣру въ его истинность. „Сравни этого Лютера съ древними епископами, восклицаетъ Видель въ письмѣ къ Валтасару Райду,—и разницы между ними окажется очень много! Таковую ярость, таковую надменность, таковую ненависть, мстительность, насиліе и страсть къ злословію, таковую наглость, такое распутство и таковую милетскую изнѣженность едва ли ты найдешь въ комъ либо изъ ложныхъ пророковъ и еретиковъ. Я говорю противъ его изнѣженной жизни не для того, продолжаетъ онъ,—чтобы отомстить за себя, какъ это у нихъ въ обыкновеніи, но чтобы показать, какъ обстоятъ дѣла, когда имѣють такого вождя и путеводителя. Извѣстно, что дерево узнають по его плодамъ. Вѣдь не я одинъ говорю объ его поведеніи, заключаетъ авторъ,—цѣлыя провинціи полны слуховъ объ изнѣженномъ привольномъ житьѣ Лютера и его тиранствѣ“ ¹²⁸). Самъ Меланхтонъ, ближайшій сотрудникъ и почитатель реформатора, нерѣдко жаловался на его страстную горячность, упрямство и властолюбіе; въ послѣднемъ отношеніи онъ сравнивалъ его съ демагогомъ Клеономъ и непсовымъ Геркулесомъ и опасался, что онъ введетъ въ Виттенбергъ позорное рабство ¹²⁹). Такое предосудительное поведеніе и рѣзкій несимпатичный характеръ Лютера отталкивали отъ него многихъ, которые имѣли случай ближе присмотрѣться къ его личности и образу жизни; но для нѣкоторыхъ это же поведеніе давало много поводовъ къ соблазну, легко увлекало на ложную дорогу, особенно людей слабой и нетвердой воли, которые привыкли ходить на помочахъ авторитета. Его не разъ упрекали въ такомъ зазорномъ и непристойномъ образѣ жизни и выставляли на видъ всѣ вредныя послѣдствія и заразительность его поведенія для окружающаго общества ¹³⁰).

Если самъ Лютеръ, творецъ и основатель новаго ученія, не могъ устоять противъ его гибельнаго, разлагающаго вліянія,

¹²⁸) Epist. ad B. R. a. 1531. O. 3. b. 4. a.

¹²⁹) An Mykonius. III. 594.

¹³⁰) Dölling. I. 242—243.

тѣмъ болѣе и глубже оно должно было отзываться на его послѣдователей. Многіе только и понимали лютеранство со стороны его плотской свободы и видѣли въ этомъ главный смыслъ и базисъ всей системы. Они благословляли Лютера какъ освободителя, который снялъ съ нихъ тяжелый гнетъ закона, заглушилъ досадливую совѣсть и открылъ широкій просторъ для ихъ чувственности. Здѣсь большинство полагало всю заслугу и значеніе реформатора.

Въ настоящей главѣ мы старались по возможности раздѣльнѣе раскрыть детали той неприглядной картины, которую по свидѣтельству современниковъ представляло религиозно-нравственное состояніе перваго лютеранскаго общества. Мы видѣли, какъ глубоко была развращена и испорчена вся его жизнь, какъ извратились всѣ его отношенія и какъ низко пали самыя его нравственныя понятія и идеалы. Всеобщее нравственное разложеніе и упадокъ религиозной жизни достигли такихъ ужасающихъ размѣровъ, которые изумляли современниковъ и возбуждали только самыя тоскливыя чувства и опасенія за возможную будущность. Положеніе дѣлъ говорило само за себя и не оставляло сомнѣній относительно дѣйствительной первопричины такого эпидемическаго и всесторонняго расслабленія. Народъ опускался слишкомъ быстро на глазахъ очевидцевъ,—и всюду немолкаемо звучало имя одного Лютера, на которомъ опирались всякій разъ, какъ приходилось оправдываться предъ упреками совѣсти или другаго посторонняго моралиста. Всякій грѣшилъ сознательно и увѣренно, и открыто ссылался на Лютера и его новое Евангеліе. Внутренняя, генетическая связь между лютеранствомъ и общимъ упадкомъ, который начался вмѣстѣ съ его появленіемъ, была очевидна и несомнѣнна для самихъ современниковъ, которые въ своихъ жалобахъ всегда высказываются противъ новаго ученія и относятъ на его счетъ всю отвѣтственность въ окружающемъ нечестіи. „Видишь, куда ведутъ безумныя предпріятія нашихъ новаторовъ, говоритъ Ганеръ въ своемъ письмѣ къ Випелю,—и какой до сихъ поръ былъ плодъ ихъ животнаго и пагубнаго псевдоевангелія; я не могу себѣ представить, чтобы когда-либо міръ подъ христіанскимъ именемъ былъ вольнѣе въ вѣрѣ и разнузданнѣе въ жизни; видѣлъ ли кто-нибудь и когда нибудь, чтобы въ церкви возникало вдругъ такое

множество, и именно ужаснѣйшихъ, исполненныхъ всякаго нечестія сектъ? И все-таки до сихъ поръ ни заблужденіе, ни нечестіе ихъ не достигли конца. Или гдѣ можно прочесть, чтобы христіанскій народъ подъ видомъ евангельской свободы съ ббльшею наглостію предавался всякимъ распутствамъ и велъ себя безсовѣстнѣе? Навѣрное, теперь нѣтъ ни одного сословія, пола и возраста, которые бы обуздывались по прежнему. Негоднымъ догматомъ, альфой и омегой ихъ нечестія, что именно оправдываетъ только вѣра, они не только уничтожили всякую церковную дисциплину, но и всякое покаяніе предъ Богомъ, всякое миролюбивое согласіе между собою. Никогда въ церкви не существовало такого ядовитого и пагубнаго догмата, послѣдствіемъ котораго должно быть обюроднѣіе среди насъ Слова крестнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ истребленіе всякой любви къ ближнимъ и покаянія Богу¹³¹⁾. Такъ же рѣшительно и категорически высказывается противъ лютеранства и Сильвіусъ, который все современное зло приписываетъ исключительно его вліянію. Его ученіе о дѣлахъ и вѣрѣ по его искреннему убѣжденію составляло главный корень и источникъ всѣхъ нравственныхъ болѣзней, которыя разъѣдали и разрушали общество¹³²⁾. Швенкфельдъ съ своей стороны указываетъ на прямое логическое соотношеніе, которое существовало между наличнымъ состояніемъ общества и ученіемъ Лютера и находитъ въ первомъ тѣ же главные черты и особенности, которыми опредѣлялся своеобразный, типичный характеръ послѣдняго. „Отсюда можно видѣть, заключаетъ онъ свой отзывъ,—каково служеніе Лютера и лютеранъ и что оно болѣе способствуетъ разрушенію человѣческихъ законовъ, а не устроенію истиннаго христіанства“¹³³⁾. Вездѣ, куда только проникали идеи Лютера и гдѣ утверждалось его ученіе, начиналось зловѣщее броженіе въ обществѣ и вскорѣ обнаруживались всѣ несомнѣнные симптомы нравственнаго разложенія и религіознаго упадка, которые быстро развивались и

¹³¹⁾ Epistolae duae J. Hameri et G. Wicelii de causa Lutherana. 1584. A. 2. b.

¹³²⁾ Von der Gerechtigkeit des Glaubens u. von guten Werken. Leipzig. 1534. B. a.

¹³³⁾ Von der heil. Schrift., ihrem Inhalt, Amt, rechtem Nutz, Brauch und Missbrauch. 1547. F. 94. b.

охватывали всю зараженную область. Оно всюду вносило нравственную апатию, религиозный индифферентизмъ и фальшивую самоувѣренность, которая всего болѣе вредила человѣку и постепенно сама собою заглушала и притупляла его нравственное чувство. Вліяніе новыхъ идей было очевидно до осязательности. Подъ ихъ вѣяніемъ общество какъ бы перерождалось, теряло изъ подъ себя твердую нравственную почву и расшатывало самыя нравственно-юридическія основы, на которыхъ держатся всѣ истинно-человѣческія отношенія. Общее зло было такъ велико, и такъ краснорѣчиво изобличало ложность и вредъ лютеранства, что нѣкоторые патріоты съ нетерпѣніемъ и увѣренно ожидали высочайшаго декрета объ его уничтоженіи. „Богъ да охраняетъ, говоритъ Пиркгеймеръ,—всѣхъ благочестивыхъ людей, страну и народъ отъ этого ученія, которое куда приходитъ, тамъ нѣтъ ни мира, ни спокойствія, ни согласія. Мы со дня на день ожидаемъ императорскаго приказанія объ уничтоженіи новаго ученія“¹³⁴).

Ни одна страна, ни одна область, гдѣ только упрочивало свое господство ученіе Лютера, не могла устоять предъ его деморализующими чарами, быстро клонилась къ общему упадку и теряла всѣ лучшіе свои традиціи и взгляды; нравы всюду слабѣли и утрачивали прежнюю строгость, грѣхи и преступленія умножались, религиозность падала и смѣнялась дерзкимъ богохульствомъ и пренебреженіемъ Божественнаго слова, таинствъ и всѣхъ церковныхъ отправленій. Объ этомъ краснорѣчиво свидѣтельствуютъ всѣ мѣстные уставы, хроники, сохранившіяся проповѣди и разныя спеціальныя распоряженія, направленные противъ общей распущенности и предлагающія различныя мѣры къ возможному поднятію нравовъ и духовнаго уровня въ народѣ. Въ Саксоніи уже въ 1531 году появились строгія постановленія противъ пороковъ пьянства, обжорства и особенно богохульства. Но подобныя внушенія и самыя наказанія, какъ видно, не имѣли никакого дѣйствія и не улучшали положенія дѣлъ. Пороки и преступленія возрастали прогрессивно, и въ 1610 году мѣстное правительство вынуждено было обратиться уже къ проповѣдникамъ съ требованіемъ ограничить и смягчить тонъ своихъ

¹³⁴) Murr's Journal zur Kunstgeschichte u. Literatur. Thl. X. S. 33—34.

проповѣдей и серьёзно заняться увѣщаніемъ къ покаянію и закону ¹³⁵⁾. Гессенскій уставъ церковнаго благочинія, появившійся въ 1539 году, съ первыхъ же словъ высказывается противъ религиозныхъ распрей и уклоненій отъ церковнаго общенія, особенно усилившихся къ тому времени, — что происходило, по его мнѣнію, вслѣдствіе злонамѣренныхъ и коварныхъ демонскихъ козней. Раздоры сектъ и плотская невоздержность — вотъ два главныхъ орудія, которыми по словамъ устава особенно пользуется здѣсь дьяволъ и совращаетъ на ложную дорогу ¹³⁶⁾. Въ Курпфальцѣ церковный уставъ Отто Генриха въ 1566 году открыто признавался, что „въ это время размножились всѣ пороки“; позднѣе также слышались постоянныя жалобы и упреки, которые не умолкли и въ послѣдующемъ столѣтіи ¹³⁷⁾. Маркграфъ Бранденбургъ-Ансбахскій уже въ 1526 году издалъ эдиктъ противъ „нечестиваго поведенія, которое онъ замѣчалъ при ежедневномъ опытѣ и которое служило помѣхою для св. Евангелія и Слова Божія“; а въ 1530 году онъ предписалъ начальнику Ягендорфа строгое примѣненіе анаемы, „потому что здѣсь, говоритъ онъ, — проводится такая нечестивая жизнь, полная прелюбодѣяній, пьянства, обжорства, богохульства и другихъ открытыхъ пороковъ, какъ ни въ одномъ изъ окружающихъ мѣстечекъ, такъ что нисколько не было бы удивительно, еслибы Богъ, не будь Онъ столь милосердъ, разрушилъ или испепелилъ Ягендорфъ“ ¹³⁸⁾. Въ 1559 году здѣсь же раздавались громкія жалобы на усилившееся богохульство и вмѣстѣ съ тѣмъ появился строгій выговоръ чиновнику Вунсиделю за то, что тамъ „усилилось пренебреженіе къ слову Божію и проводится совершенно вѣтренная, безбожная жизнь“; „удивительно, прибавлено тамъ, — что не смотря на всѣ предшествовавшія приказанія, — злословіе, божба, клятвы святѣйшимъ именемъ Божіимъ не только не превращаются, но со дня на день все болѣе усиливаются у всѣхъ юношей и старцевъ, и особенно у должностныхъ лицъ, на обязанности которыхъ лежитъ бороться съ этимъ. А если, гово-

¹³⁵⁾ Dölling, II, 640 - 641.

¹³⁶⁾ Richter, I, 290.

¹³⁷⁾ Dölling, II, 645.

¹³⁸⁾ Religionsakten, T. XI, S. 53, 34.

рится въ заключеніи,—кто-либо и теперь не повѣритъ этому предостереженію, то таковой долженъ быть немедленно заключенъ въ тюрьму¹³⁹⁾. Въ восточныхъ нѣмецкихъ странахъ вмѣстѣ съ утвержденіемъ лютеранства также появляются неизбежныя жалобы на дурное и разнузданное поведеніе народа, рѣзко противорѣчившее названію истинныхъ христіанъ, которое присвоили себѣ и которымъ гордились протестанты. Въ разсужденіи о войнѣ съ турками, которое въ 1541 году было прислано на регенбургское собраніе князей, находимъ слѣдующій отзывъ относительно восточныхъ протестантовъ: „тѣ, которые познали и приняли слово Божіе, говорятъ здѣсь,—и хвастаются предъ другими христіанами, омрачаютъ Христа въ себѣ самихъ своею соблазнительною жизнію и дурнымъ примѣромъ, такъ что этого Христа нельзя ни видѣть, ни замѣчать нигдѣ кромѣ каедръ“¹⁴⁰⁾. Собраніе проповѣдниковъ въ 1585 году обратилось къ протестантскимъ чинамъ Австріи съ подобнымъ же представленіемъ. „Развѣ не справедливо, говорятъ они,—что слово Божіе здѣсь попирается ногами и св. таинства презираются, вслѣдствіе чего ужасныя грѣхи не только входятъ въ употребленіе, но со дня на день усиливаются и становятся столь могущественны, что большаго почти уже не можетъ случиться; тамъ господствуютъ роскошь, высокоуміе и пр., а что всего хуже,—они изъ тьмы дѣлаютъ свѣтъ и кислое называютъ сладкимъ“¹⁴¹⁾. Въ Виртембергѣ уже въ 1535 году мѣстные проповѣдники признавались, что „у лютеранъ совершенно дикіе, безстыдные и нечестивыя нравы“¹⁴²⁾. Эслингенскіе проповѣдники въ 1554 году получили приказаніе „принять строгія мѣры противъ все болѣе распространяющихся пороковъ обжорства, пьянства, блуда, клятвеннопреступничества и пр.“¹⁴³⁾. Въ какомъ жалкомъ положеніи находилась религіозная жизнь въ Страсбургѣ и съ какимъ пренебреженіемъ относилось общество къ слову Божію и проповѣди, можно видѣть изъ словъ мѣстнаго церковнаго устава, относя-

¹³⁹⁾ Cod. Germ. 3903, f. 36, 37.—Lang's Gesch. von Bayreuth. III, 323.

¹⁴⁰⁾ Bei Raupach: Lortges. evang. Oesterreich. S. 84.

¹⁴¹⁾ Dölling. II, 650.

¹⁴²⁾ Ibid. 652.

¹⁴³⁾ Ibid. 653.

щихся къ 1534 году. „Всѣ пасторы страны, замѣчаетъ уставъ, единогласно жалуются, что во всѣхъ мѣстахъ оставили слушать слово Божіе, нѣкоторые во время проповѣди становятся у дверей церкви шутить и заниматься шалостями, и только смущаютъ проповѣдниковъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ, прибавлено тутъ же, сельскіе старосты во время проповѣди производили судъ и собирали сходки“¹⁴⁴). А за два года передъ тѣмъ было издано особое повелѣніе посылать молодыхъ людей по воскреснымъ днямъ въ церковь, „такъ какъ юноши этого города, сказано въ приказѣ, при всей вольности воспитались лѣнивыми къ почитанію и служенію Богу“¹⁴⁵). Такая же жалоба на холодность и презрѣніе къ проповѣди и на ея бесплодность повторилась и въ 1548 году отъ имени совѣта. Распутство и развратъ считались не богѣе, какъ невинной шалостью, и усилились въ такой мѣрѣ, что страсбургскій совѣтъ въ 1529 году распорядился выстроить исправительный домъ, чтобы въ немъ публично выставить прелюбодѣевъ; а въ 1568 году появилось еще два такихъ же дома для наказаній за неоднократное богохульство¹⁴⁶). Самая поверхностная статистика удивляетъ своими данными относительно прогресса грубыхъ и нетерпимыхъ преступленій, которыя падаютъ на XVI столѣтіе. По крайней мѣрѣ въ Нюрнбергъ, который конечно нельзя разсматривать, какъ исключеніе, число казней за этотъ періодъ утроилось, — и самыя преступленія поражали своимъ тиранствомъ и безчеловѣчной жестокостью. Даже самоубійства замѣтно усилились, — и въ томъ же Нюрнбергѣ въ 1569 году въ теченіи трехъ недѣль было дознано четырнадцать такихъ случаевъ¹⁴⁷). Въ Торнѣ съ господствомъ лютеранства гражданскія и уголовныя преступленія увеличились, по подлинному выраженію, „неслыханнымъ образомъ“. Нужно замѣтить, что политическія и государственныя обстоятельства въ данное время находились въ довольно прочномъ и благопріятномъ положеніи и не могли содѣйствовать тому нравственному одичанію, которое распространялось и укрѣплялось въ народѣ.

¹⁴⁴) Ibid. 654—655.

¹⁴⁵) Ibid. 654.

¹⁴⁶) Silbermann's Lokal-Gesch. v. Strassburg. S. 169--171.

¹⁴⁷) A Handorf's u. Heinr. Sturm's Kirchehist. Leipz. 1599, S. 338.

Шмалькальденская война и оба похода Морица и Альбрехта были слишкомъ непродолжительны, не могли нарушить общаго мира и во всякомъ случаѣ нисколько не объясняютъ и не оправдываютъ такой поголовной распушенности.

Мы считаемъ лишнимъ упоминать здѣсь о состояніи многихъ другихъ внѣ-нѣмецкихъ странъ, куда также проникло ученіе Лютера. Мы могли бы и здѣсь найти всѣ несомнѣнныя улики и обвиненія противъ лютеранства и его неотразимаго разлагающаго дѣйствія на всѣ народы и общества, гдѣ только оно получало преобладаніе. Очевидно, что эта повальная деморализація, обнаруживавшаяся всюду непосредственно по слѣдамъ новаго ученія, была роковымъ удѣломъ и необходимымъ, естественнымъ фазисомъ, въ который общество вступало неминуемо при первыхъ же успѣхахъ лютеранскаго міровоззрѣнія въ его сознаниі, жадномъ до всякой свободной мысли. Это былъ неизбежный и опасный кризисъ ума и сердца, который къ сожалѣнію продолжался не всегда короткое время и обозначаетъ цѣлую эпоху въ исторіи протестантскихъ народовъ.

До сихъ поръ мы пользовались для характеристики лютеранской жизни исключительно тѣми свидѣтельствами и отзывами, которые сохранились отъ различныхъ современниковъ реформации. На основаніи ихъ показаній мы постарались представить по возможности ясную и цѣльную картинку того религіозно-нравственнаго состоянія, которое отмѣчаетъ первоначальную эпоху реформации и носить на себѣ несомнѣнныя слѣды вліянія новой системы. Но здѣсь мы разстанемся съ почтенными очевидцами и обратимся далѣе къ самому реформатору, чтобы изъ его собственныхъ устъ выспросить нѣкоторые свѣдѣнія по предмету нашего изслѣдованія.

М. Д. Смирновъ.

ДРЕВНЕ-ХРИСТИАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

ВЪ ПАМЯТНИКАХЪ РИМСКИХЪ КАТАКОМБЪ*.

— III.

Отъ данныхъ катакомбъ, выясняющихъ намъ многое во внѣшнемъ положеніи христіанскаго общества среди языческаго міра въ первые вѣка, переходимъ къ обзорѣню внутреннихъ, религіозно-нравственныхъ побужденій, которыми руководились древніе христіане, неустанно трудясь въ теченіе четырехъ вѣковъ надъ сооружеіемъ своихъ усыпальницъ, поражающихъ насъ громадностію размѣровъ и массой потраченнаго на нихъ труда.

Катакомбы прежде всего суть мѣста, предназначенныя для погребенія умершихъ¹⁾). Отношеніе къ тѣлу умершаго, обряды, сопровождающіе погребеніе, стоятъ въ тѣсной связи съ воззрѣніемъ на участь, ожидающую человѣка за гробомъ. Представленія о загробномъ мірѣ мы встрѣчаемъ у грековъ и римлянъ, но они отличаются крайнею неопредѣленностію: ихъ воображенію представлялась иногда страна тѣней, но въ самыхъ смутныхъ, неясныхъ очертаніяхъ. Забота о погребеніи была долгомъ уваженія къ памяти умершаго и нерѣдко мотивировалась только суевѣрнымъ страхомъ общественныхъ бѣдствій и

* См. Октябр. кн. «Прав. Обзор.» за текущій годъ.

¹⁾ Martigny, p. 122.

опасеніемъ мести со стороны тѣни умершаго ³⁾). Христіанское ученіе положительно утвердило воскресеніе тѣла и будущую жизнь и притомъ въ такой опредѣленной формѣ, какую не давала ни одна изъ существовавшихъ прежде религій. Эта идея глубоко запала въ душу первыхъ христіанъ, и ни о чемъ батакомбы не говорятъ такъ выразительно и краснорѣчиво, какъ именно о ней.

Тѣло человѣка было храмомъ обитающаго въ немъ божественнаго духа ⁴⁾), храмомъ, разрушающимся въ минуту смерти, но только для того, чтобы получить новый, болѣе совершенный видъ. Это возрѣніе побуждало воздавать тѣламъ умершимъ всю честь, достойную ихъ будущаго назначенія. Поэтому первые христіане всегда заботились о томъ, чтобы тѣло ихъ было погребено приличнымъ образомъ, чтобы было какъ должно приготовлено къ воскресенію. Церковь не разъ выражала мнѣніе, что нѣтъ обязанности болѣе священной, какъ преданіе землѣ тѣлъ мучениковъ и вообще христіанъ, для этого разрѣшалось даже продажа священныхъ сосудовъ ⁴⁾). Общая казна шла на содержаніе вдовъ, сиротъ и на погребеніе бѣдныхъ. Христіане, обладавшіе достаточными средствами, сами заботились о приготовленіи себѣ гробницы при жизни, и этому дѣлу придавали особенную важность. Въ надгробныхъ надписяхъ весьма нерѣдко выставляется на видъ, что усопшій приготовилъ себѣ гробницу при жизни: *se vivo fecit*. Часто родственники дѣлали гробницу умершему и упоминали объ этомъ въ надписи, какъ бы радуясь, что исполнили свой долгъ предъ покойнымъ. На одной изъ такихъ надписей сказано, что жена своими попеченіями приготовила мѣсто успокоенія для себя, для мужа и для дѣтей. На другой родители говорятъ про своего сына, что онъ при жизни купилъ себѣ гробницу на деньги, заработанныя имъ: *filius dulcissimus de suo labore sibi fecit*. Иногда получали гробницу въ видѣ

³⁾ Ovid. Foss., II, 547. Surv. Aen., I, 276.

⁴⁾ Августинъ, «De cura pro mortuis gerenda». Это возрѣніе отразилось на многихъ погребальныхъ надписяхъ, гдѣ душа умершаго называется *spiritus sanctus*, напр. *spirito sancto innocentissimo, — reddidit Deo spiritum sonatum, — Severae filiae carissimae posuit et spirito sancto tuo*. Надписи, въ которыхъ встрѣчается такое выраженіе, суть древнѣшія. Rossi, Inscr. Christ., Prolegom., CXII.

⁴⁾ Ambros., De offic., I. п. с. 28.

дружескаго подарка: hunc locum donabit M. Orbivus Helius amicus Karissimus.

Такимъ путемъ образовалась вокругъ всего Рима обширнѣйшая сѣть подземныхъ галлерей, наполненныхъ милліонами гробницъ и получившихъ названіе катакомбъ⁵⁾. Углубленіе въ стѣнѣ надземнаго корридора, предназначенное для тѣла, называлось *locus* или *loculus*, какъ видно изъ многихъ надписей: locus Venenati, locus Petri Subdiaconi, или по-гречески ΤΟΠΟΣ ΑΝΑΠΑΥΣΑΙΟΣ. Этимъ названіемъ хотѣли можетъ-быть выразить ту мысль, что гробница для христіанина есть мѣсто или мѣстечко временно имъ занимаемое до воскресенія. Ниши для тѣлъ расположены одна поверхъ другой рядами болѣе или менѣе многочисленными, отъ трехъ до двѣнадцати, смотря по высотѣ галлерей и твердости почвы. Въ большинствѣ случаевъ онѣ сдѣланы для одного трупа; но когда грунтъ земли позволялъ, то выкапывались болѣе глубокия ниши, въ которыхъ помѣщали рядомъ, но старательно отдѣляя другъ отъ друга, иногда до пятнадцати тѣлъ. Впрочемъ такія гробницы встрѣчаются довольно рѣдко въ катакомбахъ. Чаще встрѣчаются гробницы для двухъ, трехъ, четырехъ тѣлъ (*bisomus*, *trisomus*, *quadrisomus*), о чемъ иногда упоминается въ надписи, напр. hic est locus quem se viva gentia bisomu compravit. *Loculus* закрывали плитами, которыя вставлялись въ углубленія, нарочно сдѣланныя по краямъ отверстія, и замазывали ихъ известью, такъ что гробница была герметически закрыта, и гніеніе тѣла не заражало воздуха. Это дѣлалось въ виду того, что катакомбы не были предназначены исключительно для погребенія умершихъ, но и для посвѣщеній живыхъ и богослужебныхъ собраній. Благодаря герметическому закрытію гробницъ и свойству зернистаго туфа, въ которомъ онѣ обыкновенно высѣкались, — втягивать и поглощать влажность, галлерей и комнаты катакомбъ были постоянно доступны не только для по-

⁵⁾ Происхожденіе этого названія не опредѣлено точно. Одни производятъ отъ греческихъ словъ: *κατά*—внизу и *τύμβος*—углубленіе. Другіе — отъ *κατά* и *κύβη* пустая лодка (передѣланное на латинскомъ въ *cumba* и *cumba*) вслѣдствіе сходства внутренности пустаго саркофага съ внутренностію лодки. О. Марки производятъ отъ глагола *cumbo*, который въ сложеніи съ предлогами *ad*, *cum*, *de*, равнозначащъ съ глаголомъ *jacere* — лежать, сѣть спрятаннымъ, и катакомбы по нему означаютъ тайное, скрытое мѣсто.

сѣщенія, но и для продолжительнаго пребыванія въ нихъ, несмотря на то, что ихъ наполняли мертвыя тѣла. Плиты для гробницъ христіане добывали на кирпичныхъ заводахъ, которыхъ было не мало въ окрестностяхъ Рима; вѣйша владѣльцевъ ихъ часто встрѣчаются на катакомбныхъ плитахъ, напр. *ex praedus Augusti, ex praedus Lucillae*.

Кромѣ нихъ, имѣющихъ форму продолговатаго четырехугольника, встрѣчаются гробницы, надъ которыми вырублена въ туфѣ арка. Гробница этой формы называлась *arcosolium*⁶⁾, какъ видно изъ многихъ сохранившихся на нихъ надписей, напр. *Aug. Celsi et Aur. Paritatis compare meae fecimus nobis et nostris et amicis arcosolio cum parieticulo suo in rasem*, „Аврелій Цельсъ и Аврелія Паритосъ сдѣлали для себя, для своихъ и для друзей этотъ *arcosolium* съ его стѣнкой, въ мирѣ“. Подъ аркой въ толщинѣ туфа дѣлалась самая гробница въ видѣ четырехугольнаго продолговатаго углубленія, которое раздѣлялось обыкновенно на нѣсколько отдѣленій продольными стѣнками, *parieticulo*, какъ сказано въ цитованной надписи. Этого рода гробницы представляли болѣе трудностей при устройствѣ, стоили дороже, чѣмъ простые *loculi*, и потому устраивались состоятельными христіанами на собственные средства, на что весьма часто указывалось и въ надписи, дабы нельзя было подумать, что расходъ на эти сравнительно роскошныя гробницы былъ сдѣланъ изъ церковно-общественныхъ суммъ. *Arcosolium* былъ преимущественно мученической гробницей, и въ такомъ случаѣ устраивался на общественныя средства.

Съ попеченіемъ о могилахъ соединялась также забота, чтобы тѣло по возможности было положено въ гробницу во всей цѣлости. Мученики, идя на казнь, заботились о томъ, чтобы члены ихъ были собраны и положены въ землю вмѣстѣ, просили объ этомъ друзей своихъ, палачей, и иногда платили послѣднимъ за это. О мученикѣ Торпесѣ рассказываютъ, что, проходя мимо дома своего друга, во время шествія своего къ мѣсту казни, онъ просилъ послѣдняго похоронить его останки, увѣряя, что

⁶⁾ *Solium* римляне называли мраморныя или глиняныя урны, въ которыхъ хранился пепель. Первые христіане означали этимъ именемъ саркофагъ, находившійся надъ алтаремъ и содержавшій въ себѣ мощи мученика.

онъ получить небесную награду за это благочестивое дѣло: clamans eum ad se, plorans et osculans eum, dixit: omice, sequere me, et sepeli corpus meum. Credo in Domino, quia mercedem consequeris. Мученикъ Викторъ просилъ квесторовъ позволить похоронить его тѣло въ гробницѣ, которую онъ по древнему обычаю приготовилъ себѣ при жизни: habeo enim loculos jampridem mihi paratos. Мученикъ Евстафій завѣщалъ перенести его тѣло въ отечество и поручилъ это дѣло севастійскому епископу: adpegavit eum, ut per se ipsum iret, et portaret reliquias suas. Св. Фортуната предъ усѣченіемъ дала двадцать золотыхъ монетъ палачу, чтобы онъ не сожигалъ ея тѣла, а предалъ землѣ. Мученикъ Сабинъ, приведенный къ рѣкѣ, въ которую долженъ былъ быть брошенъ съ камнями на ногахъ, умолялъ присутствовавшихъ вынуть по прошествіи трехъ дней тѣло изъ воды и похоронить вмѣстѣ съ камнями ⁷⁾).

Эти заботы христіанъ о погребеніи тѣла внушали гонителямъ мысль уничтожить останки мучениковъ, чтобы тѣмъ поколебать вѣру въ воскресеніе. „Вы льстите себя надеждою, говорили они, что ваши тѣла сохранятся до времени, когда, какъ вы думаете, они воскреснутъ, если ихъ умащуютъ благовоніями и завертываютъ въ драгоценныя ткани женщины, обольщенные вашими мечтаніями. Мы распорядимся лучше“ ⁸⁾). И они выбрасывали тѣла мучениковъ звѣрямъ, перемѣшивали ихъ съ тѣлами гладиаторовъ и преступниковъ, бросали въ воду, привязавъ къ нимъ огромные камни, сожигали и развѣвали пепель по вѣтру. Въ вѣтахъ ліонскихъ и вьенскихъ мучениковъ говорится: „тѣхъ (христіанъ), которые умерли въ темницѣ, язычники бросали собакамъ и стерегли останки днемъ и ночью, чтобы не погребли ихъ; потомъ выставляли на показъ части мучениковъ, оставшіяся отъ звѣрей и отъ огня,—то истерзанныя, то обуглившіяся. Затѣмъ тѣла мучениковъ, различнымъ образомъ поруганныя и оставшіяся на открытомъ воздухѣ въ продолженіе шести дней, безбожниками были сожжены, превращены въ пепель, который и высыпанъ въ рѣку Рону. И это дѣлали язычники для того, чтобы мученики не имѣли надежды на воскресеніе. „Теперь по-

⁷⁾ Martigny, p. 731.

⁸⁾ Fleury, Moeurs chretiennes, p. 257.

смотримъ, говорили они, воскреснуть ли они и возможетъ ли Богъ помочь имъ“⁹⁾).

Мольбами и угрозами защищали христіане свои гробницы отъ разоренія и прахъ свой отъ оскверненія. Въ первые три вѣка, когда неуваженіе къ гробницамъ со стороны самихъ христіанъ было явленіемъ невозможнымъ, надписи, выражающія опасеніе за покой тѣла и содержащія угрозы его нарушителямъ, встрѣчаются довольно рѣдко и имѣютъ мягкій характеръ. Это — наивныя и трогательныя просьбы не тревожить сладкій сонъ усопшаго, не нарушать спокойствія его праха, часто передаваемыя отъ лица самого умершаго, напр. *Adjuro vos per Christum ne mihi ab aliquo violentiam fiat et ne sepulcrum meum violetur* „именемъ Христа умоляю васъ, чтобы никто не дѣлалъ насилія надъ моею гробницей“. Въ послѣдствіи, въ IV и V вв., когда чистота перво-христіанскихъ нравовъ утратилась, уваженіе къ праху умершаго ослабло и когда стали иногда выбрасывать трупы изъ гробницъ, чтобы не тратиться на приобрѣтеніе и устройство собственной, или даже когда разрушали гробницы просто съ цѣлю грабежа, тонъ этихъ надписей смѣняется: страшныя проклятія угрожаютъ разрушителю гробницы. Напримеръ: *male pereat insepultus jaceat non resurgat cum Juda partem habeat si quis sepulcrum hunc violaverit*, „пусть погибнетъ несчастною смертію, не будетъ погребенъ, не воскреснетъ, пусть раздѣлитъ участь Іуды тотъ, кто сдѣлаетъ насиліе этой гробницѣ“. *Quisquis hoc sustulerit aut laeserit ultimus suorum, moriatur*, „кто опустошитъ или оскорбитъ эту гробницу, да умретъ послѣднимъ изъ своихъ“¹⁰⁾. *Qui... hunc sepulcrum exturbaverit Christus sit ei anathema*, „да будетъ проклятъ Христомъ нарушившій покой этой гробницы“. *Sites incurrat in tipo Saffire et Ananiae qui eum locum sine parentis aperuerit*, „да постигнетъ участь Ананія и Сафѣры того, кто откроетъ эту гробницу безъ моихъ родителей“. Мотивомъ такой заботливости о сохранности тѣла и неприкосновенности гробницы было уваженіе къ праху усопшаго, хотя быть-можетъ здѣсь дѣйствовало также и опасеніе, что разсыпаніемъ праха и раздѣленіемъ

⁹⁾ Лебедевъ, Эпоха гоненій, стр. 113.

¹⁰⁾ Умереть послѣднимъ въ родѣ считалось въ древности великимъ несчастіемъ.

членовъ будеть положено какъ бы нѣкоторое препятствіе воскресенію тѣла. Но болѣе образованные изъ христіанъ были во всякомъ случаѣ чужды такого дѣтскаго страха. Минуцій Феликсъ такъ отвѣчаетъ тѣмъ, которые приписывали христіанамъ подобнаго рода боязнь: „не есть ли верхъ легкомыслія утверждать, что Богъ, сотворившій человѣка, не можетъ возвратить ему первоначальной формы? Не труднѣе ли дать бытіе несуществующему, чѣмъ воспроизвести опять то, что уже существовало? Неужели вы думаете, что исчезающее изъ вида по слабости нашего зрѣнія совершенно уничтожается предъ Богомъ? Всякое тѣло, будеть ли оно превращено въ прахъ или пепель, разсѣется ли вмѣстѣ съ дымомъ и паромъ, не существуетъ уже для насъ, но оно продолжаетъ существовать предъ Богомъ, который сохраняетъ его элементы. Мы не отвергаемъ совершенно—хотя по видимому это и можно утверждать—погребенія чрезъ сожженіе; но если мы предаемъ тѣла землѣ, то слѣдуемъ въ этомъ лучшему и древнѣйшему обычаю“¹¹⁾. Неприкосновенность гробницы была и у римскихъ язычниковъ предметомъ безпокойства; и на ихъ гробницахъ, какъ мы видѣли, встрѣчаются надписи, призывающія кару небесныхъ и адскихъ боговъ на нарушителя покоя умершаго, но у нихъ причина этого безпокойства была другая. Они какъ-то смутно соединяли представленіе о загробной жизни съ тѣломъ, находящимся въ гробницѣ, и думали, что рука святотатца, безпокоящая тѣло, наноситъ вредъ тѣни умершаго и даже прекращаетъ загробное существованіе¹²⁾.

Прежде чѣмъ положить тѣло въ приготовленную гробницу, его омывали и умащали благовоніями. Послѣднее практиковалось и язычниками, но язычники и христіане преслѣдовали при этомъ разныя цѣли: первые умащали трупы, чтобы сдѣлать ихъ удобосгораемыми, послѣдніе, чтобы предохранить ихъ отъ разложенія. Послѣ помазанія тѣло завертывали въ льняной саванъ бѣлаго цвѣта, о чемъ говоритъ Пруденцій въ гимнахъ *In obsequiis defuncti*:

*Candore nitenti. claro
Praetendere lintea mos est.*

¹¹⁾ Octavius.

¹²⁾ Фрикенъ, I, стр. 55.

Саванъ укрѣпляли на тѣлѣ туго затянутыми повязками, чтобы благовонная мазь впиталась въ тѣло, или же съ цѣлю предохранить тѣло отъ соприкосновенія съ воздухомъ и тѣмъ приостановить процессъ разложенія. Иногда въ этихъ же видахъ тѣло завертывали въ два савана, между которыми помѣщали слой извести въ палецъ толщиной. Это дѣлалось вѣроятно въ тѣхъ случаяхъ, когда тѣло оставалось долгое время непогребеннымъ вслѣдствіе преслѣдованія язычниковъ. Тѣла мучениковъ въ знакъ уваженія завертывали въ богатыя ткани. Балъзамированіе тѣла также иногда практиковалось христіанами: въ катакомбѣ Каллиста былъ найденъ саркофагъ, содержащій тѣло, приготовленное совершенно такъ же, какъ египетскія муміи¹³⁾.

Заботливое отношеніе ко всему, что касалось погребенія, повело къ образованію въ средѣ древне-христіанскаго общества особаго класса людей, на которыхъ были возложены работы по устройству подземныхъ галлерей, гробницъ и погребенію умершихъ. Это были такъ-называемыя *fossores* (отъ *fodere*—копать). Весьма вѣроятно, что установленіе должности *fossores* было сдѣлано въ концѣ перваго столѣтія, въ то же самое время, когда епископъ Климентъ и его преемникъ Еваристъ приняли мѣры по внѣшнему благоустройству древне-христіанской церкви. Какъ извѣстно, Еваристъ раздѣлилъ Римъ на опредѣленное число приходоу и назначилъ для каждаго прихода опредѣленное число клириковъ. Хотя мы и не имѣемъ изъ этого ранняго періода свѣдѣній о существованіи *fossores*, но, судя по тому, что забота о погребеніи была одною изъ важнѣйшихъ въ древней церкви, можно предположить, что первые епископы римскіе позаботились также о надлежащемъ устройствѣ и организаціи погребальной части. У Иеронима *fossores* поставлены въ числѣ клириковъ: *clerici quibus id officii erat, cruentum lintis cadaver obvolvunt, et fossam lapidibus extruentes, ex more tumulum parant*¹⁴⁾. Въ Палатинской хроникѣ *fossores* также поставлены наряду съ другими степенями церковной іерархіи: *Christus in se consecrando Ecclesiam gradus eius singulos commendavit... qui sunt ostiarius, fossarius, lector, subdiaconus, diaconus, presbyter, episcopus. Fos-*

¹³⁾ Martigny, p. 731.

¹⁴⁾ Ep. ad Innocent.

вогес названы клириками и въ еводосіевомъ кодексѣ. Сложность и разнообразіе производимыхъ работъ заставляють предполагать, что fossoges раздѣлялись на нѣсколько раздѣловъ. Расширеніе галлерей, удаленіе изъ нихъ раздробленнаго камня, приготовленіе къ погребенію, переноска труповъ въ катакомбы¹⁵⁾, помѣщеніе ихъ въ нишахъ, задѣлываніе нишъ, гравировка погребальныхъ надписей, — всѣ эти работы исполнялись по всей вѣроятности различными группами fossoges. Fossoges были неутомимыми работниками подземнаго Рима, скромными, но вѣрными и отважными послѣдователями христіанскаго ученія: вѣроятно, они не разъ рисковали жизнью, исполняя свою темную обязанность, собирая во время гоненій части мучениковъ, перенося трупы изъ домовъ въ катакомбы, проникая въ нихъ, когда входъ въ ипогеи былъ запрещенъ особенными эдиктами императоровъ, и дѣлая все это не въ надеждѣ на какія-либо выгоды, а поддерживаемые единственно великой вѣрой, безъ которой никогда не образовался бы этотъ великій подземный городъ мертвыхъ¹⁶⁾. Ихъ неусыпнымъ трудамъ обязаны своимъ существованіемъ катакомбы, на стѣнахъ которыхъ уцѣлѣли до сихъ поръ изображенія этихъ труженниковъ, представленныхъ со всѣми орудіями своей работы или въ моментъ ея, съ киркой, топоромъ, лопатой, циркулемъ и привѣшенной къ стѣнѣ лампой¹⁷⁾.

Если тщательное попеченіе о надлежащемъ погребеніи умершихъ было естественнымъ выраженіемъ вѣры въ ихъ воскресеніе, то еще краснорѣчивѣе говоритъ о вѣрованіи въ лучшую жизнь, ожидающую вѣрующаго за гробомъ, вся огромная масса надгробныхъ надписей катакомбъ. Вѣра въ загробную жизнь

¹⁵⁾ Обыкновенно тѣла христіанъ и мучениковъ во время гоненій перевозились въ катакомбы ночью на двухколесныхъ телегахъ, называвшихся *biroti*, на которыхъ поселане привозили въ Римъ деревенскіе продукты. Встрѣчавшіеся думали, что это ѣдетъ запоздавшій въ городъ поселанинъ и не имѣли никакихъ подозрѣній. *Sanctus autem Nicomedes presbyter in spelunca degens, clam abstulit corpus eius (Feliculae), noctu biroto vehens illud ad casulam suam. Act. SS. Nerei et Achillei.*

¹⁶⁾ Фрикенъ, I, стр. 69.

¹⁷⁾ Въ настоящее время уже никто не сомнѣвается, что катакомбы устроены исключительно христіанами, а не образовались изъ каменоломенъ и аренагіевъ (мѣстъ, откуда добывали песокъ), какъ думали прежде.

здѣсь — глубоко прочувствованное и строго выраженное убѣжденіе. Нигдѣ эта вѣра не достигала столь могучаго выраженія, какъ въ этихъ памятникахъ, оставшихся намъ отъ первыхъ христіанъ въ мѣстахъ ихъ погребенія.

Прежде всего самое названіе этихъ мѣстъ показывается, какое значеніе они имѣли въ глазахъ христіанъ. Въ языческихъ эпитафіяхъ гробница народа называется *domus aeterna*, какъ вѣчное мѣстопробываніе погребеннаго въ ней. У христіанъ кладбище получило характеристическое названіе *cimiterium*, какъ напр., въ слѣдующей надписи:

SABINI BISO
MVM SE BIBVM
FECIT SIBI INCYMI
TERIVM BALBINAЕ
IN CRYPTA NOVA.

Cimiterium (греч. κοιμητήριον отъ κοιμάω — ложусь спать) называлась въ древности спальня; это слово было равнозначуще со словомъ *dormitorium*. По свидѣтельству Атеней критяне называли словомъ κοιμητήριον общія спальни въ гостинницахъ¹⁸⁾. Не трудно понять, почему христіане дали такое названіе кладбищамъ. І. Христосъ говоритъ объ умершемъ Лазарѣ: Лазарь „другъ нашъ, уснулъ“. Слово „сонъ“ сдѣлалось синонимомъ смерти и перешло съ такимъ значеніемъ въ посланія ап. Павла¹⁹⁾ и языкъ отцовъ. „In Christianis, говоритъ Іеронимъ, mors non est mors, sed dormitio et somnus appellatus“²⁰⁾. Смерть понималась первыми христіанами какъ сонъ въ собственномъ смыслѣ: умершіе братья уснули въ ожидали радостнаго утра, когда займется заря и звукъ послѣдней трубы разбудитъ ихъ. Нѣкоторые эпитафіи прямо высказываютъ эту мысль о смерти, какъ о снѣ: *victoria dormit, Saturnina dormit in pace, Zoticus hic ad dormiendum, recessit Sabbatia in somno pacis.*

О погребеніи употребляется такое выраженіе, которое сви-

¹⁸⁾ Athen., lib. 4, с. 5.

¹⁹⁾ Напр., 1 Кориня., XV. 51.

²⁰⁾ Epist. XXIX.

дѣтельствуе́тъ, что пребываніе тѣла въ гробницѣ есть несомнѣнно только временное. Язычники, не думавшіе, что умершій, заключенный въ гробницу, можетъ когда-либо ожить и выйти изъ нея, говорили о немъ: *conditus, situs, positus, compositus*. Христиане, убѣжденные, что пребываніе въ гробницѣ есть временное, употребляютъ въ надписяхъ совершенно точное выраженіе: *depositus*. Это слово заимствовано изъ римской юридической терминологіи и выражаетъ ту мысль, что тѣло положено въ гробницу на сохраненіе и современемъ должно оставить ее. *Deposita*—вещи, отданныя для сбереженія ²¹⁾. Слово „*depositus*“ было нововведеніемъ въ языкѣ погребальныхъ формулъ и выразило собою все различіе между христіанскими и языческими воззрѣніями на загробную участь. „Оно провозгласило, что гробница не была для человѣка жаднымъ собственникомъ, но только вѣрнымъ стражемъ порученнаго ей на храненіе. Апостольская ревность устами Павла говорила Тимоею: „храни залогъ вѣры“ ²²⁾; христіанская увѣренность въ воскресеніи говорить въ свою очередь гробницѣ: *depositum custodi*“ ²³⁾.

Многія эпитафіи положительно утверждаютъ, что умершій живъ; напимѣръ: *MAIZIA C. ΘΕΟΝ ΖΗΣ*, „Мезія, ты живешь въ Богѣ“, *Prima vivis in gloria Dei et in pace Domini*, „Прима, ты живешь въ славѣ Божіей и въ мирѣ Господа“, *ΕΥΨΥΚΙ ΣΕΚΟΥΔΑΟΥ ΔΙΣΑ ΘΑΝΑΤΟΣ*, „Севундъ, добрая душа, дважды безсмертенъ“ ²⁴⁾. Всего же чаще вѣрованіе въ безсмертіе выражается въ формѣ пожеланій и восклицаній, представляющихъ отголосокъ сердечнаго обѣщанія эпитафиста. Похоронивъ своего родственника или друга, близкій ему человѣкъ чертитъ углемъ или какимъ-либо остриемъ на плитѣ гробницы надпись въ родѣ слѣдующихъ, простыхъ и незатѣйливыхъ по выраженію, но тѣмъ ярче и выразительнѣе характеризующихъ искренность и неподдѣльность чувства: *Martine et Angelusa vivatis! Iuliane vivas in Deo! Longine dulcis vives; celi tibi patent vives in pace! Vivas in Domino Iezu!* ²⁵⁾.

²¹⁾ Cicer., *De offic.*, III, 23.

²²⁾ 2 Тимоѳ., I, 14.

²³⁾ Gerbet, *Esquisse de Rome chrétienne*, II, p. 232.

²⁴⁾ Разумѣется, вѣроятно, безсмертіе по душѣ и по тѣлу.

²⁵⁾ Такого рода надписи суть древнѣйшія. Rossi, *Insc. Christ., Prolegom.*, CX.

Глубокое убѣжденіе въ безсмертіи составляетъ основной мотивъ всѣхъ древне-христіанскихъ надгробныхъ эпитафій. Несмотря на ихъ многочисленность и разнообразіе, онѣ могутъ быть раздѣлены на нѣсколько главныхъ видовъ по отбѣнкамъ представленій участи, ожидающей христіанина за гробомъ.

Самая употребительная формула надгробной надписи—*in pace*. Она служитъ несомнѣннымъ признакомъ христіанскаго происхождения памятника, такъ какъ никогда не встрѣчается на языческихъ гробницахъ. Формула эта іудейскаго происхожденія. Іудеи употребляли ее раньше христіанъ; нѣкоторыя іудейскія гробницы, открытыя въ Римѣ и узанныя по ихъ отличительнымъ признакамъ, къ каковымъ относится, напр., изображеніе седмисвѣщника, имѣютъ надпись: EN HPNH. Слѣдующая еврейская надпись весьма близка по стилю къ христіанскимъ эпитафіямъ: EN HPNH N KOIMHCIC AYTHC, т.-е. *in pace dormitio ejus*. Обыкновеннымъ привѣтствіемъ у іудеевъ было: „миръ вамъ“ ²⁶⁾, или „миръ тебѣ“ ²⁷⁾, и оно еще до сихъ поръ слышится у восточныхъ семитическихъ народовъ. Извѣстно также, что Спаситель привѣтствовалъ учениковъ словами „миръ вамъ“ ²⁸⁾, и въ прощальной бесѣдѣ объяснилъ имъ, что это привѣтствіе имѣло въ Его устахъ силу, которой не могъ сообщить ему міръ ²⁹⁾. Изъ евангельскаго текста эта формула вошла въ литургію, а отсюда и въ погребальныя надписи ³⁰⁾. Значеніе ея разнообразится въ зависимости отъ выраженій, съ которыми она ставится въ связь; часто это—молитва за усопшаго, иногда утвержденіе его небснаго блаженства, иногда свидѣтельство православія.

²⁶⁾ Быт., XLIII, 23.

²⁷⁾ Суд., VI, 23.

²⁸⁾ Іоан., XX, 19, 26.

²⁹⁾ Іоан., XIV, 27.

³⁰⁾ По всей вѣроятности погребальная молитва оканчивалась словами: Deus или Christus suscipiat te in pace. На гробницѣ въ большинствѣ случаевъ писали только послѣднія два слова, потому что для христіанъ и такъ былъ ясенъ смыслъ ихъ, и притомъ всѣ вообще литургическія формулы были подъ охраною такъ называемой «тайной дисциплины» (*disciplina arcani*). *Verba (in pace), satis frequentia in christianis antiquissimorum coemeteriorum inscriptionibus, liturgica procul dubio sunt, et ad arcani disciplinam servandam sine reliquis apposita. Lupi, De epitaph. Severae, p. 174.*

Наиболее часто она употребляется въ первомъ смыслѣ, что особенно ясно, когда къ ней присоединено собственное имя умершаго въ зват. надежъ, какъ напр.: *Urse in pace, Victori in pace, Achillen in pace, Domiti in pace*; или—въ дат. при подразумеваемомъ глаголь: *Venererenti in pace, Iuliano animae innocentissimae in pace*. Иногда конструкция фразы указываетъ на благопожеланіе, какъ: *рах tecum, рах tecum regnare, tecum рах Christi, in pacem estote, рах tecum sit*. Иногда эта формула сокращена: *tesurus*; иногда ей придана распространенная форма: *gaudentiasuscipereatur in pace, vale in pace, vale mihi cara in pace, in pace Domini dormias*.

Когда формула *in pace* соединена съ глаголомъ въ настоящемъ или прошедшемъ времени, то она выражаетъ уже не пожеланіе, а рѣшительное утвержденіе блаженства усопшаго, привѣтствіе, обращенное къ лицу, уже достигшему совершеннаго состоянія. Такъ: *vivis in gloria Dei et in pace Domini nostri*



in pace... et in domo aeterna Dei. Надпись: *in pace*

raptus eterne (sic) domus, имѣть ту особенность, что слова *in pace* помѣщены среди вѣнка, что означаетъ миръ и небесную славу. Почти одинакова съ ней по значенію надпись: *eterna pace ovans*, „торжествующій въ вѣчномъ мирѣ“. Такою же положительностію отличаются формулы: *Redit in pace*, въ которой выражена мысль о возвращеніи души въ ея истинное отечество, и: *processit in pace*, гдѣ высказывается надежда встрѣтитъ въ райской обители предварившаго тамъ своихъ оставшихся въ живыхъ собратій. Нѣкоторыя надписи утверждаютъ восхищеніе души въ мирѣ Спасителя: *suscipiens in pace*, или *petitus in pace, accessit in pacem, accessit ab angelis, mater dulcissima in pace XPI recepta*; рожденіе въ миръ чрезъ смерть: *natus in pace*, блаженство въ мирѣ: *letaris in pace, in pace delictum*. По мнѣнію нѣкоторыхъ археологовъ указанная формула означаетъ не только блаженное состояніе усопшаго, но и иногда и то, что онъ умеръ въ мирѣ и общеніи съ церковію. Слѣдующая надпись не оставляетъ, кажется, никакого сомнѣнія въ этомъ отношеніи: *Nic. requiescet. in pace. fede. constitutus (constitutus). Paganus qui. vixit...* Она означаетъ, что этотъ Иларусъ получилъ мирное успокоеніе, будучи наученъ истинной вѣрѣ. Можно сопоставить ее съ слѣ-

дующей формулой, гдѣ ясно выражено, что приобрѣтеніе мира есть слѣдствіе вѣры въ единого Бога: ...qui in uno Deo credidit in pace. Епитафія нѣкоего Герилія выражается объ этомъ еще яснѣе: ...decessit in pace fidei catholicae. Но это указаніе на принадлежность умершаго къ церкви встрѣчается въ надписяхъ катакомбъ весьма рѣдко ²¹⁾, потому что ереси въ Римѣ были рѣдкимъ явленіемъ въ первые вѣка.

На основаніи нѣкоторыхъ мѣстъ изъ сочиненія св. Кипріана можно предполагать, что формулой in pace хотѣли иногда обозначить принятіе св. Христовыхъ Таинъ предъ смертію. Возстававъ противъ излишней самоувѣренности нѣкоторыхъ изъ христіанъ, стремившихся на мученическій подвигъ, не укрупивъ себя принятіемъ св. Таинъ, онъ полагаетъ, что имъ долженъ быть преподанъ миръ прежде сраженія: *pac danda est omnibus militaturis* ²²⁾. Это толкованіе можно приложить къ надписямъ съ формулой *decessit in pace* и т. п.

Всѣ археологи согласны относительно тождества значенія формулы in pace съ символическимъ изображеніемъ голубя, имѣющаго во рту оливковую вѣтвь. Иногда слова in pace помѣщены на самомъ изображеніи голубя, иногда стоятъ рядомъ съ нимъ. Когда къ этому присоединена еще рыба, то формула должна быть дополнена такимъ образомъ: *spiritus in pace et in Christo*.

Пребываніе въ вѣчномъ, небесномъ свѣтѣ составляетъ другое выраженіе блаженнаго состоянія души умершаго христіанина. Преисподняя всегда представлялась мѣстомъ мрака, рай — мѣстомъ свѣта. І. Христосъ называетъ Себя „свѣтомъ міра“ ²³⁾. Въ отюнской надписи Онъ названъ „свѣтомъ умершихъ“, *φῶς τῶν θανόντων*, въ гимнѣ Климента Александрійскаго — „свѣтомъ вѣчнымъ“, *φῶς αἰδίου*; въ гимнѣ Синезія — „свѣтомъ первоначальнымъ“, *φῶς πατρίου*. На одной лампѣ христіанскаго происхожденія сдѣлана надпись: *φῶς Χριστοῦ φεμῖ πασι*. Такъ какъ блаженство будущей жизни состоитъ въ тѣснѣйшемъ общеніи со Христомъ, то усопшіе представляются наслаждающимися неуга-

²¹⁾ 11 разъ въ 11.000 римскихъ надписей.

²²⁾ Epist. LIV.

²³⁾ Іоан., VIII, 12.

саемымъ свѣтомъ. Въ служебникѣ папы Льва въ молитвѣ за усопшихъ читается: *praesta, Domine, animaе famuli tui... ut eam mortalibus pexibus expeditam lux aeterna possideat.* Въ актахъ св. Перепетуи говорится, что послѣ молитвъ о своемъ умершемъ братѣ, она видѣла его выходящимъ изъ мрака на свѣтъ. Весьма многія эпитафіи утверждаютъ за усопшимъ наслажденіе вѣчнымъ свѣтомъ. Особенно рельефно отличаются въ этомъ случаѣ христіанскія надгробныя надписи отъ языческихъ, въ которыхъ постоянно говорится, что умершіе находятся во мракѣ; такъ: *Thallusa hoc tumulo condita luce caret,* „Фаллуса, погребенная въ этой гробницѣ лишена свѣта“, *viator noli mihi maledicere nequeo in tenebris respondere,* „прохожій, не проклинай. меня, ибо, находясь во мракѣ, я не могу отвѣчать тебѣ“, *hic jaceo infelix zmyrna puella in tenebris,* „здѣсь покоится Смирна, несчастная дѣвушка, во тьмѣ“, *Quis ab auge te in tenebras garuit,* „кто взялъ тебя отъ свѣта во тьму?“ Въ противоположность этому печальному воззрѣнію первые христіане, не обращая вниманія на временный мракъ, которому были обречены смертные останки ихъ собраний, постоянно утверждаютъ, что душа усопшаго наслаждается вѣчнымъ свѣтомъ. Такъ: *aeterna tibi lux Timothea in * spiritus ejus in luce Domini susceptus est, luce nova frueris lux tibi Christus adest.* Эпитафія 354 г. выражаетъ вѣрованіе, что для усопшаго мракъ превращается въ свѣтъ: *Qui lucem tenebris mutavit amaris.*

Третій терминъ, которымъ обозначалось въ надгробныхъ надписяхъ блаженное состояніе усопшаго—*refrigerium*, охлажденіе, успокоеніе. Въ Св. Писаніи и на языкѣ церковныхъ писателей слово это означаетъ отдыхъ, покой и вообще всякаго рода удобство и удовольствіе. Тертуліанъ называетъ такъ агалы, устроивавшіяся богатыми для бѣдныхъ: *inopes refrigerio isto juvamus* ²⁴⁾; Въ актахъ св. Перепетуи *refrigerare* употребляется о вечерахъ любви, совершавшихся въ темницахъ. Въ различныхъ мѣстахъ Новаго Завѣта рай представляется подъ образомъ пиршества ²⁵⁾; отсюда *refrigerium* сдѣлалось терминомъ для

* Здѣсь монограмма, см. стр. 475.

²⁴⁾ Апол., XXXIX.

²⁵⁾ Матв., XXII, 2; XV, 10 etc.

означенія небснаго блаженства. Тертуліанъ употребляетъ это слово для выраженія блаженства Лазаря на лонѣ Авраамовомъ²⁶⁾, молитва жены за умершаго мужа имѣетъ цѣлю испросить ему это блаженное состояніе: *pro anima ejus, orat, et refrigerium adpostulat ei* ²⁷⁾). Въ надгробныхъ надписяхъ весьма часто читается: *in refrigerio, in refrigerio anima tua, in refrigerio et in pace; victoria refrigereris spiritus tuus in bono; augustus refrigeres dulcis*. Иногда испрашивается это блаженное состояніе: *Antonia anima dulcis tibi Deus refrigeret; Deus refrigeret spiritum tuum; cujus spiritum in refrigerium suscipiat Dominus; Deus Christus omnipotens spiritum tuum refrigeret*.

Кромѣ указанныхъ трехъ главныхъ формулъ, въ которыхъ выражена вѣра въ ожидающую усопшаго христіанина свѣтлую будущность, есть много другихъ, говорящихъ о томъ же самомъ болѣе или менѣе ясно и выразительно. Таковы: *asserit requiem in Deo*, „онъ получилъ успокоеніе въ Богѣ“; *requiem asserit in Deo patre nostro et Christo ejus*, „онъ получилъ успокоеніе въ Богѣ Отцѣ нашемъ и Христвѣ Его“. Слѣдующая, почти тождественная съ указанными формула замѣчательна въ томъ отношеніи, что представляетъ исповѣданіе вѣры въ божественность І. Христа: *Hic jacet. Perpetuus, in Christo Deo. Suo*, „здѣсь покойся Перпетуусъ во Христвѣ, Богѣ его“. *Beatior in Deo condedit mentem*, „счастливейшій, онъ поручилъ свою душу Богу“. *Scimus te in **), „мы знаемъ, что ты во Христвѣ“. *In domo eterna Dei*, „въ вѣчномъ жилищѣ Божиѣмъ“. Очень выразительна единственная въ своемъ родѣ поэтическая формула *elatus est*, „онъ поднялся (т.-е. къ Богу)“. Еще нагляднѣе слѣдующее выраженіе: *vitam transportavit in coelis*, „онъ перенесъ свою жизнь на небо“. Надпись на гробницѣ нѣкоей Евгеніи—*Eugeniae redditae* выражаетъ мысль о возвращеніи ея въ истинное отечество. Нерѣдко блаженное состояніе умершаго опредѣляется, какъ пребываніе его между святыми, мучениками, патріархами. Такъ: *Deus qui sedet ad dextram patris in loco sanctorum tuam nectaream animulam descripsit*, „Богъ, сѣдѣющій

²⁶⁾ De idol., XLIII.

²⁷⁾ De mong., X.

* Здѣсь монограмма, см. стр. 475.

одесную Отца, помѣстивъ между святыми твою сладкую душу“. *Frustruosus anima tua cum iustis*, „Фруктуозусъ, твоя душа съ праведными“. Встрѣчаются также слѣдующія выраженія: *inter sanctos, inter innocentes*, „между святыми, между невинными“; *a terra ad martyres*, „отъ земли къ мученикамъ“; *quiescenti in sente Abrahæ Isaac et Jacob, in gremio Abraham*, „въ лоно Авраама, Исаака, Иакова“.

Вѣра въ вѣчную блаженную жизнь, ожидающую христіанина за гробомъ, получила соответственное выраженіе въ изящныхъ созданіяхъ древне-христіанскаго живописнаго искусства. Живо представляя себѣ небесное блаженство, смотря на смерть, какъ на желанный переходъ въ лучшее состояніе, христіане не только изгнали изъ обстановки своихъ гробницъ всякую мысль о смерти и разрушеніи, но соответственно одушевлявшимъ ихъ радостнымъ надеждамъ разсѣяли повсюду на гробницахъ изображенія одѣтыхъ зеленью деревьевъ, цвѣтовъ, гирляндъ, розъ, связокъ винограда, сценъ живаго и веселаго характера. Правда, подобныя изображенія дѣлались и на языческихъ гробницахъ, но тамъ это выходило изъ противоположныхъ цѣлей, изъ желанія удалить представленіемъ свѣтлыхъ сторонъ жизни печальную мысль объ ожидающей всѣхъ участи; здѣсь же все это было отраженіемъ радостнаго настроенія по поводу смерти, послѣ которой осуществлялись задушевные мечты и чаянія. Подобное состояніе духа не покажется противоестественнымъ при необыкновенномъ религиозномъ воодушевленіи первыхъ христіанъ, смотрѣвшихъ на мученическую подвижъ, какъ на желанное благо и умиравшихъ съ радостію среди мученій. Поэтому символическія изображенія рая разсѣяны повсюду въ катакомбахъ.

Въ твореніяхъ отцовъ и учителей церкви рай неизмѣнно представляется подъ образомъ вѣчно цвѣтущаго сада, полнаго сладкаго благоуханія. Поэтъ Драконцій, какъ бы резюмируя ихъ ученіе, представляетъ избранныхъ:

Inter odoratos flores et amoena vireta ¹⁴⁾.

Подобными же яркими красками изображается рай въ актахъ св. Перепетуи: *Spatium grande... quasi viridarium, arbores ha-*

¹⁴⁾ De Deo, I, III, vers. 679.

bens rosae et omne genus flores; въ тѣхъ же актахъ мученики говорятъ: In viridario, sub arbore rosae... odore inenarrabili alebamur, qui nos satiabat. Въ литургіи Василія Великаго, въ молитвѣ за усопшихъ говорится: упокой ихъ „на мѣстѣ свѣтлѣ, отнюдуже отбѣже печаль, воздыханіе“. Одна эпитафія IV в. описываетъ рай въ такихъ поэтическихъ выраженіяхъ:

...ODORES

TEMPORE CONTINVO VERNANT VBI GRAMINA RIVIS.

Между множествомъ разнообразныхъ формъ, въ которыя воплотились эти свѣтлыя, радостныя надежды въ фигуративномъ искусствѣ, самая выразительная — представленіе введенія души усопшаго въ блаженное жилище покровительствующими ей святыми. Примѣръ этого изображенія мы имѣемъ въ аркосоліумѣ катакомбы Кириака, около церкви св. Лаврентія in agro Verano. Здѣсь представлена женщина съ расprostертыми руками (orante), стоящая между двумя личностями, быть можетъ апостолами Петромъ и Павломъ, раскрывающими передъ ней богато украшенную завѣсу, что обозначаетъ введеніе въ рай погребенной здѣсь. Подобная же картина находится въ базиликѣ Петрониллы, построенной въ древнѣйшей части домитилловой катакомбы. Душа, водворившаяся въ вѣчномъ блаженномъ жилищѣ, обыкновенно представляется подъ видомъ женщины, стоящей между двумя деревьями въ созерцательномъ или молитвенномъ положеніи. Сохранилась прекрасная фреска III в. (въ усыпальницѣ св. Сотера), представляющая христіанку, именемъ Діонисію, стоящую среди сада изъ цвѣтущихъ и покрытыхъ плодами деревьевъ, между которыми летаютъ разнаго рода птицы. Иногда блаженство праведной души изображено подъ видомъ голубя, сидящаго на деревѣ или помѣщеннаго среди цвѣтовъ; особенно это ясно, когда въ серединѣ такой картины помѣщена надпись въ родѣ слѣдующей: spiritus tuus in bono.

Болѣе глубокой смыслъ и большую многозначительность имѣютъ символическія изображенія райскаго блаженства подъ образомъ пиршества. Долгое время считали часто встрѣчающіяся на стѣнахъ катакомбъ этого рода картины за изображенія агапъ, но въ настоящее время это мнѣніе оставлено. Прежде

всего нельзя не замѣтить, что общая цѣль, которую имѣли въ виду первые христіане при украшеніи своихъ кладбищъ, состояла въ томъ, чтобы при помощи разнаго рода символическихъ изображеній укрѣпить въ себѣ чувство вѣры и надежды, смягчить мысль о смерти посредствомъ образовъ, указывающихъ на воскресеніе и будущую жизнь. Очевидно, что картины агапъ не имѣли ничего общаго съ этою цѣлю: не было никакой надобности напоминать посредствомъ картинъ о томъ, что они видѣли часто въ дѣйствительности; притомъ этой дѣйствительности не соотвѣтствуютъ и самыя картины, представляющія пирующихъ въ богатыхъ одеждахъ, среди роскошной обстановки, чѣмъ конечно не могли отличаться агапы, совершавшіяся первыми христіанами въ подземельяхъ, часто подъ страхомъ преслѣдованій. Слѣдующая особенность, встрѣчаемая на нѣкоторыхъ изъ таковыхъ изображеній, еще яснѣе говоритъ о ихъ сокровенномъ символическомъ значеніи и о тѣхъ возвышенныхъ и глубокихъ мысляхъ, которыя соединяли съ представленіемъ небеснаго блаженства древніе христіане. На нѣсколькихъ картинахъ пиршества представлены двѣ женщины, стоящія по обѣимъ сторонамъ пирующихъ и держащія въ рукахъ сосуды, надъ одной изъ нихъ постоянно дѣлается надпись: IRENE DA или PORGE CALDA, „Ирина, дай теплую воду“; поверхъ другой: AGAPE MISCE NOBIS, „Агапа, смѣшай намъ“³⁹⁾. Что означаютъ эти женскія фигуры, неизмѣнно называемыя Агапе и Ирене, къ которымъ обращаются пирующіе въ тождественныхъ выраженіяхъ? Бозіо считалъ ихъ за лицъ, участвующихъ въ погребальной агапѣ. Рауль-Рошеттъ принялъ ихъ за эмблематическія существа; но стараясь согласить свое мнѣніе съ традиціоннымъ объясненіемъ этого рода картинъ, смотрѣлъ на нихъ, какъ на символы „установленія агапъ, долженствовавшихъ водворять любовь и миръ между вѣрующими“⁴⁰⁾. Аббатъ Ролідогі, истолковавшій эти картины, какъ аллегоріи небеснаго блаженства, заключилъ, что Ирене и Агапе суть олицетворенія идей мира и любви, неразрывно связанныхъ съ блаженною не-

³⁹⁾ Miscere—«смѣшать» значило налить вина; въ надписяхъ на чапахъ безразлично употребляются выраженія: imple me, misce me.

⁴⁰⁾ Tableau des catacombes, p. 142.

бесною жизнью; но они полагают также, что это могли быть действительныя личности—христіанки, похороненныя въ гробницахъ, на которыхъ сдѣлано это изображеніе. Но въ такомъ случаѣ почему они играютъ роль слугъ, къ которымъ обращаются пирующие съ приказаніями дать теплую воду, смѣшать вино съ водою? Эти надписи, неоднократно повторяющіяся, не позволяютъ видѣть въ нихъ погребенныхъ христіанокъ. Такимъ образомъ всего вѣроятнѣе, что это суть олицетворенія идей любви и мира, олицетворенія, прекрасно восполняющія, освѣщающія, придающія вышней духовный смыслъ мистической концепціи небснаго блаженства, представлявшагося наглядно подъ образомъ пиршества.

Общимъ основаніемъ такого представленія послужили многія мѣста Евангелія, гдѣ царство небсное сравнивается съ вечерей. Письменныя свидѣтельства ясно показываютъ, что вѣчное блаженство и небсное пиршество были синонимами. Въ постановленіяхъ Апостольскихъ, относящихся почти къ тому же самому времени, какъ и указанныя фрески, противопоставляется безмятежное спокойствіе, которымъ наслаждаются участники небснаго пира, призванные къ вѣчной жизни и вкушающіе безконечную радость—безпокойству и страху, съ которыми дѣлаются благочестивыя собранія вѣрующихъ, отовсюду окруженныхъ опасностями со стороны гонителей⁴¹). Въ актахъ пергамскихъ мучениковъ Карпа, Папила и Агаѳоника, послѣдній, созерцая небсную славу, восклицаетъ: „и эта вечеря приготовлена для меня; должно чтобы и я принялъ участіе въ этой славной трапезѣ“.

При такой свѣтлой вѣрѣ въ лучшее будущее, открывающееся за гробомъ, понятно отсутствіе всякихъ выраженій скорби въ христіанскихъ надписяхъ. Правда, грустное чувство, поражаемое разлукой съ близкой и любимой личностію, обнаруживается въ нѣжныхъ воспоминаніяхъ и названіяхъ усопшаго (напр. *anima dulcis*, „сладкая душа“; *columba sine fele*, „голубь безъ желчи“), какъ естественная дань природѣ, но нигдѣ не встрѣчается такихъ его выраженій, которые не были бы растворены радостною увѣренностію, что смерть не есть конецъ всего, а напротивъ—

⁴¹ II, 5.

начало лучшей участи. „Правда въ тѣхъ эпитафіяхъ, говоритъ Gerbet, которыя не ограничиваются одними именами, чувствуется нѣжная скорбь, но скорбь твердая, выдержанная (*soutenue*). Тѣхъ, которые покоятся здѣсь въ ожиданіи своихъ братьевъ, безпокоятъ одинаково оскорбленія гробницы и излишнія слезы, какъ это весьма ясно выражено въ римской эпитафіи, которая принадлежитъ началу шестаго вѣка, но была бы совершенно уместна въ катакомбахъ: *Mortales omnes orat ne quietem ejus turbare velint. Turbantur enim manes injuriis et lacrimis, cum alterutris ante novissimum diem respondere nequeant*“ ⁴²). Встрѣчаются надписи, въ которыхъ дѣлается увѣщаніе отъ лица погребеннаго къ мужеству и терпѣнію, какъ напр.: *Speranti. bono. animo. esto. dulcis. bone*, „Сперанцій, другъ, мужайся“. Выраженіе *contra votum* „противъ желанія“, представляющее жалобу на судьбу, встрѣчается не ранѣе второй половины четвертаго вѣка ⁴³). Ожиданіе будущей жизни не сопровождалось тревожною мыслию, что за гробомъ умершаго можетъ ожидать печальная участь. Противъ непоколебимой вѣры въ лучшую будущность ничего не говорятъ эпитафіи въ формѣ пожеланій, хотя католическіе авторы и видятъ здѣсь выраженіе вѣрованія въ чистилице ⁴⁴), ибо желать усопшему блаженства далеко еще не значитъ сомнѣваться въ немъ; форма пожеланія наиболѣе удобна для живаго выраженія вѣры и чувствъ, навѣваемыхъ разлукой съ усопшимъ. Кромѣ того, какъ мы видѣли, большое количество эпитафій категорически утверждаетъ, что умершій христіанинъ наслаждается всѣми благами рая. Во всей безчисленной массѣ древне-христіанскихъ памятниковъ, открытыхъ въ катакомбахъ, совсѣмъ не встрѣчается изображеній ада или чистилица, сдѣлавшихся однимъ изъ общераспространенныхъ сюжетовъ въ послѣдующіе и особенно средніе вѣка.

IV.

Первые христіане, устроая катакомбы, имѣли въ виду не одно только погребеніе умершихъ. Съ самыхъ первыхъ временъ

⁴²) *Esquise de Rome chrétienne*, I, p. 197—198.

⁴³) Первый разъ въ эпитафіи 368 г. Rossi, *Inscr. Christ.*, n. 207.

⁴⁴) Martigny, p. 689; Gerbet, *Ecqu. de Rome chrét.*, I^e, 216 и оп.

христіанства мѣста погребенія вѣрующихъ служили въ то же время мѣстами общественныхъ собраний. Почтаніе останковъ мучениковъ, похороненныхъ въ катакомбахъ, поминовенія, совершавшіяся въ годовщину смерти простыхъ вѣрующихъ, гоненія, заставлявшія христіанъ искать убѣжища въ подземельяхъ и скрывать отъ язычниковъ мѣста своихъ собраний, все это служило причиною устройства въ катакомбахъ помѣщений, предназначенныхъ для временнаго пребыванія вѣрующихъ.

Для собраний въ катакомбахъ были устроены болѣе или менѣе обширныя комнаты, крипты, кубикулы и даже цѣлыя подземныя храмы, къ которымъ нѣкоторые археологи прилагаютъ наименованіе базиликъ по существенному сходству ихъ архитектурнаго типа съ базиликами, превращенными въ храмы послѣ торжества христіанства.

Кубикулы менѣе криптъ и относятся къ нимъ по величинѣ, какъ часть къ цѣлому. Что такое наименованіе прилагалось къ погребальнымъ комнатамъ небольшихъ размѣровъ, видно изъ нѣкоторыхъ найденныхъ въ нихъ надписей, напр.: *cubiculum angeliae martinae*. Форма кубикулъ весьма разнообразна: встрѣчаются трехугольныя, четырехугольныя, пяти—восьмиугольныя. Кубикулъ въ катакомбахъ великое множество; такъ, одна осьмая часть катакомбы св. Агніи имѣетъ ихъ до шестидесяти. Онѣ представляютъ собою семейныя и фамилныя усыпальницы. Въ глубинѣ своей онѣ имѣли нерѣдко *arcosolium* съ мощами мученика.

Крипты имѣли значеніе маленькихъ церквей, въ которыхъ вѣрующіе собирались для совершенія таинствъ, тогда какъ кубикулы служили только для собранія членовъ фамиліи. Слово „крипта“, какъ и кубикула, заимствовано изъ надписей, въ родѣ слѣдующей: *in. crypta. pova. retro. sanctus*. Крипты гораздо обширнѣе кубикулъ и такъ какъ были предназначаемы для общихъ собраний, то по всей вѣроятности устраивались на общественныя средства. Онѣ всегда имѣютъ два отдѣленія—мужское и женское. Нѣкоторыя изъ нихъ устроены весьма просто и незатѣливо, но многія съ соблюденіемъ всѣхъ правилъ изящной архитектуры; входъ украшенъ пилястрами съ изящными капителями; своды высѣчены очень тщательно, и части ихъ имѣютъ видъ правильныхъ геометрическихъ фигуръ. Самыя большія по размѣрамъ

крипты представляют цѣлыя подземныя храмы, могущіе принять до 80 человѣкъ. Стѣны ихъ обыкновенно наполнены гробницами въ четыре, пять и болѣе рядовъ; иногда онѣ оштукатурены, покрыты живописью и имѣютъ архитектурныя украшенія, высѣченныя изъ того же камня, въ слоѣ котораго лежить кладбище. Агсосолиумъ, въ которомъ помѣщался алтарь для совершенія Евхаристіи, находится обыкновенно въ глубинѣ абсиды, если это мѣсто не занято епископскою каедрой; въ такомъ случаѣ агсосолиумъ или совсѣмъ нѣтъ, или же онъ устроенъ на такой высотѣ, что не могъ служить для совершенія таинства. Алтаремъ служилъ тогда деревянный или мраморный столъ, помѣщавшійся между епископскою каедрой и народомъ, какъ это дѣлается и теперь. Въ криптѣ папъ въ катакомбѣ Каллиста въ настоящее время еще видны остатки четырехъ колонокъ, поддерживавшихъ алтарь ⁴⁵⁾. Вдоль стѣнъ главнаго отдѣленія крипты тянутся скамьи для пресвитеровъ и членовъ клира, высѣченныя изъ того же туфа; въ толщинѣ ихъ иногда дѣлались *loculi* для дѣтей. Двѣ колонны, поставленныя къ стѣнамъ по обѣимъ сторонамъ крипты, отдѣляли мѣсто клириковъ отъ прѣстныхъ вѣрующихъ. Это отдѣленіе соединялось небольшимъ переходомъ, пересѣченнымъ обыкновенно общою галлереею катакомбы, съ отдѣленіемъ, предназначеннымъ для женщинъ и дѣлавшимся меньшихъ размѣровъ, чѣмъ первое; здѣсь были устроены кресла для діаконовъ.

Подземныя церкви для получения свѣта и воздуха сообщались съ поверхностью земли посредствомъ трубъ, называвшихся *luminaria*, какъ видно изъ слѣдующей надписи: *comragavi Saturninus... locum visumum... in lumine majore...* Многія *luminaria* были устроены послѣ торжества церкви; до этого времени онѣ были неудобны, потому что могли указать путь въ ипогеи. Но видно, безъ нихъ нельзя было обойтись, и они существовали до превращенія гоненій; были даже примѣры, что въ нихъ бросали мучениковъ. Такъ о мученицѣ Кандидѣ разсказывается въ актахъ, что ея „*per lumine cryptae jactantes, lapidibus Obruerunt*“ ⁴⁶⁾. *Luminaria* имѣютъ часто косвенное направленіе и рас-

⁴⁵⁾ Martigny, p. 69.

⁴⁶⁾ Martigny, p. 437.

ширяются въ томъ мѣстѣ, гдѣ соединяются съ подземельемъ, чтобы освѣщать двѣ комнаты и разделяющую ихъ галерею. Обыкновенно они въ квадратный метръ шириною и въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ проходятъ слои песку или рыхлой полевой почвы, одѣты кирпичной стѣнкой, которую возвышали нѣсколько на поверхности земли, чтобы не позволять ей осыпаться и удерживать стогъ дождевой воды.

Но свѣтъ, проходившій въ катакомбы черезъ *luminaria*,² былъ недостаточенъ, и христіане должны были освѣщать подземелья посредствомъ лампъ. Множество глиняныхъ и бронзовыхъ лампъ найдено въ катакомбахъ. Ихъ носили въ рукахъ или ставили на мраморные столбики, на черепицы, вдѣланныя въ стѣну, помѣщали въ маленькія, нарочно для того сдѣланныя ниши, гдѣ и теперь видны слѣды копоти. Иногда привѣшивали къ потолку лампы кресты. Многія изъ нихъ были найдены на тѣхъ мѣстахъ, гдѣ были поставлены или повѣшены первыми христіанами. Большинство лампъ и древнѣйшія изъ нихъ — глиняныя. По своему внѣшнему виду онѣ не отличаются отъ языческихъ, найденныхъ въ Помпеѣ и развалинахъ римскихъ зданій; только символическія христіанскія изображенія указываютъ на ихъ происхожденіе.

Катакомбы были такимъ образомъ не только кладбищами, но и мѣстами для общественныхъ собраній христіанъ и для совершенія богослуженія. Такое назначеніе катакомбы получили главнымъ образомъ потому, что содержали въ себѣ гробницы мучениковъ. Богослуженіе первенствующей церкви стояло въ самой тѣсной связи съ почитаніемъ мучениковъ и ихъ останковъ.

Останки мучениковъ съ самыхъ первыхъ временъ церкви были предметомъ драгоценнымъ и чтимымъ. Мученикъ былъ героемъ вѣры, получалъ за свой подвигъ великую награду на небѣ и становился Христу особенно близкимъ; его останки служили возбужденіемъ мужества и видимыми знаками покровительства. Вѣрующіе употребляли всѣ средства, чтобы добыть и сохранить эту святыню; они устремлялись на средину амфитеатровъ, чтобы взять тѣло мученика, или цѣною золота покупали у палачей его останки, дабы похоронить ихъ съ подобающею честью. Гробницы мучениковъ становились святилищами, въ которыхъ совершались таинства и молитвы. Мы знаемъ, съ какою заботливостію собрали римскіе христіане останки св. Игнатія Бого-

жосца, чтобы отослать ихъ въ Антиохію. Въ посланіи смирнской церкви, сообщавшемъ исторію мученичества еп. Поликарпа, говорится, что вѣрные похеронили его кости, „болѣе для нихъ драгоценныя, чѣмъ золото и рѣдчайшіе камни, и положили ихъ въ подобающее мѣсто“⁴⁷⁾. Христіане питали такое благоговѣйное чувство къ этимъ останкамъ, что язычники обнаружили опасеніе, какъ бы не стали они почитать ихъ вмѣсто Христа и не хотѣли выдавать ихъ⁴⁸⁾. Правитель Испаніи Деціанъ, желая покорить мужество св. Вивентія, грозилъ совершенно уничтожить его тѣло, дабы христіане не могли воздвигнуть ему гробницу и воздавать почести его останкамъ⁴⁹⁾. Иногда вѣрующіе тратили значительныя суммы на то, чтобы приобрести тѣло мученика, и вообще не жали средствъ для этого дѣла въ полной увѣренности, что чрезъ эти жертвы они приобретаютъ вѣчное сокровище на небѣ, какъ говорится въ мученическихъ актахъ Фирма и Рустика: Emerunt (Terentius cum Gaudentio) beatorum corpora martyrum Firmi et Rustici, ut thesauros sibi conderent in aeternum. Вообще это явленіе повторялось очень часто въ эру мучениковъ. Бароній въ примѣчаніяхъ къ римскому мартирологу говоритъ: Christianos consuevisse redimere corpora sanctorum ad sepeliendum ea, acta diversorum martyrum saepe testantur. Почитаніе останковъ до того вошло въ нравы первенствующей церкви, что продолжалось отдѣлившимися отъ нея схизматиками, старавшимися освятить мѣста своихъ собраній положеніемъ тѣла мученика. Извѣстно, что новаціане похитили реликвию св. Сильвана изъ

⁴⁷⁾ Евсевій, Церк. Ист., IV, 15.

⁴⁸⁾ Лебедевъ, Эпоха гоненій, стр. 105.

⁴⁹⁾ Объ этомъ, кромѣ актовъ мученика, говоритъ еще Пруденцій въ слѣдующихъ стихахъ:

Sed restat illud ultimum
 Inferre poenam mortuo,
 Feris cadaver tradere,
 Canibusque carpendum dare.
 Jam nunc et ossa extinxero,
 Ne sit sepulcrum funeris,
 Quod plebs gregalis oxolat,
 Titulumque figat martyr
 Mergam cadaver fluctibus. *Peristeph.*

катакомбы Максима, гдѣ онѣ были положены вѣстѣ съ тѣломъ мученицы Фелицитаты.

Высшимъ знакомъ почтенія къ останкамъ мучениковъ было установившееся съ самыхъ первыхъ временъ церкви обыкновеніе совершать евхаристію на гробницахъ, гдѣ они были похоронены. Гробница мученика, посѣщавшаяся обыкновенно нождъ сводомъ *arcosolium'a*, покрывалась каменной доской, называвшейся *mensa*, какъ свидѣтельствуеъ Пруденцій:

Illa sacramenti donatrix *mensa*, eademque
Custos fida sui martyris adposita,
Servat ad aeterni spem iudicis ossa sepulcro.
Pascit item sanctis Fibricolas dapibus⁴⁰⁾.

На этой-то доскѣ и совершалось таинство евхаристіи. Гробницы мучениковъ становились такимъ образомъ, по выраженію Опата треномъ Бога, Котораго они исповѣдали въ мученіяхъ и смерти: *quid est enim altare nisi sedes corporis et sanguinis Christi?*⁴¹⁾. Алтарь былъ приличнѣйшимъ мѣстомъ для успокоенія блаженныхъ костей:

Altar quietem debitam
Praestat beatis ossibus,
Subjecta nam sacrario
Imamque ad aram condita,
Coelestis auram muneris
Perfusa subtus hauriunt⁴²⁾.

Амвросій выражается подобнымъ же образомъ о реликвіяхъ мучениковъ Гервасія и Протея: „пустъ эти жертвы будутъ помѣщены тамъ же, гдѣ жертва — Христось; на алтарь Христось, Который умеръ за всѣхъ; подъ алтаремъ тѣ, которые искуплены Его страданіями“⁴³⁾. Максимъ Туринскій говорилъ въ свое время: „справедливо, чтобы мученики полагались подъ алтаремъ, ибо на алтарь полагаемъ бываетъ Христось; справедливо, чтобы

⁴⁰⁾ Peristeph., hym. XI, V, 171 et seq.

⁴¹⁾ Advers. Parmen.

⁴²⁾ Пруденцій, Нум. V, peristeph. S. Vincent.

⁴³⁾ Succedant ergo victimae in locum, ubi Christus hostia est, sed ille super altare qui pro omnibus passus est; iste sub altari qui illius redempti sunt passione. Epist. XXII.

души праведных покоились подъ алтаремъ, ибо на алтарѣ предлагается тѣло Господне“ ⁵⁴). Помимо благоговѣйнаго чувства къ останкамъ мучениковъ, выразившагося въ превращеніи ихъ гробницъ въ алтари для приношенія безкровной жертвы, этотъ обычай могъ имѣть свое основаніе въ слѣдующемъ выраженіи Апокалипсиса: „когда Огъ (Агнецъ) снялъ пятую печать, я увидѣлъ подъ жертвенникомъ души убиенныхъ за слово Божіе и за свидѣтельство, которое они имѣли“ ⁵⁵). Эти слова должны были особенно подѣйствовать на древнихъ христіанъ, такъ заботливо и старательно занятыхъ собираніемъ останковъ мучениковъ, когда представился вопросъ, въ какомъ мѣстѣ похоронить ихъ, которое наиболѣе было бы почетно и соответствовало ихъ доблести ⁵⁶).

Почитаніе мученическихъ останковъ выразилось еще, какъ показываютъ нѣкоторые памятники катакомбъ, въ собираніи и храненіи крови мучениковъ. Въ глазахъ первыхъ христіанъ эта кровь составляла славу церкви, она освящала землю, на которой была пролита. „Счастлива наша церковь, пишетъ св. Кипріанъ въ Карфагѣнѣ: ибо прославляется кровію мучениковъ. Она убѣлилась дѣлами вѣрующихъ; теперь, чрезъ кровь муче-

⁵⁴) Recte ergo sub ara martyres collocantur, quia super aram Christus imponitur. Recte sub altari justorum animae requiescunt, quia super altare Domini corpus offertur. Serm. LXIII de Natal. Sanct.

⁵⁵) VI, 9.

⁵⁶) Слѣды этого обыкновенія сохранились въ чинѣ католической обѣдни. Непосредственно послѣ Confiteor, священникъ, поднимаясь на ступени алтара, говорить: oramus te, Domine, per merita sanctorum tuorum, *quorum reliquiæ hæc sinit*, и послѣ этихъ словъ цѣлуетъ алтарь. Мѣстечко въ камнѣ алтара, въ которое кладутся реликвіи, называется sepulcrum. Молитвы и обряды, совершаемыя при освященіи алтара, поразительно напоминаютъ погребеніе мучениковъ въ первенствующей церкви. Погребеніе мученика сопровождалось ночнымъ бдѣніемъ въ катакомбѣ: всенощное бдѣніе совершается и теперь наканунѣ освященія храма. Ладанъ, воскъ и мастика заключаются въ ящичекъ съ мощами, — остатокъ обыкновенія умащать тѣло мученика и воскурять благовонія при его погребеніи. Торжественная процессія перенесенія мощей, во время которой поются гимны, заимствованныя изъ цитованнаго выше мѣста Апокалипсиса, залитіе известковымъ растворомъ sepulcrum'a (въ нашей церкви — залитіе мастикой мѣсть, гдѣ вбиваются гвозди въ престолъ), какъ это дѣлали въ катакомбахъ fossores, — все это — слѣды обычая первенствующей церкви.

никовъ, приобрѣла блескъ пурпура“⁵⁷⁾). По словамъ Тертуліана, кровь, пролитая за вѣру, была „сѣменемъ удивительно плодотворнымъ для церкви: она умножила ее чадо до безконечности и обогатила ее богатыми сокровищами“⁵⁸⁾). Понятно, что проникнутые этими мыслями, полные благоговѣйнаго уваженія къ крови мучениковъ и живой вѣры въ ея силу, вѣрующіе прилагали всѣ старанія, чтобы собирать ее и предохранить отъ профанации, ne quid fraudaretur ex exsequis⁵⁹⁾). Это подтверждается многочисленными свидѣтельствами христіанской древности и въ особенности мученическими актами, на каждой почти страницѣ которыхъ говорится, какъ христіане устремлялись на арены, неустанно слѣдовали за своими ведомыми на казнь братьями и напityвали ихъ драгоцѣнною кровію куски тканей, губки, платки. Они не страшились дѣлать это на глазахъ палачей и нерѣдко принимали за это вѣнецъ мученическій. Женщины соперничали въ этомъ съ мужчинами: семь христіанокъ, собиравшихъ кровь Власія, еп. Севастіа Каппадокійской, были преданы казни въ гоненіе Лицінія. Римскія христіанки Пуденціана и Пракседа, жившія въ половинѣ II вѣка, посвятили всю жизнь и все свое состояніе погребенію мучениковъ и собиранію ихъ крови. Въ актахъ мученика Викентія мы читаемъ, что вѣрующіе „дѣловали слѣды его ногъ, касались съ благочестивымъ любопытствомъ его ранъ и собирали его кровь на полотенецъ, чтобы оставить ее для покровительства своимъ потомкамъ, posteris profuturum“⁶⁰⁾). Пруденцій въ сочиненномъ имъ въ честь этого мученика гимнѣ говоритъ:

Plerique vestem lineam
Stillante fingunt sanguine
Tutamen ut sacrum
Domi reservent posteris

О Серенѣ, женѣ императора Діоклетіана, въ актахъ св. Сусанны разсказывается, что она напityвала кровію этой мученицы свое покрывало. Въ актахъ св. Цециліи говорится, что всѣ при-

⁵⁷⁾ Epist. X.

⁵⁸⁾ Apolog. I.

⁵⁹⁾ Пруденцій, Гимн. XI.

⁶⁰⁾ Rainart, Act. S. Vincentii.

существовавшие при ея смерти стремились омочить въ ея крови платки и покрывала; эти послѣдніе были положены вмѣстѣ съ ея тѣломъ, какъ видно изъ буллы папы Пасхалиса I, изданной по случаю перенесенія ея мощей изъ катакомбъ въ церковь, построенную на томъ мѣстѣ, гдѣ по преданію находилось ея жилище (въ 821 г.). Въ гробницахъ мучениковъ, погребенныхъ въ катакомбахъ, нерѣдко находили твани и губки, напитанныя ихъ кровію и положенныя сюда въ свидѣтельство ихъ страданій.

Въ большинствѣ случаевъ кровь изъ губокъ и тканей выжимали въ стеклянные или серебряные сосуды. Въ катакомбахъ найдено много такихъ сосудовъ (*ampullae*), прикрѣпленныхъ къ гробницамъ и иногда помѣщенныхъ внутри ихъ ⁶¹⁾.

Съ какою цѣлю прикрѣпляли первые христіане эти сосуды къ гробницамъ? До новѣйшаго времени было общепринято мнѣніе, что они служили знаками гробницъ мучениковъ. Въ католической церкви присутствіе такихъ сосудовъ принято за критерій для различенія гробницъ мучениковъ отъ гробницъ простыхъ вѣрующихъ ⁶²⁾. Однако послѣ новѣйшихъ изслѣдованій оказалось, что

⁶¹⁾ Дѣйствительно ли кровь содержали эти сосуды? Бозіо предполагалъ, что одни изъ нихъ заключали въ себѣ освященную воду, другіе дѣйствительную кровь. Аtinghi предположилъ еще, что въ нихъ могло заключаться евхаристическое вино. Въ настоящее время не сомнѣваются, что многіе изъ этихъ сосудовъ содержали дѣйствительно кровь мучениковъ. Внутренность сосудовъ, содержимое которыхъ не испарилось безслѣдно, представляется окрашеною въ темно-красный цвѣтъ; можно различить на поверхности стекла кору, образованную засохшею кровію. Въ нѣкоторыхъ сосудахъ найдены оставленныя въ нихъ губки. Кромѣ того дѣлаемъ былъ химическій анализъ надъ содержащимся въ этихъ сосудахъ веществомъ. Лейбницъ, производившій этотъ анализъ, не пришелъ однако къ положительному выводу: *inde nata nobis merito suspicio est sanguineam potius materiam esse quam terrestrem seu mineralem*; впрочемъ, трудно было при тогдашнемъ состояніи химіи достигнуть опредѣленныхъ результатовъ. Но то, что только предполагалъ Лейбницъ, сдѣлалось несомнѣннымъ фактомъ, когда стали изслѣдовать содержаніе этихъ сосудовъ при помощи новѣйшихъ химическихъ средствъ. Химикъ Broglia, производившій изслѣдованіе надъ сосудомъ, найденнымъ въ христіанской крпнѣ въ Миланѣ въ 1844 году, въ своемъ отчетѣ сообщилъ, что сосудъ содержитъ слѣды жидкости несомнѣнно органическаго происхожденія. Въ тѣхъ сосудахъ, которые были тщательно закупорены, находили безвѣстную жидкость, принимавшую однако красный цвѣтъ при сотрясеніи сосуда. Этотъ фактъ констатированъ Бозіо, Мабиллономъ, Больдетти и о. Марки. Martigny, 712—718.

⁶²⁾ Въ 1668 году при Климентѣ IX конгрегачія церковныхъ обрядовъ поста-

не всегда эти сосуды прикрѣплялись къ гробницамъ мучениковъ. Они встрѣчаются у гробницъ, гдѣ похоронены христіане, умершіе послѣ прекращенія гоненій, или возлѣ эпитафій, въ которыхъ выражено только скромное желаніе, чтобы скончавшійся находился въ вѣчномъ блаженствѣ, въ родѣ слѣдующей: „да приметъ тебя Христосъ“ вмѣсто утвердительной формы „тѣ со Христомъ“, которая такъ часто встрѣчается въ катакомбахъ, и на гробницѣ мученика была бы болѣе умѣстна. Иногда въ надписи возлѣ *ampulla* говорятъ съ большою подробностію о жизни и занятіяхъ умершаго, хвалятъ его красоту, доброту и другія качества; такъ напр. на одной изъ нихъ описана служба солдата; на другой—отъ имени погребенной сказано, что она жила шестьдесятъ лѣтъ вдовой, не обременяя своимъ содержаніемъ общину, что также не въ характерѣ эпитафій мучениковъ, вообще отличающихся краткостію. Иногда находили *ampullae* возлѣ надписей, имѣющихъ не вполнѣ христіанскій характеръ, въ родѣ такой, напр.: „утѣшься: никто не безсмертенъ“ (такія надписи впрочемъ чрезвычайно рѣдкое явленіе въ катакомбахъ). Напротивъ, у гробницъ извѣстныхъ мучениковъ не находили *ampulla*, и церковные писатели нигдѣ не говорятъ, что присутствіе этого сосуда есть отличительный признакъ мученической гробницы. Остается такимъ образомъ предположить, что первые христіане, такъ дорожившіе кровію мучениковъ, искали въ ней покровительства и своимъ гробницамъ. Въ самомъ дѣлѣ, нѣсколько сосудовъ было найдено въ одной гробницѣ, а иногда одна *ampulla* прикрѣплена къ стѣнѣ въ серединѣ галереи или въ центрѣ катакомбной комнаты къ потолку, какъ бы для того, чтобы покровительствовать цѣлой группѣ гробницъ.

Вѣрованіе въ покровительственную силу мученическихъ останковъ выразилось особенно въ стремленіи покоиться по возможности ближе къ нимъ; гробницы мучениковъ сдѣлались центрами, около которыхъ тѣснятся могилы христіанъ. Особенно это стремленіе усиливается съ IV в. Амвросій медіоланскій говоритъ: „я

novna. Cum de notis disceptaretur ex quibus verae sanctorum martyrum reliquiae a falsis dignosci possint, eadem sancta Congregatio censuit, palmam et vas illorum sanguine tinctum pro signis certissimis habenda esse. Это постановленіе было подтверждено той же конгрегаціей въ новѣйшее время.

болѣе увѣренъ въ милости Божіей, если буду похороненъ вблизи святыхъ костей⁴³⁾. Съ этимъ намѣреніемъ онъ положилъ тѣло умершаго своего брата Сатира близъ мученической гробницы и высказалъ мысли, руководившія имъ при этомъ, въ слѣдующей надписи:

Uranio Satyro supremum frater honorem
Martyris ad laevam detulit Ambrosius
Haec merces meriti at sacri sanguinis humor
Punitimas penetrans abluat exuvias.

Особенно замѣчательно здѣсь послѣднее выраженіе: „влага святой крови очищаетъ, проникая, обружающія мѣста.“ Максимъ туринскій подробно развиваетъ этотъ взглядъ въ одной изъ рѣчей, произнесенныхъ въ память туринскихъ мучениковъ: „мученики, говоритъ онъ, покровительствуютъ намъ въ продолженіе жизни и предстательствуютъ за насъ послѣ смерти. Вотъ почему отцы наши разсудили полагать тѣла близъ костей мученическихъ. Когда мы полагаемся со святыми мучениками, то силою ихъ заслугъ избѣгаемъ мрака преисподней, дѣлаясь причастными ихъ святости“⁴⁴⁾. Множество катакомбныхъ эпитафій указываютъ

⁴³⁾ *Commendabiliorem Deo futurum esse me credam, quod supra sancti corporis ossa quiescam. De excessu fratris sui Satyri.*

⁴⁴⁾ *Cum sanctis ergo martyribus quiescentes invadimus inferni tenebras, eorum propterea meritis, attamen consorcio sanctitati.* Впрочемъ не всѣ учителя церковные высказывались такъ рѣшительно о пользѣ погребенія близъ гробницъ мучениковъ. Павлинъ Nolanскій писалъ Августину, спрашивая, имѣетъ ли значеніе для души усопшаго погребеніе близъ гробницы святаго. Августинъ въ сочиненіи «*De cura pro mortuis gerenda*» отвѣчалъ, что сосѣдство святыхъ не приноситъ никакой пользы тѣмъ, которые жили или очень хорошо, или очень дурно, для того чтобы нуждаться въ посредничествѣ предъ Богомъ послѣ. Цит. у Мат. X, 28—30, онъ говоритъ; «даже совершенное отсутствіе погребенія не можетъ сдѣлать никакого вреда душѣ, потому что погребальные обряды совершаются болѣе для утѣшенія живыхъ, чѣмъ для пользы усопшихъ; тѣмъ не менѣе религія относится съ уваженіемъ къ тѣламъ усопшихъ, которыя суть храмы Св. Духа; и если погребеніе умершихъ есть религіозный актъ, то выборъ мѣста погребенія не можетъ быть дѣломъ безразличнымъ. Но погребеніе вблизи святаго имѣетъ преимущество: когда мы думаемъ о мѣстѣ, гдѣ почиваетъ тотъ, котораго мы любимъ, наша душа обращается къ святымъ, близъ которыхъ помѣщается его гробница, и мы просимъ ихъ покровительствовать ему предъ Богомъ; но если живые не молятся передъ святыми, то нѣтъ никакой пользы быть погребеннымъ около нихъ, *adjuvat defuncti spiritum, non mortui corporis locus, sed ex loci memoria vivus affectus.*

на погребеніе ad sanctos, ad martyres etc. Всѣ онѣ принадлежатъ концу IV и послѣдующимъ вѣкамъ, когда вслѣдствіе прекращенія мученичества останки мучениковъ стали драгоцѣннѣе въ глазахъ вѣрующихъ и когда нѣкоторую утрату первоначально христіанскаго духа старались возмѣстить внѣшнею близостію къ святымъ. Наиболее древняя надпись этого рода, имѣющая дату времени, относится къ 426 г; въ ней говорится, что нѣкоторые супруги, Януарій и Бриксія, купили у могильщиковъ мѣсто передъ гробницей мученицы Эмеряны, *Iocum ante Domna Emerita* ⁶⁵⁾. Въ другой подобной же надписи родители объясняютъ, что они приготовили для себя и для своей дочери *Locus* поверхъ *arcosolium*'а въ которомъ было положено тѣло св. Ипполита:

*Dracontius. Pelagius. et. Julia. Etella
Antonina. Paraverunt. Sibi locum
At(ad) Sppolitu. Super. arcosolium propter una filia.*

Слѣды стремленія покоиться возможно ближе къ святымъ останкамъ остались не только въ римскихъ катакомбахъ, но и въ различныхъ другихъ мѣстностяхъ Италіи и Галліи. Такъ въ пьемонтскомъ городкѣ d'Jvrée найдена такая надпись:

*Martyribus Domini animam corpusque tuendo
Gratia commendans tumulo requiescit in isto
Silvius hic pleno cunctis dilectus amore
Praesbyter aeterna quaerens praemia vitae
Hoc proprio sumptu divino munere dignus
Aedificavit opus sanctorum pignora condens
Praesidio magno patriam custodibus urbem
Sustulit hunc laetum mundo longeva senectus
Aeternum vitae aetas maturaque luit.*

Эта эпитафія была сдѣлана на гробницѣ священника Сильвія въ базиликѣ или часовнѣ, которую онъ построилъ на свои собственные средства, *proprio sumptu*, и въ которой похоронилъ тѣла святыхъ; присутствіе ихъ должно было доставить покровительство не только его тѣлу и душѣ, *animam corpusque tuendo*, но и сильную защиту его родному городу и его гражданамъ, *praesidio magno patriam urbem*.

⁶⁵⁾ Rossi, *Inscr. Christ.*, p. 281.

Одна версальская надпись говорить, что священник Sarmata, состоявший при церкви, построенной въ честь мучениковъ Назарія и Виктора, въ вознагражденіе за свою тридцатипятилѣтнюю службу удостоился martyre duci ad Dominum и быть погребеннымъ возлѣ мучениковъ. Вотъ эта надпись:

Discite qui legitis divino munere reddi
 Mercedem meritis sedis qui proxima sanctis
 Martyribus concessa Deo est gratumque cubile
 Sarmata quod meruit venerando praesbyter acto
 Septies hic quinos transegit corporis annos
 In XPO vivans : uxiliante loco
 Nazarius namque pariter Victorque beati
 Lateribus tutum reddunt meritisque coronant
 O felix gemino meruit qui martyre duci
 Ad DNM meliore via requiemque mereri.

Почти во всѣхъ провинціяхъ древней Галліи находятъ подобнаго рода надписи. Около гробницъ извѣстныхъ лионскихъ мучениковъ найдена эпитафія Флавія Флорина, въ которой сказано, что онъ positus est ad sanctos. Григорій Турскій сообщаетъ, что епископъ Перпетуусъ пожелалъ быть погребеннымъ у ногъ св. Мартина, ante pedes Martini. Когда Иларій Тулузскій открылъ гробницу съ мощами св. Сатурнина, то множество вѣрующихъ изъявило желаніе быть погребенными возлѣ этой святой гробницы pro solatio propter corpus martyris, и вскорѣ это мѣсто было окружено множествомъ могилъ.

Но какъ ни почтенно было чувство, внушавшее искать мѣста погребенія возможно ближе къ мощамъ мучениковъ, это стремленіе было не безъ оттѣнка нескромности и суетности. Притомъ мученическія гробницы много терпѣли отъ этого въ отношеніи внѣшняго своего вида и благоустройства; loculi высвѣкались возлѣ нихъ безъ всякаго порядка, причемъ уничтожались древнія фрески, мученическія крипты обезображивались и могли быть даже совершенно разрушены. Папа Дамась (366—384), ревностно заботившійся о благоустройствѣ катакомбъ и сохраненіи ихъ древнихъ памятниковъ, уже предвидѣлъ вредъ этого стремленія при самомъ его началѣ. Онъ отказался отъ погребенія возлѣ гробницъ своихъ предшественниковъ, изъ которыхъ многіе были мучениками, по скромности, а еще болѣе вѣроятно по боязни

усилить своимъ примѣромъ стремленіе, такъ вредно отзывавшееся на дорогихъ его сердцу катакомбахъ. Вотъ его надпись въ криптѣ какъ въ катакомбѣ Каллиста:

*Hic fateor Damasus volvi mea condere membra
Sed cineres timui sanctos vexare piorum.*

„Желалъ бы похоронить здѣсь свое тѣло, но убоился обезпоконить прахъ святыхъ“.

Примѣръ Дамаса не остался безъ вліянія: погребеніе *ad sanctos* въ его время доставалось на долю весьма немногимъ. Въ надписи 381 г., сдѣланной на гробницѣ неизвѣстной женщины (часть надписи уничтожилась), говорится, что она была любительницей бѣдныхъ и только за такую добродѣтель удостоилась получить погребеніе среди святыхъ, котораго многіе домогаются, но весьма немногіе получаютъ:

*Amatrix pauperorum
Quae pro tanta merita accepit
Sepulcrum intra limina sanctorum
Quod multi cupiunt rari accipiunt “).*

Сабинъ, архидіаконъ римской церкви, говоритъ въ своей эпитафій (принадлежащей вѣроятно пятому вѣку), что онъ, хотя и былъ первымъ служителемъ алтаря и близко стоялъ къ священной трапезѣ впродолженіе своей жизни, но все-таки не считъ себя въ правѣ искать гробницы вблизи святаго мѣста. Онъ порицаетъ нескромное желаніе матеріальнаго соприкосновенія съ мучениками: подражаніемъ подвигамъ ихъ должно приближаться къ нимъ, а не гробницей:

*Nil juvat immo gravat tumulis haerere piorum
Sanctorum meritis optima vita prope est
Corpore non opus est anima tendamus ad illos
Quae bene salva potest corporis esse salus.*

Дороги были первымъ христіанамъ останки мучениковъ. Мы видѣли сейчасъ, какъ они чтили ихъ, какое благоговѣйное чувство питали къ нимъ и какую вѣру обнаружили они въ ихъ

□“) Rossi, Inscr. Christ., n. 319.

тайную чудодѣйственную силу. Памятники катакомбъ показываютъ, что не менѣе внимательно относились первые христіане и ко всему, что сопровождало мученическіе подвиги. Сохранить по мѣрѣ возможности память о всѣхъ подробностяхъ ихъ было предметомъ не менѣе озабочивавшимъ представителей древне-христіанскаго общества, чѣмъ собираніе реликвій. Первоначально съ этою именно цѣлю была установлена въ древней церкви должность нотаріевъ. Учрежденіе ея совпадаетъ со временемъ перваго систематическаго гоненія на христіанъ при Траянѣ. По извѣстію книги Папъ, Климентъ римскій раздѣлилъ приходы Рима между нотаріями, изъ которыхъ каждый въ своемъ участкѣ долженъ былъ внимательно слѣдить и записывать все, происходившее съ мучениками ⁶⁷⁾. Епископы старательно собирали и изслѣдовали записи нотаріевъ, за что принимали иногда смерть отъ гонителей. О епископѣ римскомъ Аверѣ въ книгѣ Папъ говорится: *hic gesta martyrum diligenter a notariis exquisivit et in ecclesia recondidit, propter quod a Maximo praefecto coronatus est* ⁶⁸⁾. Изслѣдованіе записей нотаріевъ епископомъ послужило сюжетомъ одной фрески въ катакомбѣ Каллиста. Епископъ представленъ здѣсь сидящимъ на каедрѣ, около которой стоятъ два діакона, три нотарія почтительно представляютъ ему свои свитки, положенныя въ *serenium*'ъ ⁶⁹⁾, стоящемъ у подножія каедры. Какую важность придавали этимъ записямъ, видно изъ того, что ихъ нерѣдко дѣлали на свинцовыхъ пластинкахъ; которыя клали вмѣстѣ съ тѣломъ мученика въ гробницу, гдѣ ихъ и находили впоследствии. Свинцовый свитокъ съ написанными на немъ мученическими актами былъ найденъ Больдетти въ одномъ изъ *loculi* катакомбы Крїака; къ несчастію онъ раз-

⁶⁷⁾ Нотаріи были скорописцы, писавшіе подобно новѣйшимъ стенографамъ посредствомъ особыхъ знаковъ. Марціалъ говоритъ о нихъ:

*Currant verba licet. manus velacior illis:
Nondum lingua suum, dextra peregit opus.* Epigr. 1, XIV.

Въ знакъ такой скорости записи на стилѣ, которымъ писали нотаріи, дѣлалось иногда изображеніе дельфина. Такого рода стиль найденъ въ одной гробницѣ катакомбъ, принадлежавшей нотарію.

⁶⁸⁾ XIX in Ant.

⁶⁹⁾ Такъ назывался ящикъ, въ который клали свитки.

сыпался, когда его стали развѣртывать и написанное на немъ уже сдѣлалось невозможно прочесть.

Если не всегда возможно было записывать дѣянія мучениковъ, то каждая церковь считала своею священною обязанностию отмѣчать дни ихъ смерти—отсюда образовались календари, названные Тертуліаномъ *Флорами церкви* ¹⁰⁾. Кипріянь писалъ своимъ пасомымъ: *dies eorum, quibus excedunt, annotata, ut commemorationis eorum inter memorias martyrum celebrare passimus* ¹¹⁾. Такъ какъ празднованіе памяти мучениковъ совершалось при ихъ гробницахъ, то въ календарѣ указывалось мѣсто, куда должны были собираться вѣрующіе, напр. III non mart. Lucii in Callisti; VI id dec. Eutichiani in Callisti, т.-е. cimiterio. День памяти мученика назывался *dies natalis*, т.-е. днемъ рожденія, какъ видно напримѣръ изъ слѣдующей надписи: *Sanctis martyribus Tiburtio Valeriano et Maximo quorum natales est XVIII kalendas maias.*

Въ день памяти мученика вѣрующіе собирались при его гробницѣ и украшали ее цвѣтами и зеленью, чтобы тѣмъ выразить небесную славу мученика. Пруденцій говоритъ объ этомъ обыновеніи:

*Nos tecta fovebimus ossa
Violis et fronde frequenti* ¹²⁾.

Другимъ подобнымъ по значенію символическимъ дѣйствіемъ было окруженіе гробницы мученика горящими лампами, обычай существовавшій и въ другихъ религіяхъ. У Римлянъ это былъ родъ почести усопшему и духамъ смерти, сторожившимъ и оберегавшимъ гробницу; свѣтъ горящихъ лампъ разсвѣталъ мракъ, въ который былъ погруженъ умершій. У христіанъ зажженные лампы были эмблематическимъ представленіемъ того свѣта, которымъ наслаждается праведный въ царствіи небесномъ и о которомъ, какъ мы видѣли, говорятъ многія надгробныя надписи ¹³⁾.

¹⁰⁾ De corona mil., с. XIII.

¹¹⁾ Epist. VI.

¹²⁾ Cathemerin. humb. X. vers. 169—170. Римляне, какъ мы видѣли, также украшали гробницы цвѣтами въ извѣстные дни.

¹³⁾ Масло изъ лампъ, горѣвшихъ при гробницахъ мучениковъ, брали посвящавшіе катакомбы богомольцы. Іоаннъ Златоустъ въ бесѣдѣ о мученикахъ соображаетъ

Обранія при мученическихъ гробницахъ, во время которыхъ совершались молитвы, пѣлись гимны въ честь мученика, читались сказанія о немъ, носили характерное названіе *stationes*, названіе заимствованное изъ военной римской терминологіи ⁷⁴⁾, какъ свидѣтельствуемъ Тертуліанъ: *si statio de militare exemplo potest asserit, nam et militia Dei sumus* ⁷⁵⁾. Соединяясь вокругъ гробницы мученика и воодушевляясь воспоминаніемъ о его борьбѣ и страданіяхъ за имя Христова, первые христіане естественно представляли себя воинствомъ Бога, ведущимъ неустанную борьбу съ язычествомъ.

Последнимъ выраженіемъ благоговѣннаго чувства къ мученикамъ была вѣра въ силу ихъ ходатайства предъ Богомъ, выражавшаяся въ молитвенномъ обращеніи къ нимъ, встрѣчающемся во многихъ катакомбныхъ надписяхъ.

Наименованіе „святой“, *sanctus*, ἅγιος, въ приложеніи къ спутникамъ и вообще лицамъ, достигшимъ небесной славы и близости къ Богу, не было употребительно въ первенствующей церкви. Тогда говорили и писали просто Петръ, Павелъ, Агнія и т. д. Въ римскомъ календарѣ, принадлежащемъ, какъ думаютъ, четвертому вѣку ⁷⁶⁾, не встрѣчается ни разу этого названія въ приложеніи къ мученикамъ. Правда, въ надписяхъ несомнѣнно древняго происхожденія встрѣчаются названія *sanctus*, *sanctissimus*, напр.: *Alexandriae consuege sanctae*, *Laurentia sancta ac venerabilis femina*, но и по этимъ только надписямъ нетрудно догадаться, что слово *sanctus* употреблено въ смыслъ „дорогой“, „любезный“ и равносильно по своему значенію такъ часто встрѣчающемуся въ надписяхъ названію: *carissimus*, *amantissimus*; слово *sanctus* объ умершемъ встрѣчается даже въ языческихъ надписяхъ. Изолированное S, стоящее иногда предъ собственнымъ именемъ, означаетъ по мнѣнію Росси скорѣе *stabilis*, нежели *Sanctus*.

помазывать тѣло масломъ отъ гробницъ мучениковъ. До насъ дошли многіе стеклянные и глиняные сосуды, на которыхъ написано имя святаго, отъ гробницы котораго взято было масло: *TOY AGIOY POLIKOTOS*, *TOY AGIOY ABA CEP. PIOY*. Особенно этотъ обычай былъ распространенъ въ Египтѣ.

⁷⁴⁾ *Statio* на военномъ языкѣ значило стояніе на часахъ.

⁷⁵⁾ *De corona mil.*

⁷⁶⁾ Его издалъ Boucher и затѣмъ Ruyart въ прибавленіи къ *Acta sincera*.

Ранѣе о мученикахъ и вообще святыхъ употреблялся терминъ *Dominus, Domina*. Такъ въ Перепетуѣ, находившейся въ темницѣ и уже готовой принять вѣнецъ мученическій, ея братъ обращается въ такихъ выраженіяхъ: *Domina soror, jam in magna dignitate es* 77). Можно думать, что это названіе, довольно часто встрѣчающееся въ надписяхъ, относится обыкновенно къ мученикамъ. Въ одной надписи родители поручаютъ свое дитя покровительству святой, названной *Domina Basilis*: *Domina Basilis cummandamus tibi crescentinus et micina filia nostra crescen que vixit etc.* Въ другой надписи читаемъ: *refrigere tibi Dominus ipolitus*. Вотъ надпись, изъ которой ясно, что термины *Dominus* и *Sanctus* имѣли разное значеніе, такъ какъ они приложены къ одному и тому же лицу:

*Dominae. Felicitate. Compari
Sanctae. quae. decessit...*

Что терминъ *Dominus* употреблялся о мученикахъ, особенно ясно изъ упомянутой нами выше надписи, въ которой говорится о покупкѣ гробницы предъ мѣстомъ погребенія мученицы Эмериты, *locum ante Domna Emerita*, фраза совершенно сходная съ такъ часто встрѣчающейся формулой: *ad sanctos, ad martyres, ante или retro sanctos*. Но въ большинствѣ молитвенныхъ обращеній къ святымъ, начертанныхъ на гробницахъ и стѣнахъ катакомбъ, не встрѣчается предъ ихъ именами никакого наименованія, которое указывало бы на ихъ особенное положеніе среди другихъ вѣрующихъ, достигшихъ спасенія.

Молитвенное обращеніе основано на увѣренности въ пребываніи усопшаго во Христѣ, въ ближайшемъ общеніи съ Нимъ. Вотъ нѣсколько такихъ надписей. *Et in orationis tuis roges pro nobis quia scamus te in* * „въ молитвахъ твоихъ проси за насъ, ибо мы знаемъ, что ты во Христѣ“. *Oro scio pamque beatam*, „я прошу, ибо знаю, что ты блаженна“. *Vivas in Deo et roga*, „живи въ Богѣ и проси“. *Ora pro parentibus tuis, pete pro filiis tuis, pete pro conjugem, petas pro sorore. Pete pro nos ut salui sumus*, проси о нашемъ спасеніи“. *Pro*

77) Ruinart, p. 81. IV.

* Здѣсь монограмма, которую см. на стр. 475.

hunc unum oras sybolem quem superstitem reliquisti, „проси за единственное свое дѣтя, оставшееся послѣ тебя“. Самая выразительная въ этомъ отношеніи надпись (IV в.), найденная въ базиликѣ св. Лаврентія in agro Verano. Въ ней сказано, что мученики будутъ защитниками преѣз судилищемъ Бога и Христа, свидѣтельствующими о жизни погребеннаго: cuique pro vitae suae testimonium sancti martyres apud Deum et Christum erunt advocati. Въ известной отюнской надписи Пекторій проситъ своего отца вспомнить о немъ на небѣ: ΜΝΗΣΕΟ ΠΕΚΤΟΡΙΟΥ.

Много надписей содержащихъ мольбы, обращенныя къ мученикамъ, сдѣлано на стѣнахъ катакомбъ ихъ посѣтителами и пилигримами, приходившими сюда для поклоненія праху мучениковъ. Путешествія эти начались довольно рано: въ римскомъ мартирологѣ сообщается о семействѣ, пришедшемъ въ Римъ ad orationemъ изъ Персіи во время правленія императора Клавдія (ок. 270 г.) и претерпѣвшемъ здѣсь мученическую смерть. Надписи пилигримовъ (graffiti) свидѣлствуютъ, какой святыней были съ самыхъ первыхъ вѣковъ христіанства гробницы мучениковъ. Часто онѣ содержатъ одни имена богомольцевъ, нерѣдко сюда присоединены молитвы о друзьяхъ, отсутствующихъ или умершихъ, воззванія, благочестивыя пожеланія. Эти молитвы, эти воззванія и пожеланія имѣютъ почти всегда лаконическую и простую форму христіанскихъ эпиграфій первыхъ вѣковъ: *vivas in Deo Christo, vivas in aeterno, ΖΗΣ ΕΝ ΘΕΩ, ΒΙΒΑΣ ΙΝ ΘΕΩ, te in pace etc.* ⁷⁶⁾. Нѣтъ ничего естественнѣе, человѣчнѣе этого чувства, побуждавшаго писать на священныхъ стѣнахъ, въ почитаемыхъ мѣстахъ, имена и воспоминанія о любимыхъ людяхъ. Язычники не были чужды этого обычая. Серапионъ, сынъ Аристомала, посѣтивъ одинъ египетскій храмъ, находившійся на островѣ Филъ, написалъ на его стѣнѣ, что онъ „прибывъ къ статуѣ великой Изиды, богинѣ Филы, пемелалъ оставить здѣсь воспоминаніе о своихъ родителяхъ, для ихъ блага“ ⁷⁷⁾.

⁷⁶⁾ За исключеніемъ воззванія *in pace*, которое продолжали употреблять еще долгое время, этихъ формулъ нѣтъ ни въ одной погребальной надписи, позднѣйшей времени Константина.

⁷⁷⁾ Letronne, *Ins. de l'Egypte*, t. II, p. 28.

Древніе христіанскіе путешественники, приближались не къ храмамъ дожныхъ боговъ, а къ гробницамъ мучениковъ, вровь которыхъ едва успѣла высохнуть и подвиги которыхъ были у всѣхъ на памяти, писали съ великой вѣрой въ ихъ покровительство имена своихъ друзей и родственниковъ „для ихъ бла- га“. Такимъ образомъ пилигримы 3 и 4 вѣковъ покрывали сво- ими надписями части стѣнъ катакомбы Каллиста. Мы можемъ теперь на пятнадцать вѣкахъ разстоянія прослѣдить шагъ за шагомъ, въ галлерейхъ и криптахъ усыпальницы Каллиста, или какъ ее тогда называли—крипты св. Цециліи и св. Сикста, шест- ствіе одного изъ такихъ благочестивыхъ посѣтителей. Отъ при- шель сюда полный воспоминаніемъ о любимой имъ личности Софроніи—его жена, сестра, или матери. При входѣ въ vestibulumъ главнаго святилища, онъ написалъ: *Sofronia vivas... cum tuis*, „Софронія, живи съ своими“. Немного дальше на двери другой подземной часовни, онъ чертитъ тоже самое пожеланіе, придавая ему только болѣе религіозную форму: *Sofronia (vivas) in Domino*, „Софронія, живи въ Господѣ!“ Еще дальше, около *arcosolium'a* другой часовни, послѣдней изъ тѣхъ, которыя были въ то время доступны мошвенію пилигримовъ, онъ пишетъ шрифомъ болѣе крупнымъ, болѣе правильнымъ такое утвер- жденіе: *Sofronia dulcis semper vivet Deo*, „сладкая Софронія, ты будешь вѣчно жить въ Богѣ“ и подъ этой надписью, какъ бы будучи не въ силахъ оторваться отъ своей мысли, повторяетъ еще разъ: *Sofronia vivet*, „да, Софронія, ты будешь жить!“ Эта трогательная исторія, открытая на стѣнѣ катакомбы, передаетъ послѣдовательно все чувства, которыя испытывалъ древній пи- лигримъ, переходя отъ одной мученической гробницы къ другой: сперва нѣжное воспоминаніе, робкая надежда; она усиливается подъ вліяніемъ мыслей, навѣваемыхъ священными мѣстами и переходитъ наконецъ въ твердую увѣренность, испускающую торжественный возгласъ любви, просвѣтленной вѣрой.

По обѣимъ сторонамъ главнаго часовни начертаны вмѣстѣ съ именами и воззваніями пилигримовъ короткія молитвы, обращен- ныя къ святымъ и мученикамъ. Иногда пилигримъ призываетъ всѣхъ мучениковъ вмѣстѣ и проситъ ихъ вспомнить о братѣ, о другѣ. Иногда молитва обращена къ отдѣльнымъ мученикамъ, часто къ св. Сиксту, къ одному изъ святыхъ, погребенныхъ въ

принятъ, къ тому, чья истерія была вырѣзана на мраморной дощкѣ. Вотъ нѣкоторыя изъ таковыхъ воззваній: *Magicianum Successum Severum spirita* ⁸⁰⁾ *Sancta in mente habete, et omnes fratres nostros, „святыя души, помните о Марціанѣ, Суксесѣ, Семарѣ и о волахъ братьевъ нашихъ“.* *Petite Spirita Sancta ut Verescandus cum suis bene naviget, „святыя души, просите Верескунду и его друзей благополучнаго плаванія“.* *Otia petite et pro parente et pro fratribus ejus; vibrant cum bono, „просите сповѣдствія отцу и братьямъ его: пусть они живутъ счастливо“.* *Sancte Suste in mente habeas in orationes Aureliu Repentinu, „свѣтой Сивотъ, вспомни въ твоихъ молитвахъ Авреліа Репентина“.* ΔΙΟΝΥΣΙΝ ΕΙΣ ΜΝΙΑΝ ΕΧΕΤΑΙ (вм. ΕΧΕΤΕ), „помните Діонисія“.

Эти простыя, короткія, но горячія молитвы носятъ на себѣ отпечатокъ живой вѣры первыхъ вѣковъ. Ничего подобнаго не представляютъ сухія и многословныя эпитафіи IV и V вѣковъ. Одно изъ указанныхъ воззваній напоминаетъ стихъ Горация: *Otium Divos rogat in patenti prensus Aegeo* ⁸¹⁾. Выраженіе *in mente habere* очень употребительно въ древности. Оно встрѣчается на стѣнахъ Помпеи, въ двухъ христіанскихъ эпитафіяхъ III и IV в. ⁸²⁾ и въ одномъ письмѣ Кипріана: *fratres nostros ac sorores in mente habeatis in orationibus vestris* ⁸³⁾. Посѣтители катакомбы Каллиста обращаются къ святымъ съ той же самой просьбой, съ какою Кипріанъ обращается къ живущимъ на землѣ вѣрующимъ и быть-можетъ въ то же самое время, или спустя немного ⁸⁴⁾.

⁸⁰⁾ Въ эпитафіяхъ III г. *spiritu* часто употребляется вмѣсто *Spiritus*. *Foris Insc. Christ., Prolegom., p. CXII.*

⁸¹⁾ *Od. II, XVI, 1—2.*

⁸²⁾ Первая изъ катакомбы Каллиста: *hires uxore sue asclepiodotus (petit in mente habere)*. Другая найдена въ Аквилѣ: *martyres sancti in mente habete Mariam.*

⁸³⁾ *Epist. 40.*

⁸⁴⁾ Приблизительная дата этихъ граффити основывается на томъ, что въ одной изъ нихъ дѣлается намекъ на перенесеніе мощей пани Понціана, что было въ 245 г.: *EN ΘΕΟ ΜΕΤΑ ΠΑΝΤΩΝ (ἐποκένων) ΠΟΝΤΙΑΝΕ ΖΗΣΙΣ*. Наиболее древнія граффити сдѣланы поэтому между 245 и 376 годами. Въ послѣдній годъ были начаты папою Дамасомъ работы по реставраціи и украшенію катакомбъ, причемъ конечно уничтожены были многія древнія граффити.

Назъво отъ двери главной крѣпости, предъ самымъ входомъ въ нее, пилигримъ сдѣлалъ такую замѣчательную надпись: *Ge-gusale civitas et ornamentum martyrum Domini, ejus...* Этой одной неоконченной фразы достаточно, чтобы понять тотъ энтузіазмъ, съ какимъ вступали пилигримы въ каткомбы. Мысль, выраженная здѣсь, встрѣчается въ св. Писаніи и церковной литературѣ, гдѣ торжествующая церковь сравнивается иногда съ новымъ сіяющимъ Іерусалимомъ. Святилище, порогъ котораго переступилъ пилигримъ и передъ которымъ онъ вріестъ-новился, чтобы дрожащей рукою написать воззваніе, было для него этимъ новымъ Іерусалимомъ, украшеннымъ монами мучениковъ и заключающимъ въ своихъ стѣнахъ сѣмена будущей блаженной жизни.

Ив. Архангельскій.

(Продолженіе будетъ).

ХРИСТОСЪ ЦАРЬ*.

Пилать сказалъ Ему: «Итакъ Ты—Царь?»
Иисусъ отвѣчалъ: «Ты говоришь, что Я—Царь».
Отъ Иоанна XVIII, 3, 7.

Въ одно апрѣльское утро 786 года римской эры толпа народа влекла „Человѣка“ тридцати трехъ лѣтъ къ дверямъ преторіи римскаго проконсула въ Іерусалимѣ. И этотъ Человѣкъ, покинутый друзьями, оскорбляемый толпой, блѣдный, истомленный, отвѣчалъ, на вопросъ Пилата: „Я—Царь; на то Я и родился“.

Такой странный въ Его положеніи отвѣтъ вырвалъ у Его судьи восклицаніе презрительнаго изумленія, но тѣмъ не менѣе эти слова оправдались, и царство Христово наступило; 18 вѣковъ отдѣляютъ насъ отъ Него, но какъ здѣсь, среди насъ, такъ и на противоположномъ концѣ земли есть люди, въ сердцахъ которыхъ Онъ занимаетъ первое мѣсто. Для миллионовъ людей Его слово было и есть до сихъ поръ самая могущественная власть. Какой же царскій санъ, какое вліяніе, какое господство можно сравнить съ этимъ владычествомъ, распространяющимся съ такимъ неотразимымъ обаяніемъ съ такою могучею любовью? Но если къ намъ пришло и водворилось среди насъ царство Христово, то какъ же намъ христіанамъ не вѣрить, что настанетъ день, когда оно точно также придетъ и охватитъ

* Изъ проповѣдей Евг. Берсе, французскаго реформатскаго пастора въ Парижѣ.

собою всю вселенную? Да и не мы одни вѣримъ этому. Я и теперь слышу людей, отрицающихъ божественность посланничества І. Христа, смотрящихъ на Него, какъ только на самаго благо роднаго наставника-реформатора, и вмѣстѣ съ тѣмъ утверждающихъ, что грядущее принадлежитъ Его идеямъ, т.-е. той религіи братства и любви, которую онъ основалъ. Мы же, мы идемъ дальше: мы привѣтствуемъ день, когда не только его идеи, но и сама личность Его сосредоточить на себѣ любовь и поклоненіе всего человѣчества, когда всякое колено преклонится предъ Нимъ, когда все явится провозглашать, что Онъ—Господь Вседержитель во славу Бога Отца. Съ нашей точки зрѣнія грядущее царство есть Его царство; что же касается дня, когда оно наступитъ, то это тайна Божія, хотя мы знаемъ, что Онъ придетъ, и моментъ его наступленія — только вопросъ времени.

И однакожь вы знаете, съ какимъ ожесточеніемъ оспариваютъ нѣкоторые люди его царственное достоинство. Самый опасный и ловкій изъ всѣхъ противниковъ христіанской религіи въ наше время сказалъ между прочимъ и правдивое слово по этому поводу: „до сихъ поръ, говорить онъ, слишкомъ много толковали объ евангелистахъ, оставляя въ сторонѣ Іисуса, совершенно также какъ при конституціонномъ устройствѣ нападаютъ на правительство, не затрогивая власти коронной“¹⁾. Но теперь, братья, вопросъ, который предстоитъ намъ рѣшить, есть вопросъ коронный. Теперь дѣло идетъ о томъ, слѣдуетъ ли признать Христа Царемъ душъ нашихъ, принадлежитъ ли Ему власть надъ ними, или Онъ не болѣе какъ одинъ изъ тѣхъ мудрецовъ, которые направляли по пути прогресса колеблющійся шагъ человѣчества?

Я ставлю своей задачей изслѣдовать вмѣстѣ съ вами царское достоинство І. Христа. Съ этою цѣлью я разсмотрю сначала, какими средствами Христосъ домогался царства, и какое мѣсто долженъ Онъ занять въ ряду всѣхъ владыкъ вообще, какъ царей матеріальной силы и ловкости, такъ и царей въ сферѣ умственной и нравственной; затѣмъ, разрѣшивши такимъ образомъ

¹⁾ Штраусъ, новая жизнь І. Христа; предисловіе, стр. XI. *Пр. автор.*

первую часть вопроса, я постараюсь изслѣдовать все, что включаетъ въ себя идея царскаго величія І. Христа, и въ какія отношенія къ Нему она насъ ставитъ.

Когда я проглядываю исторію земныхъ царствъ, и вижу на чедѣ ихъ печать, которую тщетно стараются они изгладить; эта печать — сила. Торжествовать посредствомъ силы это, разумѣется, самый краткій и легкій путь. Найдется ли въ исторіи какое-нибудь, хотя бы даже религиозное господство, мозаичтанное примѣненіемъ подобнаго рода средствъ? Увы, даже церковь, христіанская церковь *) нерѣдко прибѣгала къ самымъ воамутительнымъ притѣсненіямъ для достиженія земныхъ цѣлей. Казалось бы, по крайней мѣрѣ, что исторія должна была открыть глаза даже самымъ темнымъ людямъ, казалось бы, что слѣдуетъ понять, что насиліе неизбѣжно влечетъ за собой насиліе... Но между тѣмъ еще такъ недавно мы слышали, какъ глава католической церкви объявлялъ въ своемъ торжественномъ оружіи посланіи, что грѣшно и нечестиво отрицать у церкви право опоры на силу. И вотъ, когда я вижу, съ какимъ упорствомъ человѣкъ стремится искать себѣ опору въ силѣ, власть Христа облекается въ мощь глазахъ ореоломъ еще большаго, ни съ чѣмъ несравнимаго величія. Замѣйте себѣ, что Онъ, домогаясь власти надъ всею вселенной, не произнесъ ни одного слова, въ которомъ бы слышалось желаніе опереться на силу. Это поражаетъ насъ тѣмъ болѣе, что въ Его время право силы признавалось всеми, даже самыми лучшими, даже такими избранными людьми; какъ св. апостолъ Іоаннъ, призывавшій небесный огонь на негостепріимное селеніе. Слѣдуетъ ли мнѣ еще распространяться объ этомъ и припоминать здѣсь тѣ могущественно-прекрасныя слова І. Христа, гдѣ Онъ говоритъ, что царство Его не отъ міра сего, что Самъ Онъ отнюдь не сходствуетъ съ земными властями, что поражающій мечомъ отъ меча и погибнетъ? О, только Сынь Божій могъ думать о такомъ царствѣ! Такая мысль никогда дотогѣ не возникала ни въ чьей душѣ человѣческой. Чтобы

*) Разумѣется Зап. католическая. *Пер.*

вѣрить въ торжество духа и прішествіе царства, которое должно медленно создаваться въ теченіе столѣтій, нужно было смотрѣть на все очами самого Бога, Бога долготерпѣливаго, ибо Онъ вѣченъ, Бога не прибѣгающаго къ насилію, чтобы подчинить себѣ своихъ мятежныхъ дѣтей, ибо Онъ уважаетъ ихъ свободу, Бога кротко властвующаго надъ тѣми, кто добровольно Ему поклоняется.

Казалось бы, братья, что всѣ должны единодушно признать возвышенность и величіе власти І. Христа, но, какъ ни трудно этому повѣрить, присущее нашему времени невѣріе, ловко перемѣнивши пріемъ, и въ этомъ самомъ фактѣ видитъ недостатокъ христіанства. Соглашаются (ибо это уже слишкомъ очевидный фактъ), что Онъ никогда не прибѣгалъ къ силѣ, но усматриваютъ въ этомъ признакъ слабости и немогущества и выставляютъ новое обвиненіе христіанству, называя его религіей вялой покорности. „Вы взгляните только“, говорятъ они намъ: „самъ Христосъ проповѣдывалъ повиновеніе Кесарю, а Его апостолы санкционировали рабство, совсемъ не заботясь о будущемъ человѣчества... Нѣтъ, христіанство просто безсильная доктрина, немогущая религія, которая должна была породить нравственное рабство и понизить моральный уровень человѣчества“.

Сколько возраженій можно сдѣлать на подобное обвиненіе! Глубокий, небывалый переворотъ, произведенный христіанской религіей, свобода ею обоснованная, человѣчество ею возрожденное, прогрессъ, существующій только въ христіанскихъ государствахъ,— сколько подавляющихъ аргументовъ противъ обвиненія въ слабости, которое нынѣ бросаютъ въ лицо христіанству!

Но оставляя въ сторонѣ эти возраженія, взглянемъ на минуту въ мысль нашихъ противниковъ. Что же, скажемъ мы имъ, вы хотѣли бы, чтобы І. Христосъ отражалъ силу силою же и рѣшился произвести социальную революцію? Но позвольте спросить, какую пользу могло бы принести міру это возмущеніе, это торжество посредствомъ силы, котораго не желали ни самъ Христосъ, ни Его апостолы? Предположимъ, что церковь поступила именно такъ, какъ по мнѣнію ее упрекающихъ она не смѣла поступить, предположимъ, что она проповѣдывала сопротивленіе властямъ и освобожденіе угнетенныхъ, что она вовлекла всѣ народы въ одно огромное возстаніе, и спросимъ еще разъ, что

бы могъ выиграть отъ этого міръ? Еслибы угнетенные, разъярясь какъ волны въ бурю, возстали на своихъ притѣснителей и задушили бы ихъ на обломкахъ императорскаго трона, то міръ не увидалъ бы въ этомъ ничего новаго. Только къ проскрипціямъ Суллы, Марія и Тиберія прибавилась бы еще одна рѣзня, еще одно изъ этихъ ужасныхъ столкновеній разнузданныхъ страстей человѣка. Нѣтъ, не это зрѣлище Богъ желалъ явить міру! Онъ хотѣлъ дать ему другое зрѣлище, необычайное, несказанное, величественное, зрѣлище осужденнаго и пригвожденнаго къ позорному орудію казни Человѣка, который съ высоты своего окровавленнаго креста покоряетъ себѣ царство, объ какомъ не могъ мечтать ни одинъ кесарь. Здѣсь-то, у подножія этого креста міръ долженъ былъ познать, что есть нѣчто болѣе могущественное, чѣмъ сила, а именно духъ, и нѣчто еще болѣе могущественное, чѣмъ духъ, а именно любовь.

„И когда Я вознесень буду отъ земли, всѣхъ привлеку къ Себѣ“.

Впрочемъ римское общество ясно сознавало это могущество. Помните, съ какою неистовой и непримиримой ненавистью оно преслѣдовало христіанство. Да, это языческое общество, извѣстное своей терпимостью, скептицизмомъ и индифферентностью, общество, раскрывшее двери своего пантеона всѣмъ настоящимъ и будущимъ богамъ и допускавшее всевозможныя религіозныя мнѣнія, это общество съ самаго появленія христіанства становится на сторожѣ и тревожится: политическое чутье, приобрѣтенное столь долгой опытностью, его не обманываетъ. Ужъ конечно римляне не сказали бы съ современными намъ невѣрующими, что Евангеліе есть проповѣдь вялой покорности; они были такъ далеки отъ подобнаго мнѣнія, что опомчались на этихъ безобидныхъ людей съ неимоверной бдительностью и суровостью. И замѣьте, что злѣйшіе гонители христіанства не принадлежали къ наиболее развращеннымъ императорамъ, совсѣмъ напротивъ: они были самые лучшіе, самые истинные представители античнаго строя и древне-римской политики. Траяны, Маркъ Аврелій, Діоклитіаны—вотъ кто вызывалъ эти ужасныя побоища и безжалостныя проскрипціи: они чувствовали, хотя и поздно, смыслъ тѣхъ словъ, надъ которыми глумился нѣкогда представитель Рима: „Ты сказалъ, что Я — Царь: на то Я и родился“.

Итакъ, предъ нашимъ умственнымъ взоромъ прошли представители матеріальной силы, но І. Христа нѣтъ между ними. Пойдемъ дальше. Кромѣ силы есть еще ловкость и хитрость; люди ловкіе въ концѣ концовъ почти всегда берутъ верхъ надъ силой. Наблюдали ли вы, какъ геній лукавства плететь свою сѣть, тайно готовя себѣ успѣхъ? Съ какимъ терпѣніемъ подготавливаетъ онъ средства для достиженія своей цѣли! Съ какой самоувѣренностью беретъ онъ дерзостью тамъ, гдѣ нельзя взять хитростью, завлекая человѣческое воображеніе до того дня, пока не почувствуетъ себя достаточно сильнымъ, чтобы разоблачить свои намѣренія и захватить власть въ свои руки! Этому успѣху удивляются, но если разсмотрѣть его поближе, то въ немъ найдется много темныхъ сторонъ. Какими расчетами, лукавствомъ и плутнями онъ покупается! Спросите такого ловкаго политика, что онъ думаетъ о человѣкѣ, желающемъ добиться успѣха безъ малѣйшей уступки необходимости, слѣдуя неуклонно до конца по пути долга, и вы увидите, съ какою усмѣшкой онъ отнесетъ такую святую наивность къ области невозможнаго. И все-таки, братья, Христосъ основалъ царство, какимъ не владѣлъ никогда ни одинъ политикъ, и если мы разсмотримъ жизнь Іисуса, то не найдемъ въ ней ни малѣйшаго слѣда лукавства. Что я говорю, это слово совсѣмъ несовмѣстимо съ общимъ впечатлѣніемъ, какое производитъ на насъ личность І. Христа. Когда современная намъ критика, желая объяснить по своему чудесную власть Іисуса, приписала Ему расчетъ, притворство и ложь, общественное мнѣніе отвѣчало на это самымъ широкимъ и энергичнымъ протестомъ. Лукавство! Да развѣ есть въ жизни І. Христа что-нибудь носящее на себѣ хоть тѣнь лукавства? Развѣ такими мѣрами достигаютъ успѣха? Когда дѣло идетъ о томъ, чтобы распространить новое ученіе и приобрести себѣ сторонниковъ, станеть ли кто замыкаться въ глухую провинцію въ родѣ Галилеи, станеть ли кто проповѣдывать возвышеннѣйшее ученіе передъ невѣждами, которые даже не сумѣютъ понять его красоты? Когда хотять увлечь за собой людей, имъ дѣлаютъ кой-какія уступки и стараются найти въ ихъ міровоззрѣніи нѣчто такое, чему бы льстило проповѣдуемое ученіе. Но вотъ въ началѣ служенія І. Христа къ Нему тайно приходитъ фарисей, одинъ изъ вліятельнѣйшихъ членовъ въ этомъ главенствующемъ

классъ... Еслибы Христость былъ ловкимъ политикомъ, то прежде всего Онъ обошелся бы съ нимъ какъ можно тактичнѣе. Сдѣлать своимъ послѣдователемъ фарисея и найти себѣ такимъ образомъ точку опоры въ самой могущественной политической партіи въ Иудеѣ — успѣхъ соблазнительный. Но вы знаете, какими словами Иисусъ встрѣчаемъ Никодима: „Истинно говорю тебѣ, если кто не родится свыше, не можетъ войти въ царствіе Божіе“. Вотъ какъ Онъ говоритъ съ мудрыми міра сего, неужели же это — хитрость? „Но Онъ предвидѣлъ, возражать намъ, что фарисея оттолкнуть Его“. Но въ такомъ случаѣ Ему слѣдовало быть снисходительнымъ къ народу, сдѣлать какую-нибудь уступку его грезамъ о Мессіи и его политическимъ надеждамъ. Но вы знаете, какъ обращался Христость съ толпой, вы знаете, что съ этимъ увлекающимся народомъ, слѣдовавшимъ за Нимъ цѣлыми тысячами, Онъ говорилъ такимъ образомъ, что однажды всѣ Его покинули и Ему пришлось воскликнуть, обращаясь къ своимъ ученикамъ: А вы, не хотите ли и вы отойти? Развѣ это ловкость, развѣ это — хитрость? Но по крайней мѣрѣ Христость долженъ былъ ободрить своихъ учениковъ, эту горсточку слабыхъ людей, на долю которыхъ выпадаетъ такая трудная миссія, какъ побореніе міра; Онъ долженъ бы обѣщать имъ скорую и легкую побѣду. Онъ долженъ былъ говорить имъ, что время назрѣло, что міръ готовъ къ пониманію ихъ ученія, и слово ихъ найдетъ легкій доступъ повсюду... Но такъ ли Онъ говорилъ съ ними на самомъ дѣлѣ? Не помните ли вы тѣхъ твердыхъ и строгихъ словъ, гдѣ Онъ предсказываетъ имъ ожидающія ихъ преслѣдованія и трудности пути, и горечь самоотреченія, и ненависть и презрѣніе, которыя станутъ ихъ удѣломъ? Неужели же въ этомъ видна хитрость? Развѣ станеть хитрецъ говорить всѣмъ въ глаза правду и такимъ образомъ отталкивать обиженную толпу и раздраженныхъ власти? Развѣ возстановлять противъ себя обманутыя надежды толпы и непримиримую ненависть фарисеевъ, обличаемыхъ въ лицемеріи, значить быть хитрымъ? Развѣ никогда не смягчать правды даже въ томъ случаѣ, когда достаточно одного слова, чтобы увлечь за собой вооруженную толпу, значить быть хитрымъ? Нечего сказать, хороша хитрость обѣщать своимъ послѣдователямъ, что они будутъ ненавидимы всѣми, и представлять въ темной глубинѣ граду-

щого окровавленный крестъ предъ ихъ смущеннымъ и испуганнымъ взоромъ! Нѣтъ, не будемъ болѣе говорить о какой бы то ни было хитрости. Съ точки зрѣнія житейской мудрости здѣсь все—безуміе, а между тѣмъ именно этимъ путемъ осуществилась царство Христово, и это самое безуміе стало могущественнѣйшей нравственной силой въ мірѣ.

Итакъ, братья, царственное величіе Христово ничѣмъ не обязано ни силѣ, ни хитрости. Какъ бы ни было могущественно его воздѣйствіе на мірѣ, оно опиралось не на политику. Нужно подняться въ болѣе высокія сферы, чтобы найти источникъ этого вліянія. Но вотъ видъ матеріальнаго міра, видъ той области, гдѣ властвуютъ сила и хитрость есть еще обширное безграничное царство мысли, въ которомъ тоже есть свои цари. Цари искусства или науки, поэты, художники, мыслители, истолкователи прекраснаго или научныхъ истинъ,—вотъ они проходятъ предъ нами въ ихъ идеальномъ величіи. Гомеръ и Платонъ, Ньютонъ и Рафаэль, развѣ они не такіе же цари, развѣ гений не самый блестящій вѣнецъ? Пускай они не были облечены видимымъ блескомъ, пускай участію большинства изъ нихъ были гнетъ и нужда, но время разсыяло обманчивое обаяніе богатства и ложной славы, а дѣло ихъ живо, и гордое человѣчество боготворитъ ихъ и поклоняется самому себѣ въ лицѣ своихъ героевъ. Итакъ не въ ихъ ли рядахъ, не во главѣ ли ихъ слѣдуетъ поставить Христа? Разберемъ это.

Между тѣмъ, кого я называю царями міра духовнаго, я различаю три рода гениевъ. Сферы, въ которыхъ господствуютъ эти гении, соотвѣтствуютъ стремленіямъ человѣческой природы къ добру, истинѣ и красотѣ. Стремленію къ красотѣ соотвѣтствуетъ область искусства, стремленію къ истинѣ—область науки, стремленію къ добру—область нравственности. Въ каждой изъ этихъ сферъ есть цари, къ какой же изъ нихъ отнесемъ мы Христа? Обратитесь на минуту къ самимъ себѣ. Положимъ, что васъ поразило какое-нибудь произведеніе искусства. Чувство высшей красоты, врожденное вамъ, какъ бы проснулось при видѣ высокаго творчества. Божественное дуновеніе, если такъ можно выразиться, унесло душу вашу на тѣ свѣтлыя высоты, съ которыхъ великіе поэты и художники открываютъ намъ въ томъ или другомъ образѣ все, что они созерцали въ мірѣ

идеаловъ. Хорошо, но здѣсь ли слѣдуетъ искать І. Христа? Нѣтъ, братья, хотя я знаю, что І. Христосъ принесъ въ міръ новый идеалъ, что Онъ открылъ міру до тѣхъ поръ никому невѣдомыя красоты, и что искусство обязано христіанству самыми грандіозными изъ своихъ вдохновенныхъ твореній. Я это знаю, но скажите по совѣсти: развѣ Евангеліе возбуждаетъ въ насъ такого же рода чувство, какъ и созданіе искусства? Когда грѣшница плачетъ у ногъ Учителя, когда кающійся мытарь бьетъ себя въ грудь, Когда Спаситель испускаетъ духъ свой за насъ на крестѣ, развѣ только одно воображеніе ваше поражается этимъ возвышеннымъ идеаломъ? Развѣ вы не переноситесь всецѣло въ яную болѣе внутреннюю, болѣе глубокую сферу любви и святости? Да, пусть ваша совѣсть дастъ отвѣтъ на это вамъ, вникнувшимъ въ смыслъ Евангелія, вамъ, обрѣтшимъ въ немъ свѣтъ, миръ и прощеніе. Пусть она рѣшаетъ сама, насколько близокъ міръ искусства съ возбуждаемымъ умъ очарованіемъ и энтузіазмомъ къ тому вышнему міру, откуда звучать намъ слова Спасителя и Господа нашего. Итакъ поднимаемся надъ областью прекраснаго и станемъ искать еще выше царства Христова.

Передъ нами міръ науки. Какое величественное царство, царство ума человѣческаго! Что значить всякій наружный блескъ въ сравненіи съ той чистой славой, которая вѣнчаетъ провозвѣстниковъ истины? И за то какой энтузіазмъ возбуждаютъ они! Съ какимъ восторгомъ пріивѣтствуетъ человѣчество эти избранные умы, которые возвысились надъ воспріятіемъ чувственныхъ явленій къ пониманію вѣчныхъ законовъ природы, какой трепетъ возвышенной радости проникаетъ насъ самихъ, когда мы становимся участниками ихъ изслѣдованій! Итакъ спрашиваю еще разъ: не между ними ли мы помѣстимъ І. Христа? Нѣтъ, братья, я не колеблюсь говорить, что царство І. Христа еще выше. Безъ сомнѣнія Онъ также великъ и въ глазахъ разума, Его ученіе вполнѣ согласно съ самыми высшими его законами, и лишь въ христіанскихъ странахъ наука достигла высшей степени своего развитія. Но не къ царству ума стремился Христосъ. Онъ самъ это высказалъ однажды въ такихъ глубоко-трогательныхъ словахъ: „Славлю тебя, Отче, Господи неба и земли, что ты утаилъ сіе отъ мудрыхъ и открылъ то младен-

цамъ". Не къ мудрымъ земли обращался Христосъ. Не думаете ли вы, что Ему трудно было разсуждать съ ними и побуждать ихъ въ спорахъ? Но Онъ не дѣлалъ этого. Сила, которой Онъ насъ убѣждаетъ, ничѣмъ не обязана человѣческой логикѣ. Никогда ни одинъ силлогизмъ не сошелъ съ Его устъ, никогда, внимая Ему, мы не думаемъ о школѣ, мы далеко въ это время даже отъ философій. Ахъ, я знаю, что Его даже упрекаютъ въ этомъ, что Лукіанъ, Цельсъ и Порфирій, эти великіе насмѣшники древности, трунили надъ философскою бѣдностью Евангелія и удивлялись, какъ можетъ ничего не доказывающая книга имѣть такое вліяніе на умъ человѣка... Я знаю это, но вижу въ этомъ одно изъ самыхъ поразительныхъ доказательствъ божественнаго посланничества І. Христа. Но предположимъ на минуту, что Онъ основалъ царство свое въ области мысли и что только разумъ можетъ постичь Его величіе. Кто бы тогда окружалъ Его? Мудрецы и ученые. Имъ бы открывалъ Онъ тайны божественной сущности, законы, посредствомъ которыхъ Богъ управляетъ вселенной, Его скрытыя цѣли, Его вѣчные планы... Я не знаю, обратилъ ли бы Онъ ихъ, измѣнило ли бы ихъ сердца это божественное вѣдѣніе, но я хорошо знаю, что Онъ не желалъ идти въ ихъ среду, и я благословляю Его за это, благословляю во имя тѣхъ бѣдныхъ, невѣжественныхъ, обездоленныхъ, но ими той многочисленной толпы простыхъ людей, которые никогда не сумѣли бы мыслить критически, разумніе которыхъ никогда не могло бы постичь силу діалектики, но которые, какъ это ни странно, могли понимать Учителя надъ Учителями и сядились у ногъ Его слушать Его. Я благословляю Его за то, ибо религія, понятная только мудрецамъ, была бы самымъ чудовищнымъ овященіемъ неравенства правъ человѣка предъ Богомъ. Пониманіе религіозныхъ истинъ, а слѣдовательно и спасеніе души зависѣло бы отъ умственныхъ способностей и талантовъ, отъ счастливаго стеченія обстоятельствъ, отъ образованія, отъ прогресса знаній, и такимъ образомъ новыя награды падали бы на долю тѣхъ, которые и безъ того уже награждены умомъ и развитіемъ. Нѣтъ, наше чувство справедливости и равенства возмущается подобнаго рода теоріей. Мы сознаемъ, что если идея равенства должна найти себѣ какое-либо приложеніе, то это именно—въ царствѣ духовномъ; мы сознаемъ, что если существуетъ религіозная

истина, то она должна быть доступна во всемъ, даже самымъ послѣднимъ изъ людей, и если на самомъ дѣлѣ суждено было явиться ея проповѣднику, то онъ долженъ быть именно таиникъ, котораго бы могъ понять всякій и который бы изъ самыхъ простыхъ людей соудалъ глашатаевъ и апостоловъ спасительной истины. Вотъ почему, братья, я сказалъ, что Христосъ никогда не хотѣлъ основать свое господство въ царствѣ ума.

Но куда же пошлѣдимъ мы его, это единственное, несравненное царство? Выше сферы умственной, что вы встрѣчаете, братья? Сферу нравственную, и выше ея нѣтъ ничего, ибо нравственный строй есть выраженіе воли Божіей, или лучше сказать, проявленіе сущности Его. Въ этой-то наивысшей сферѣ и царствуетъ Иисусъ, какъ царь святости и любви, ибо любовь и святость суть два полюса этой сферы. Вотъ въ какомъ смыслѣ Иисусъ могъ отвѣтить Пилату: „Я—Царь; на то Я и родился“

Мы изслѣдовали природу царскаго достоинства Иисуса. Теперь намъ остается разсмотрѣть все, что содержитъ въ себѣ эта идея царственности І. Христа и въ какія отношенія къ Нему она насъ ставитъ.

Говоря о царственномъ величій І. Христа въ сферѣ нравственности, можно разумѣть подъ этимъ просто то, что Онъ только выяснилъ людямъ высшій идеалъ, повѣдалъ имъ безусловную и окончательную религиозную истину, сказалъ послѣднее слово объ отношеніяхъ человѣка къ Богу. Утверждая все это, братья, мы вѣроятно не встрѣтимъ никакого возраженія. Въ возвышенные умы согласятся съ нами. Развѣ только самое фанатическое невѣріе осмѣлится отказать Христу въ томъ, что Онъ явилъ человечеству самый высшій идеалъ милосердія, каковой когда-либо видѣлъ міръ. Конечно роль такого проповѣдника велика и прекрасна, но есть еще нѣчто иное въ царскомъ достоинствѣ І. Христа.

Предположимъ въ самомъ дѣлѣ, что І. Христосъ былъ только носителемъ и выразителемъ нравственной истины. И тогда конечно Онъ былъ бы царемъ, но въ какомъ смыслѣ? Въ томъ же смыслѣ въ какомъ и Будда и Конфуцій и Сократъ и всѣ мудрецы и пророки человечества. Вы поставили бы Его во главѣ ихъ, но что же изъ этого? Какъ бы ни было велико Его

царственное достоинство, ему все-таки было бы вполне подобно ихъ величію. Такое предположеніе приводитъ насъ неизбежно къ слѣдующему заключенію. Іисусъ былъ только наставникомъ, но въ такомъ случаѣ я прежде всего спрошу васъ, по какому праву предоставляете вы Ему первое мѣсто въ ряду всѣхъ остальныхъ глашатаевъ нравственныхъ истинъ? Что Онъ открылъ намъ? Любовь къ Богу и къ ближнимъ, которую Онъ поставилъ первою и главною заповѣдью. Но вотъ вы о чемъ не подумали. Видѣ не Христосъ открылъ эту великую заповѣдь, не Онъ первый далъ ей ея вѣчное выраженіе. За пятнадцать вѣковъ до Него она была написана въ законѣ Моисеевомъ. Воздайте же Моисею Моисеево и если Христосъ не богъ какъ проповѣдникъ, то помѣстите Его у ногъ Еврейскаго законодателя. Что за чудовищное, что за невозможное заключеніе, противъ котораго все въ насъ протестуетъ и возмущается? Но это еще не все. Еслибы І. Христосъ былъ лишь глашатаемъ истины, то называя Его царемъ, мы не должны были бы придавать Ему воѣ функціи дѣйствительной власти, Господней власти надъ нашею душою; въ словѣ „царь“ слышался бы только отблескъ славы распространенной на Него тою истиною, апостоломъ которой Онъ явился; служа истинѣ какъ Онъ, мы сами стали бы царями въ томъ же самомъ смыслѣ слова. Апостолъ Павелъ, напримѣръ, стоялъ бы только нѣсколькими ступенями ниже Его. Но что бы подумалъ объ этомъ св. Павелъ, какъ бы принялъ онъ это мнѣніе, долженствовавшее показаться ему богохульствомъ? Но пойдѣмъ дальше. Если Іисусъ былъ не богъ какъ самый великій апостолъ истины, то мы можемъ представить себѣ эту истину видѣ Его и безъ Него столь же великою, прекрасною и достойною поклоненія. Поэтому намъ нѣтъ дѣла до личности І. Христа, лишь бы только существовали идеи Имъ провозглашенныя. Какъ законъ тяготѣнія отнюдь не зависитъ отъ Ньютона, открывшаго его міру, какъ законы движенія планетъ независимы отъ Кеплера, точно такъ и христіанская религія становится независимой отъ личности Христа. Узнаете ли вы здѣсь Евангеліе? Можете ли вы представить себѣ христіанство, дошедшее путемъ собственнаго развитія до того, чтобы обойтись безъ І. Христа? Такъ далеко, я знаю, не зайдетъ никто: слава Богу, чувство христіанина отбросить подобнаго рода логику. Всякій

поймать, что І. Христосъ есть средоточіе религіи, никто не осмѣлится посягнуть на Его царскій вѣнецъ и всѣ соглаются, что на Него надо смотрѣть не только какъ на проповѣдника откровенія, но какъ на самое откровеніе, такъ что Его жизнь, будучи выраженіемъ нравственнаго идеала въ его высшей формѣ, пребываетъ вѣчно необходимой человѣчеству.

Конечно не мы станемъ умалять значеніе этого прізнанія. Видѣть въ Иисусѣ Христѣ не только пророка, но и воплощеніе нравственной истины, вѣрить въ то, что Его жизнь—свѣточъ, возжершій совѣтъ человѣческую, значить дать Его личности первое мѣсто, значить признать Его царемъ не только въ области идеи, но и въ дѣйствительности, значить поставить Его на такую высоту, на какую не посягалъ никогда ни одинъ мудрецъ, ни одинъ вдохновенный пророкъ. Но съ этомъ ли только заключается Его царственное величіе? Все ли здѣсь то, что даетъ намъ Евангеліе къ прославленію І. Христа? Правда ли, что Онъ лишь совершеннѣйшій изъ сыновъ человѣческихъ, не полагаемъ ли мы, что благородный трепеть, проникающій душу нашу, истекаетъ лишь изъ созерцанія самаго святаго изъ осуществившихся на землѣ идеаловъ? Нѣтъ, братья, нѣтъ! Кто читалъ Евангеліе, тотъ знаетъ, что Христосъ требуетъ отъ насъ много. Нѣтъ, царскій санъ Его не простое почетное мѣсто, не идеальное только зрѣлище, служащее къ навиданію человѣчества, не сюда относятся слова: „пусть Онъ царствуетъ, но не управлять“. Не будемъ обманывать себя! І. Христосъ требуетъ самаго дѣйствительнаго, безусловнаго духовнаго господства надъ душами нашими. Нужно ли мнѣ указывать, какъ при этой точкѣ зрѣнія измѣняется для насъ понятіе о религіи? Дѣо сихъ поръ мы толковали о самомъ великомъ пророкѣ, о самомъ святомъ чловѣкѣ, о самомъ чистомъ ученіи и о самой благородной жизни, продолжающей оказывать свое благотворное вліяніе спустя 18 вѣковъ, но теперь мы становимся предъ лицомъ присносущнаго, живаго существа, всевластнаго Царя и Господа нашего.

Мы приходимъ такимъ образомъ къ двумъ совершенно различнымъ вѣрованіямъ: въ одномъ Иисусъ является простымъ чловѣкомъ, умершимъ XVIII вѣковъ тому назадъ, въ другомъ—Христосъ, живымъ Царемъ отъ вѣка и до вѣка; вы знаете, какое изъ этихъ двухъ вѣрованій проповѣдовали апостолы Павелъ,

Петръ и Іоаннъ; вы знаете, какое изъ нихъ положила въ свое основаніе и соблюла до сего дня христіанская церковь. Теперь намъ остается доказать, что Христосъ предъявляетъ притязаніи на господство именно въ этомъ послѣднемъ смыслѣ.

Для этого слѣдуетъ припомнить методъ, избранный Христомъ для проповѣдыванія своего ученія. Этотъ методъ отличается послѣдовательностью; вспомните, что Христосъ всегда соразмѣряетъ степень духовнаго просвѣщенія съ состояніемъ лица имъ просвѣщаемою. Прислушайтесь къ Нему, когда Онъ говоритъ еще въ началѣ своего служенія. Онъ не распространяется ни о своей славѣ, ни о своемъ царствіи, ни о томъ, что Онъ—Сынъ Божій и имѣетъ право на безусловное господство надъ человѣческой душой. Напротивъ Онъ старается скрыть, что Онъ—Мессія и тѣмъ, кто понялъ это, приказываетъ молчать и выжидать. А почему? Потому что Онъ не хочетъ подавлять человѣческой свободы, объявляя себя владыкою и пользуясь, если такъ можно выразиться, обаяніемъ своего авторитета. Онъ могъ бы это сдѣлать, также какъ могъ бы начать свое служеніе поразительными чудесами и силою ихъ одолѣть всѣ препятствія, но Онъ не хочетъ этого, ибо трудится надъ духовнымъ воспитаніемъ своихъ учениковъ, т.-е. нарождающейся церкви, долженствующей служить прототипомъ грядущей, ибо самымъ методомъ своего обученія стремится показать, какъ всякій пригипившійся къ Нему человекъ самъ собою придетъ къ пониманію Его величія и божественности.

Что проповѣдуетъ Христосъ въ началѣ своего служенія? Исключительно нравственный законъ, необходимость покаянія и очищенія — могущественное благовѣстіе, безсмертнымъ памятникомъ котораго осталась намъ нагорная проповѣдь. Такимъ именно способомъ пробуждаетъ Онъ въ людской совѣсти высшія ея потребности: жажду правды, истины, святости и заставляетъ горячо желать пришествія царствія Его, близость котораго Онъ возвѣщаетъ.

И вдругъ Іисусъ къ великому изумленію своихъ апостоловъ, измѣняетъ форму своихъ поученій ²⁾. Въ первый разъ Онъ

²⁾ Отъ Матѳ. XIII (въ особенности см. ст. 3 и 10). Отъ Марка IV, 1 и слѣд. отъ Луки VIII, 4 и слѣд.

начинаетъ говорить притчами. Въ чемъ же заключается основная идея притчей? Въ нихъ говорится о пришествіи и осуществленіи того царствія Божія, къ которому Онъ пригоровилъ своихъ учениковъ. Притчи то обрисовываютъ медленное наступленіе и славное водвореніе его, то выясняютъ условія, при которыхъ можно достичь его. Но почти во всѣхъ притчахъ вы найдете одну и ту же господствующую мысль о царствѣ Божіемъ среди людей.

Наконецъ въ дальнѣйшемъ періодъ своего служенія Иисусъ становится самъ главнымъ предметомъ своихъ поученій; Онъ подготавливаетъ своихъ учениковъ къ своимъ страданіямъ и смерти, какъ условіямъ своего торжества, и къ грядущему вслѣдъ за этимъ царствію своему. Онъ указываетъ на самого себя, какъ на средоточіе того царства, свойства котораго Онъ уже очертилъ раньше, Онъ объявляетъ себя Владыкою и Господомъ и удивляется, видя какъ мало еще понимаютъ Его апостолы. „Филиппъ! Сколько времени Я съ вами, а ты еще не позналъ Меня“. Апостоль Іоаннъ преимущественно сохранилъ намъ то, что повѣдалъ І. Христосъ о самомъ себѣ; въ его же Евангеліи находимъ мы и это великое слово: „Ты сказалъ что Я—Царь...“ Оно такъ и должно было быть, ибо Іоаннъ въ качествѣ любимаго ученика Иисуса былъ въ самомъ тѣсномъ общеніи со своимъ Наставникомъ и стало-быть долженъ былъ глубже другихъ понимать Его. Но этотъ прогрессивный ходъ ученія Христа свидѣтельствуется и другими евангелистами; стоитъ только внимательно прочесть ихъ, чтобы убѣдиться въ этомъ. И съ этой высшей точки зрѣнія мы видимъ, какъ исчезаютъ мнимыя противорѣчія между Евангеліями, между Христомъ евангелиста Маттея и Христомъ евангелиста Іоанна, мы видимъ, что нѣтъ ничего болѣе достойнаго удивленія, какъ это постепенное воспитаніе, посредствомъ котораго Иисусъ возвышаетъ души людей отъ пониманія первыхъ правилъ нравственности до сознанія самыхъ высшихъ истинъ духовнаго міра. По истинѣ божествененъ путь, въ началѣ котораго мы видимъ бѣдныхъ галилейскихъ рыбаковъ, слѣдующихъ за Учителемъ, проповѣдующимъ имъ покаяніе, а въ концѣ мы видимъ, что самый недовѣрчивый изъ нихъ падаетъ предъ Христомъ на колѣна, восклицая: „Господь мой и Богъ мой!“

Но если все это такъ, то отсюда слѣдуетъ, что у насъ есть два рода доказательствъ царственнаго величія І. Христа въ самомъ безусловномъ смыслѣ: одни косвенныя, это факты и рѣчи, въ которыхъ неволью сказывается верховная власть І. Христа, другія—прямыя, это Его собственныя слова о своей Господней власти надъ душой человѣка.

Вопервыхъ, взгляните на І. Христа, когда Онъ совершаетъ исцѣленія и многочисленныя чудеса, сохраненныя намъ Евангелиемъ. Первое, что насъ поражаетъ это — снисходительная умѣренность, съ какою Онъ пользуется вышней силой приходящей Ему. Я спрашиваю у всякаго непредубѣжденнаго человѣка, похоже ли это на характерныя черты рассказовъ о чудесахъ, наводняющихъ всякую религію? Главнѣйшая черта этихъ легендъ заключается въ отыскиваніи внѣшнихъ эффектовъ и чудесъ, ослѣпляющихъ воображеніе. Съ какой ребяческой заботливостью онѣ стремятся выставить всѣ трудности подвига, съ какимы торжествомъ онѣ утверждаютъ дѣйствительность чуда, въ какихъ преувеличенныхъ похвалахъ онѣ ему разсыпаются! Ничего подобнаго нѣтъ у І. Христа. Гдѣ у Него погоня за чудомъ? Онъ открыто ее осуждаетъ и видя, что только чудеса воодушевляютъ окружающую Его толпу, прямо отказывается творить ихъ. Никогда Онъ не пользуется своей таинственной властью для личнаго успѣха, какъ это дѣлаютъ всѣ чудотворцы, исторія которыхъ дошла до насъ. Онъ является намъ избавителемъ; свободно, однимъ словомъ, безъ всякаго усилія разрушаетъ Онъ цѣпи грѣха и скорби. Неужели же вы думаете, что Галилеяне, если они выдумали подобные факты, могли возвыситься до такого несравненнаго идеала? Развѣ обильная легендарная фантазія, производящая легенды, можетъ сохранить это изумительное спокойствіе, это величественное достоинство, этотъ глубоко-духовный характеръ, это слово, неотдѣлимое отъ дѣла, этотъ властный тонъ, отмѣчающій языкъ Христа ни съ чѣмъ несравнимымъ величіемъ? Я не настаиваю болѣе на этомъ: ваше дѣло самимъ вывести заключеніе, но я беру въ свидѣтели чистое впечатлѣніе непредубѣжденнаго ума, лучшаго судьи истинности.

То же самое проявленіе величія, которое я называю царственнымъ, поражаетъ меня и въ ученіи І. Христа. Онъ возвышаетъ самыя возвышенныя истины міра невидимаго безъ усилія, безъ

колебаниа, безъ всякаго признака напряженія, совѣтъ не какъ человѣкъ постигнувшій ихъ, а какъ Сынъ Божій открывающій ихъ. Какое различіе въ этомъ случаѣ между Нимъ и всеми остальными учителями міра! Намъ поставитъ въ примѣръ Сократа. Да, онъ дѣйствительно умѣетъ быть общедоступнымъ наставникомъ, но какъ ярко чувствуются у него тягостныя усилія благороднаго ума, чтобы уловить лучъ нравственной истины! Какіе длинные обходы, какія тонкости, какая утомительная диалектика! сколько разъ, читая его, приходится пожалѣть, что такой великій врагъ софистовъ былъ все-таки воспитанъ въ ихъ школъ. Сократъ ищетъ истину и въ этомъ заключается его вѣчная слава; Христосъ властно открываетъ намъ ее и въ ней видится царство Его. Сопоставьте на минуту слова І. Христа со словами одного изъ вдохновенныхъ апостоловъ, напр. ап. Павла. Онъ возвѣщаетъ намъ ту же истину, но при этомъ ясно чувствуется, что эта истина властвуетъ надъ нимъ, подавляетъ его. Въ его жестокомъ, напряженномъ, порывистомъ слогѣ слышывается человѣкъ, съ усиліемъ восходящій къ преподаваемой имъ духовной дѣйствительности. Иисусъ же говоритъ о небѣ, какъ долженъ говорить сошедшій съ него, какъ сынъ говоритъ о домѣ отца.

Иисусъ утверждаетъ и никогда не разсуждаетъ и не доказываетъ. Его рѣчь часто сопровождается этими торжественными словами: „Истинно, истинно говорю вамъ“. Этого достаточно, ибо къ чему послужили бы разсужденія? Такая рѣчь носитъ на себѣ печать своего происхожденія; высоту, съ которой она нишла можно измѣрить лишь глубиной, съ какой она проникаетъ въ совѣсть человѣческую. Здѣсь-то именно и коренится то, что давало ей характеръ необычайной власти, поражающей толпу. Фарисеи, люди вліятельные, все-таки призывали къ себѣ на помощь авторитетъ давности, обрядности, страха, совершенно также какъ это дѣлала во все время стремящаяся только къ господству теократія; Христосъ никогда не пользовался ничѣмъ подобнымъ и тѣмъ не менѣе народъ замѣчаетъ, что Онъ учитъ какъ имѣющій власть, а не какъ книжники и фарисеи. Въ самомъ дѣлѣ поразительно это свидѣтельство о впечатлѣніи, производимомъ Его властной рѣчью, которая вяжетъ и разрѣшаетъ истинно царственной рѣчью и по своему тону и по сво-

ей внутренней правдѣ, сивѣющей какъ солнце и не затмѣваемой! Даже въ обыденныхъ дружескихъ бесѣдахъ, въ которыхъ слышывается невольно вся глубь души человеческой, І. Христосъ всегда говорить какъ Владыка, и рѣчь Его нигдѣ не носитъ на себѣ земнаго отпечатка. До самыхъ мельчайшихъ подробностей она проявляетъ свое божественное происхожденіе. Когда Иисусъ обращается къ людямъ, Онъ никогда не присоединяетъ самого себя къ нимъ, какъ это бы сдѣлали пророкъ Исаія, апостолъ Петръ или апостолъ Павелъ. Онъ говоритъ всегда во второмъ лицѣ „вы“: вы думаете, вы вѣруете, вы говорите, но никогда: мы думаемъ, мы вѣруемъ, мы говоримъ³⁾. Это одна изъ освѣщающихъ подробностей, ибо она показываетъ намъ косвенно, а слѣдовательно тѣмъ болѣе знаменательно, что І. Христосъ говоритъ сынамъ земли, какъ сынъ неба. И вѣсть съ тѣмъ Онъ—все-таки сынъ человеческій; это видно изъ Его безграничной нѣжности къ падшему человечеству, изъ той довѣрчивой любви, которую Онъ пробуждаетъ къ Себѣ въ сердцахъ ближнихъ къ Нему людей. Но между тѣмъ что-то невыразимое выдѣляетъ Его изъ среды человечества. Онъ не только вполне освобожденъ отъ грѣха, облегающаго насъ, но въ Немъ нѣтъ и слѣда той внутренней борьбы добра со зломъ, которая бываетъ удѣломъ даже самыхъ возвышенныхъ умовъ той борьбы, картину которой съ такимъ неподражаемымъ драматизмомъ рисуетъ намъ св. апостолъ Павелъ. И не одну только невинность въ высшей степени находимъ мы въ Иисусѣ Христѣ: въ Немъ всепобѣдная святость, возбуждающая въ каждомъ встрѣчномъ обвинительный голосъ совѣсти: „Господи, выйди отъ меня, ибо я человекъ грѣшный!“ Вотъ ихъ восклицаніе: человеческая совѣсть познала своего Судію.

Вотъ, братья, тѣ знаменія царственного достоинства І. Христа, которые я называю косвенными. Такъ и подъ покровомъ униженія, которое Христосъ возложилъ на Себя, мы видимъ лучи

³⁾ Въ единственномъ случаѣ, противорѣчащемъ повидимому только что сказанному, (отъ Іоанна III, 11) слово «мы» отнюдь не означаетъ отождествленія Христа съ другими людьми, ибо именно въ этой бесѣдѣ Иисусъ съ особенной энергіей противопоставляетъ тѣхъ, кто родился на землѣ Тому, кто сошелъ съ неба.

Божественнаго Его сіянія. Но теперь время перейти къ тому, что Онъ самъ говоритъ о своемъ царствѣ, и выяснитъ себѣ, какова та власть, которую Онъ желаетъ имѣть надъ душой человѣка.

У меня часто являлось желаніе не слышать никогда никакихъ объясненій и толковъ о Евангеліи, чтобы имѣть возможность оцѣнить первое впечатлѣніе, какое произвелъ бы на меня образъ І. Христа. Но если предположить, что мы только-что сейчасъ въ первый разъ прочли Его исторію, то вотъ что должно было бы по моему мнѣнію прежде всего поразить насъ.

Восемнадцать вѣковъ тому назадъ явился человѣкъ, возымѣвшій неслыханно смѣлую мысль полагать, что отъ Него зависятъ вѣчныя судьбы каждой души и все грядущее человѣчества. Онъ говоритъ: „Я—свѣтъ міру. Я—путь и истина и жизнь, безъ Меня не можете дѣлать ничего“. Евреямъ, поклонникамъ Іеговы и ревнителямъ славы Его, Онъ говорилъ: „Кто Меня видѣлъ, видѣлъ Отца Моего“. Онъ отпускалъ грѣхи, и грѣшники уходили отъ Него оправданные, съ миромъ въ сердцахъ своихъ. Онъ выбиралъ какого-нибудь человѣка и говорилъ ему: „Слѣдуй за Мною“,—и за Нимъ слѣдовали и до такой степени поддавали Его вліянію, что съ этихъ поръ Онъ становился для нихъ всѣмъ. Между ними Онъ выбралъ 12 и послалъ ихъ покорить Ему міръ. Онъ предсказалъ свою смерть и торжественно заявилъ, что вознесенный на крестъ, Онъ всѣхъ привлечетъ къ Себѣ. Наканунѣ позорной казни своей Онъ воскликнулъ: „Я побѣдилъ міръ!“ Предъ судьей, возведшимъ Его на Голгоѳу, Онъ сказалъ: Я—Царь. Признайте, братья, что здѣсь все—чудесно. Но вотъ нѣчто еще болѣе непостижимое: восемнадцать вѣковъ тому назадъ явился человѣкъ, возымѣвшій странное, единственное въ своемъ родѣ притязаніе быть любимымъ выше всего на свѣтѣ всѣми людьми и во всѣ грядущіе вѣка. Да, именно этого-то и требуетъ І. Христосъ. Лишь только и обращаюсь къ Нему, какъ вижу, что Онъ всюду ставитъ себя оредоточіемъ нашихъ мыслей и чувствъ. Говорятъ (преувеличивая вообще вѣрное замѣчаніе), что лишь одинъ евангелистъ Іоаннъ выставляетъ намъ это требованіе Спасителя; но не святой Іоаннъ проводитъ самыя сильныя слова, въ какихъ Іисусъ заявляетъ свои притязанія на неограниченную власть надъ людскими сердцами. Это поразительное мѣсто я нахожу въ Евангеліи отъ Матѳея: Кто

любить отца или мать больше Меня—недостойнъ Меня; и кто любитъ сына или дочь больше Меня—недостойнъ Меня“. А въ Евангеліи отъ Луки Іисусъ общаетъ вѣчное спасеніе тѣмъ, которые все оставляютъ во имя Его. Въ этомъ отношеніи всѣ евангелія свидѣтельствуютъ одно и то же: Іисуса должно почитать, въ Іисуса вѣрить, Іисусомъ жить. Онъ ставитъ Себя выше всего, Онъ хочетъ занять въ сердцахъ людей самое задушевное, самое святое мѣсто. Онъ этого желаетъ, этого хочетъ, требуетъ этого.

И замѣтите, что домогаясь отъ людей ихъ высшей привязанности, Іисусъ былъ къ нимъ чрезвычайно требователенъ. Много людей стремилось къ вліянію и достигало его, много людей пользовалось деспотической властью надъ себѣ подобными, но рѣшительно никто не осмѣливался требовать любви къ себѣ. Развѣ Будда и Магометъ претендовали когда-нибудь на любовь человечества? Нѣтъ, они благоразумно воздерживались отъ этого, они не рискнули на подобнаго рода попытку, ибо слишкомъ хорошо знали, что однимъ требованіемъ любви не заставишь себя любить. О, я не отрицаю, что можно добиться безумнаго обожанія людей, льстя ихъ страстямъ и возбуждая ихъ восторги. Такіе апофеозы—не рѣдкость въ исторіи. Но неужели я долженъ повторить здѣсь то, что уже было мною доказано раньше, а именно, что Іисусъ не дѣлалъ никогда ни малѣйшей уступки страстямъ человеческимъ, что Онъ никогда не хотѣлъ поражать воображенія толпы, что Онъ никогда не хотѣлъ возбуждать ея фанатическаго энтузіазма? Нѣтъ, Іисусъ требовалъ, чтобы всѣ любили Его, говоря правду (и какую правду!) всѣмъ: бѣднымъ и богатымъ, мудрымъ и невѣждамъ, народу и фарисеямъ; нѣтъ, Онъ требовалъ любви, разоблачая всю скудость человеческого сердца, всѣ пороки и слабости нашей бѣдной природы. Нѣтъ, Онъ требовалъ повиновенія отъ своихъ учениковъ, объявляя имъ въ грядущемъ страданія, униженія и позоръ; нѣтъ, Онъ требовалъ властно и внятно, но не насилуя и не соблазняя, чтобы Его любили больше отца и матери и сына, чтобы всѣмъ пожертвовали, все посвятили Ему. Можно смѣло сказать, что никогда уста человеческія не изрекали столь высокихъ, столь необыкновенныхъ требованій. Но что всего удивительнѣе, братья, требованія эти были выполнены!

Въ самомъ дѣлѣ, кто былъ любимъ болѣе І. Христа? Ради Него Его ученики все кинули. У нихъ была возможность выбора: съ одной стороны Его любовь и самыя тяжкія жертвы, съ другой—земное благополучіе и самыя законныя привязанности: но Иисусъ увлекъ ихъ. Объясните мнѣ, какинъ чудомъ эта любовь тотчасъ же послѣ нихъ запылала въ сердцахъ тысячъ людей, иногда не видавшихъ Христа? Ибо именно это чувство любви преинкало христіанъ первыхъ вѣковъ и возбуждало въ нихъ то героическое самоотреченіе и милосердіе, которыхъ не подавали самыя дикія и жестокія преслѣдованія.

Данъ кого, какъ не І. Христа, болѣе всего любить нынѣ, по простествіи 18 вѣковъ? Кто другой занимаетъ въ сердцахъ людей такое прочное мѣсто? Развѣ намъ, любящимъ Его, Онъ представляется только жившимъ нѣкогда лицомъ, воспоминаніе о которомъ сохранилось въ исторіи? Развѣ Онъ для насъ не вѣчно живое, присносущее бытіе? Развѣ любовь къ Нему есть лишь пустая отвлеченность, развѣ нѣтъ въ ней, какъ и въ наиболѣе живыхъ ощущеніяхъ, своихъ скорбей и испытаній, своего отчаянія, когда мы падаемъ, своей радости, когда поднимаемся? Развѣ мы являемся объектами фантастической галлюцинаціи, когда ощущаемъ Его невидимое присутствіе, когда Его святой вворъ смущаетъ насъ среди порочныхъ развлеченій, когда мы плачемъ среди Нимъ, кающіеся и смущенные, когда отринутые міромъ, мы чувствуемъ, какъ Его утѣшеніе наполняетъ намъ душу? И хотя бы мы одни чувствовали эту любовь, но подумайте, вѣдь она свѣтитса повсюду на землѣ!

И вотъ братья, мы пришли къ неразрѣшиму или же Божественному вопросу. Я сказалъ уже, что бывали люди, добившіеся отъ своихъ ближнихъ слѣпнаго обожанія. У всякаго народа есть свои герои, но не бывало случая, чтобы одинъ человекъ во всѣхъ странахъ, во всѣ времена, во всѣхъ разнороднѣйшихъ племенахъ возбуждалъ одни и тѣ же чувства, одну и ту же любовь. Очень часто случается, что герои одного народа не имѣютъ никакого значенія въ глазахъ другаго, потому что каждый изъ нихъ принадлежитъ исключительно къ типу своей національности и распространяетъ свое вліяніе на основаніи тѣхъ же причинъ, которыя и ставятъ ему границы. Попробуйте, напрымѣръ, заставить наши европейскіе народы почитать героевъ и полюб-

говъ Востока! Но еслибы даже какиѣ-нибудь чудомъ и привилось въ европейцахъ ихъ почитаніе, то отъ этого все-таки далеко до любви. Нѣтъ, одинъ только Христосъ владѣетъ этой чудной силой заставлятъ себя любить, несмотря ни на время, ни на разстояніе. Всякій народъ возноситъ къ нему гимны любви и прославленія. Священный трепетъ, охватывающій мнѣ душу, когда я Его слушаю, испытывали пятнадцать вѣковъ тому назадъ Оригенъ и Августинъ надъ небомъ Аѳринъ и величавъ былъ какой-нибудь эскимось полярныхъ странъ или кетръ. Въ этотъ часъ, въ этотъ день воскресенья всюду, гдѣ собрались для богослуженія вѣрующіе, миллионы сердець чувствуютъ тоже, что и вы, и еслибы можно было слышать голоса этихъ миллионъ,—вы узнали бы тогда, какъ велико царство Христово. Представьте всѣхъ спасенныхъ этой любовью,—невѣждъ и мудрыхъ, великихъ и малыхъ, дѣтей, чувствовавшихъ въ невинности души своей таинственное влеченіе ко Христу и умершихъ, простирая руки къ Нему, грѣшниковъ, падшихъ въ бездну грѣховную, души, стѣнящія въ тоскѣ и скорби,—соберите мысленно воедино эту съ каждымъ днемъ возрастающую массу людей всѣхъ странъ и вѣковъ, и признайте предъ такимъ всемірнымъ свидѣтельствомъ любящихъ сердець Того, къ мѣ живуть они. Онъ сказалъ: Я—Царь,—и вотъ спасенное Имъ человечество отвѣщаетъ Ему, провозглашая царствіе Его. Какое величіе, какая власть, какое господство! Быть любимымъ во все время, быть любимымъ выше всего, быть любимымъ выше самой жизни—вотъ царство Христово, и у насъ еще спрашиваютъ, почему мы признаемъ Его Божественность.

Вы, мудрые міра сего, вы думающіе, что царство Его миновало, вы видящіе въ Немъ лишь опереженнаго вами учителя, вы полагающіе, что школьная критика достигнетъ того, чего не могли достигъ вѣка гоненій, и обратить Евангеліе въ прахъ,—вы не знаете, какъ сильно любятъ Христа, вы не знаете, какое мѣсто занимаетъ Онъ въ сердцѣ человечества! Да, вы не знаете, сколько самопожертвованія и героизма проявится даже въ нѣнѣшней слабой, шаткой и мірской жизни нашей въ тотъ день, когда исповѣдующимъ вѣру Христову придется жертвовать всемі, не исключая и жизни. Я не вѣдаю, что готовить намъ будущее. Я не вѣдаю, къ чему приведутъ современныя намъ доктрины,

такъ благосклонно воспринимаемая нынѣшнимъ поколѣніемъ,— этотъ матеріализмъ, отрицающій свободу въ Богѣ и отвѣтственность человѣка, это насмѣшливое презрѣніе къ міру невидимому, эта надменная увѣренность въ человѣческой силѣ, этотъ фанатическій атеизмъ, объявляющій всякую вѣру въ дѣйствительность молитвы и въ сверхъестественное или лицемѣріемъ или безсмыслиемъ. Я не знаю, предопредѣлено ли церкви получить новое крещеніе кровью среди мукъ и гоненій. Во всякомъ случаѣ я не убѣжденъ въ невозможности такого исхода, несмотря на духъ терпимости, свойственный прогрессу и на прожденную людямъ добросердечность. Я помню, что прошлое столѣтіе болѣе чѣмъ какое-либо другое проповѣдывало терпимость и любовь къ человѣчеству, но я помню также и то, чѣмъ оно завершилось. Но если бы когда-либо буря разразилась, то даже при неизбежномъ въ этомъ случаѣ распаденіи, міръ познаетъ, какъ любить Христа, познаетъ всѣхъ, кто взираетъ на Него съ вѣрой, преданностью и надеждой, познаетъ, что Онъ все еще Царь душъ нашихъ и что легче вырвать у человѣчества сердце, чѣмъ любовь къ Нему.

Господи! Въ рупцѣ Твоей грядущія судьбы наши. Тебѣ принадлежитъ всякая власть и царствіе твое придетъ, но осмѣлимся ли мы провозглашать его на землѣ, когда его нѣтъ въ сердцахъ нашихъ? О, покори ихъ, эти суетныя и мятежныя сердца, наше непокорство, гордость и себялюбіе и царствуй надъ нами всевластно до того неизбежнаго дня, когда на всей землѣ воцарится миръ, и все человѣчество преклонитъ предъ Тобою колѣно!

ОБРАЩЕНИЕ САВЛА

ВЪ ВЕЛИКАГО АПОСТОЛА ЯЗЫКОВЪ.

Западная Европа давно уже читаетъ на своихъ языкахъ новый трудъ д-ра Ф. В. Фаррара: „Жизнь и труды св. апостола Павла“; благодаря усердію почтенныхъ переводчиковъ перваго знаменитаго сочиненія Фаррара „Жизнь Иисуса Христа“ А. П. Лопухина и Ѡ. М. Матвѣева, теперь открылась и намъ возможность насладиться чтеніемъ новаго произведенія англійскаго богослова. Мы называемъ чтеніе новаго обширнаго труда Фаррара наслажденіемъ и имѣемъ на это право. Новый трудъ Фаррара сохраняетъ и повторяетъ воѣ своеобразныя особенности и воѣ достоинства его столь популярной „Жизни І. Христа“. Въ этомъ трудѣ, какъ и въ прежнемъ, мы видимъ то же сочетаніе обширной учености и громадной эрудиціи съ общедоступностью, ясностью и простотою изложенія, тотъ же тонкій психологическій анализъ, ту же художественную конкретность приѣмовъ изложенія, ту же согрѣвающую струю чувства и живой вѣры, какая проходитъ и черезъ „Жизнь Иисуса Христа“. Отъ этого новый трудъ Фаррара столько же говоритъ уму, сколько и сердцу читателя; такъ же интересенъ и полезенъ для не получившаго богословскаго образованія, какъ и для ученаго богослова. О такихъ книгахъ возможно много говорить и ничего не сказать: надлежащее представленіе о нихъ получается лишь

при непосредственном их чтении. Конечно новое сочинение Фаррара не изъято и отъ некоторыхъ сравнительно-мелкихъ недостатковъ, но онъ и самъ предусматривалъ ихъ возможность. Здѣсь опять повторились недостатки, на которые указывалось въ прежнемъ сочиненіи Фаррара, напр. излишнія подробности въ описаніяхъ мѣстностей, картинъ природы и т. п. Такъ по прежней привычкѣ Фарраръ старается хотя напрасно, какъ самъ сознается, указать вліяніе на апостола Павла природы Тарса, его родины ¹⁾. Другихъ пока не касаемся: наша задача заключается не въ томъ, чтобы дать научную критическую оцѣнку произведенія, что сдѣлаютъ люди болѣе насъ компетентные, а въ томъ, чтобы обратить вниманіе читателей журнала на такую дорогую новинку въ нашей литературѣ, какъ разсматриваемое сочиненіе Фаррара, и дать хоть приблизительное общее понятіе о его достоинствахъ. Лучшею рекомендаціею новаго труда Фаррара по нашему мнѣнію служить уже то одно обстоятельство, что онъ не только не затерялся среди громадной массы трудовъ подобнаго рода въ западномъ богословіи, но занялъ самое почетное мѣсто между ними, гораздо болѣе выдвинулся изъ нихъ. По сюжету трудъ Фаррара не новъ; и гораздо ранѣе Фаррара многіе западные богословы, въ томъ числѣ извѣстные (напр. Бауръ, Ренанъ), брались съ большимъ или меньшимъ успѣхомъ за выполненіе этого сюжета, равно и впредь этотъ сюжетъ безъ сомнѣнія будетъ вдохновлять на трудъ ученыхъ богослововъ. Все это вполне понятно. Апостолъ Павелъ занимаетъ выдающееся мѣсто среди другихъ апостоловъ по своему значенію въ исторіи церкви Христовой. Онъ болѣе всѣхъ прочихъ апостоловъ потрудился для *распространенія* и *утвержденія* Евангелія (2 Кор. XI, 23); его четырнадцать посланій составляютъ самую большую и самую значительную составную часть новозавѣтнаго канона. Прибавимъ къ этому высочайшій характеръ его великой личности, чтобы окончательно понять, какимъ благодарнымъ сюжетомъ должно представляться для богослововъ изображеніе жизни, личности и трудовъ св. апостола Павла. Мы видимъ, что богословы и историки церковные не только отводятъ мѣсто этому предмету въ общей

¹⁾ «Жизнь и труды св. апостола Павла», т. I, стр. 9—10.

исторіи церкви время апостольскихъ, но считаютъ еще необходимымъ спеціально заниматься изслѣдованіемъ личности и жизни апостола Павла и писать монографіи. Такихъ монографій очень много въ западно-богословской литературѣ^{*)}. Въ общемъ главную задачу этихъ монографій составляетъ выясненіе значенія личности и трудовъ апостола Павла въ исторіи христіанской церкви. Трудъ Фаррара кромѣ того преслѣдуетъ еще и иную спеціальную задачу. Главнымъ желаніемъ почтеннаго автора было разяснить характеръ апостола Павла и изложить исторію его жизни и дѣятельности *для болѣе удобнаго пониманія его посланій*, въ которыхъ онъ завѣщалъ всѣмъ послѣдующимъ въ-

*) Поименуемъ намъ извѣстные труды.

Alford: «Paulus Apostolus».

Adolphe Monod: «Les larmes de St. Paul».

Lewin: «St. Paul».

K. Schrader: «Der Apostel Paulus». Leipz. 1833, I—III, Bd.

I. T. Hensen: «Der Apostel Paulus. Sein Leben, Wirken und seine Schriften». Gotting. 1830.

E. Köllner: «Ueber den Geist, die Lehre und das Leben des Ap. Paulus». Darmst. 1835.

H. A. Schott: «Erörterung einiger wichtigen chronologischen Punkte in der Lebensgeschichte des Ap. Paulus». Iena. 1832.

F. E. Baur: «Paulus der Apostel Jesu Christ». Stuttg. 1845. 2 Aufl. Leipz. 1866—67. Это сочиненіе возбудило возраженія со стороны Dietlein'a, Thiersch'a и друг.

W. J. Conybeare и *J. S. Howson*: «The life and epistles of St. Paul». Lond. 1852, I—II v.

A. Fleury: «Saint Paul et Senèque». Par. 1853. 2 vols.

Hausrath: «Der Apostel Paulus». Heidelb. 1865. 2 Aufl. 1872.

Bungener: «St. Paul, sa vie, son oeuvre, ses épîtres». Paris. 1867.

Ch. F. Trip: «Paulus nach der Apostelgeschichte, Leyden» 1866.

E. Renan: «St. Paul».

M. Krenkel: «Paulus, der Apostel der Heiden». Leipz. 1869.

Изъ отд. стат. — *J. P. Lange*: «Paulus, der Apostel. und seine Schriften» Herzogs Realencyklop. X, S. 239 ff.

H. Paret: «Paulus und Jesus, einige Bemerkungen über das Verhältniss des Apostels Paulus und seiner Lehre zu der Person, dem Leben und der Lehre des geschichtlichen Christus» въ «Jahrbb. für deutsche Theol». Bd. III.

Пр. *Инокентій* херсонскій, единственный изъ русскихъ. Фарраръ цитуетъ нѣкоторыхъ изъ поименованныхъ: *Baur'a*, *Renan'a*, *Krenkel'a*, *Hausrath'a*, *Alphord'a*, *Lewin'a* и *Monod'a*.

камь неопцннмое наслѣдство мудрости и знанія. Въ этихъ же видахъ дальнѣйшею цѣлю труда Фаррара было насколько возможно опредѣленіе, точнѣе и понятнѣе изложить ученіе св. Павла, — споры, которые приходилось вести апостолу съ разными противниками, — обстоятельства, вызывавшія высказать ту или иную истину, — внутреннее богословское содержаніе каждаго выраженія, — съ цѣлю такимъ изложеніемъ доказать полноту и совершенство какъ всѣхъ посланій вообще, такъ и каждаго въ особенности. Средствами для достиженія этой цѣли авторъ избралъ сравненіе контекстовъ посланій, труды нѣмецкихъ комментаторовъ и наконецъ — трактаты Мишны и Гемары, равно какъ толкованія талмудистовъ на ветхозавѣтныя книги. Такимъ образомъ авторъ выдвигаетъ въ своемъ трудѣ на первое мѣсто задачу чисто-экзегетическую. Задача эта осуществляется авторомъ съ рѣдкимъ мастерствомъ и экзегетическимъ тактомъ. Читателю облегчается пониманіе посланій благодаря уже обстоятельному выясненію личности и характера апостола Павла, автора посланій; затѣмъ этой цѣли также прекрасно служитъ обстоятельное раскрытіе всѣхъ историческихъ условій, сопровождавшихъ написаніе того или иного посланія: языкомъ художественнымъ сообщаются точныя и интересныя историческія свѣдѣнія и соображенія о мѣстѣ, времени написанія посланія, о поводахъ къ его написанію, о лицахъ къ которымъ оно адресовалось. Черезъ это получается вполне ясное и опредѣленное представленіе объ общемъ характерѣ и значеніи каждаго посланія. Наконецъ кромѣ всего этого дается связно-логическое подробное толкованіе каждому посланію, направленное не столько на частности, сколько на общій смыслъ и значеніе посланія въ цѣльной и неразрывной связи составляющихъ его частей. Въ такой постановкѣ толкованія главное въ посланіи не заслоняется второстепеннымъ и частнымъ; толкованіе направлено къ выясненію основнаго содержанія, характера, значенія и главной идеи посланія. Конечно этимъ выясненіемъ существеннаго пролагается путь къ пониманію второстепеннаго. Экзегезисъ идетъ не отъ частнаго и второстепеннаго къ общему и существенному, а отъ послѣдняго къ первому („синтетическій экзегезисъ“ въ противоположность такъ-называемому „постишному“ — аналитическому). Прекраснымъ образцемъ такого экзегезиса у Фаррара служитъ толко-

-внiе на посл. Римлянамъ (ч. II, стр. 111—156) и на 1 посл. къ Коринѣ. (ib. 30—64 стр.). При наличномъ недостаткѣ и не совершенствѣ у насъ экзегетическихъ изслѣдованій и руководствъ для посланій ап. Павла книга Фаррара является какъ нельзя болѣе своевременнымъ и драгоценнымъ приобрѣтеніемъ въ нашей болословской литературѣ. Она особенно необходима для преподавателей и воспитанниковъ духовныхъ семинарій. Смѣло утверждаемъ, что съ книгою Фаррара въ рукахъ не будетъ особенно надобности въ иностранныхъ комментаріяхъ другихъ, болшею частью непереведенныхъ.

Въ цѣляхъ нагляднаго ознакомленія читателей нашего журнала съ достоинствами новаго капитальнаго труда Фаррара мы считаемъ неудобнымъ и невозможнымъ входить въ его подробности. Но мы нашли для этого другой путь, основанія которому имѣемъ отчасти въ самой книгѣ Фаррара. Въ порядкѣ расположенія матеріала въ своей книгѣ, представляющей живой исторической обзоръ жизни и дѣятельности ап. Павла, Фарраръ замѣтно руководится только хронологическими соображеніями. Поэтому исторической разборъ жизни и дѣятельности ап. Павла у него самъ собою распадается на двѣ рѣзкія, хотя неравныя и въ книгѣ неразграниченныя половины: первая обнимаетъ тотъ періодъ въ исторіи жизни ап. Павла, когда онъ не былъ не только апостоломъ, но и христіаниномъ, а также послѣдовавшій за обращеніемъ непродолжительный періодъ времени до вступленія на дѣло проповѣди; вторая половина обнимаетъ періодъ времени апостольства Павла до его смерти. Между этими половинами существуетъ такое же отношеніе, какое между сѣменемъ и плодомъ. Фарраръ показываетъ, какъ сѣмя развилось въ прекрасный плодъ, какъ изъ Савла сдѣлался великій апостолъ языковъ, потрудившійся болѣе всѣхъ прочихъ апостоловъ для церкви. Пропастъ между Савломъ - гонителемъ и апостоломъ Павломъ повидимому громадна: Фаррару предстояла великая задача — показать, что собственно такой пропасти нѣтъ, что задатки ап. Павла были еще въ Савлѣ, что Савлъ дѣйствіемъ Промысла постепенно созрѣвалъ въ христіанина и великаго апостола, что еще съ самаго рожденія своего Савлъ разнообразными путями подготовлялся въ сосудъ Божественной благодати.

Мы дадимъ наглядное представленіе о трудѣ Фаррара, если въ короткомъ и цѣльномъ очеркѣ покажемъ, какъ выполняетъ эту трудную задачу Фарраръ. Читатели не постыдуются на насъ, если мы въ цѣляхъ конкретности будемъ позволять себѣ, гдѣ нужно, приводить подлинныя незамѣнимыя выраженія краснорѣчиваго англійскаго ученаго богослова.

Савль фарисей и гонитель, и Павелъ апостолъ языковъ.

Мѣсто, гдѣ мы рождаемся, первоначальная внѣшняя обстановка, среди которой мы проводимъ дни своего впечатлительно-чувствнаго дѣтства, кладутъ незамѣтно неизгладимую печать на всю послѣдующую нашу жизнь. Ап. Павелъ родился въ Тарсѣ, знаменитой столицѣ римской провинціи. Но не природа Тарса, не красота мѣстности, гдѣ былъ расположенъ Тарсѣ, оставили глубокіе слѣды въ душѣ Савла, а жизнь и нравы этого шумнаго торговаго языческаго города.

Савль былъ Евреемъ; мало того, онъ былъ по его собственнымъ словамъ „Евреемъ изъ Евреевъ“ (2 Кор. XI, 22; Филп. III, 5), т.-е. фарисеемъ, строгимъ ревнителемъ закона и отеческихъ преданій въ противоположность евреямъ - эллинистамъ, которые благодаря своему пребыванію между образованными язычниками усвоивали себѣ ихъ языкъ (греческій) и образъ мыслей, свободно относясь къ завѣтамъ отцевъ своихъ. Савль не былъ такимъ либеральнымъ евреемъ и это обстоятельство должно было имѣть рѣшающее значеніе для послѣдующей судьбы Савла. Еслибы Савль не былъ ревнителемъ закона, то онъ не могъ бы быть такимъ ревнителемъ Евангелія, какимъ мы его знаемъ впоследствии. Но своею ревностью къ закону Савль въ значительной мѣрѣ можетъ быть обязанъ Тарсу.

Жизнь Еврея въ чужой сторонѣ могла обезразличить его національную религію и сдѣлать его равнодушнымъ къ наслѣдственнымъ обычаямъ, но могла производить и совершенно противоположное дѣйствіе. Последнее случилось именно съ Савломъ (впрочемъ это должно сказать вообще о всѣхъ Евреяхъ, жившихъ въ Тарсѣ). Язычество должно было оттолкнуть отъ себя Савла и только еще болѣе укрѣпить его національно-религіозныя симпатіи. Въ Тарсѣ Савль могъ наблюдать всѣ непривлекательныя стороны язычества: въ Тарсѣ свилъ себѣ гнѣздо самый гнусный чувственный языческій культъ; современная

тамошняя религія носила на себѣ характеръ оргістической и восточной, а народная вѣра представляла странную смѣсь элементовъ греческаго, римскаго, египетскаго, фригійскаго, финикійскаго и еврейскаго. Дикій, фанатичный энтузіазмъ восточныхъ культовъ къ бѣшеной чувственности и чародѣйству восточныхъ культовъ примѣшивалъ безнадежность ослабѣвшаго и разшатааннаго арійскаго паганизма. Идолослуженіе Тарса составлялось изъ этимъ смѣшанныхъ элементовъ. Кто пожелалъ бы узнать, какъ дѣйствовалъ этотъ родъ языческаго богослуженія на видѣвшихъ его, начиная съ дѣтскихъ лѣтъ, во всемъ его характеристическомъ развитіи, пусть прочтаетъ это сильное мѣсто въ посланіи (къ Римл.), гдѣ преисполненный небеснаго жара, апостолъ возгарается яркимъ пламенемъ негодованія противъ нечистоты языческой. Но кромѣ непреодолимаго ужаса и отвращенія такой унижительный видъ языческой жизни внушилъ св. Павлу съ самыхъ молодыхъ лѣтъ глубокое убѣжденіе, что небесная мудрость, истинное знаніе не стоитъ въ непосредственной связи съ земнымъ знаніями,—убѣжденіе отличающее особенно апостола Павла. Въ Тарсѣ, самомъ образованномъ и философскомъ центрѣ временъ Савла (по свидѣтельству Страбона Тарсѣ по образованности стоялъ выше даже Аѳинъ, Александріи), Савль могъ наблюдать хвастливую мудрость классическаго міра во всемъ непривлекательномъ видѣ ея безсилія, пустоты и мертвенности. Можетъ быть такія воспомнанія и внушили апостолу частое повтореніе того, что мудрецы языческіе, „называя себя мудрыми, обезумѣли, осуетились въ умствованіяхъ своихъ и омрачилось несмысленное ихъ сердце“ (Рим. I, 22. 21), что „мудрость міра сего есть безуміе предъ Богомъ, какъ писано: уловляетъ мудрыхъ въ лукавствѣ ихъ“, и „Господь знаетъ умствованія мудрецовъ, что они суетны“ (1 Кор. 3). Подтверждая эти сужденія ссылками на ветхозавѣтныя священныя книги, св. Павелъ обращается и къ собственной опытности, кода говоритъ, что греки ищутъ мудрости и смотрятъ на крестъ, какъ на безуміе, но что безумное Божіе мудрѣе человѣковъ, и немощное Божіе сильнѣе человѣковъ. Поэтому Богъ избралъ безумное міра, чтобы посрамить мудрое, немощное міра—чтобы посрамить сильное и т. д. И когда міръ своею мудростію не позналъ Бога въ премудрости Божіей, то благоугодно было Богу безуміемъ проповѣди спасти вѣрующихъ“ (1 Кор. I, 18—25; II, 14.

Глубокія застарѣлыя языки язычества возбудили въ Савлѣ отвращеніе къ язычеству; но близкое знакомство съ язычествомъ въ послѣдствіи вызвало можетъ-быть въ возрожденной христіанствомъ душѣ св. ап. Павла жалость къ нему и подвигло его на великій трудъ Евангельской проповѣди для спасенія язычниковъ. Всѣ эти предположенія весьма возможны, но съ достовѣрностью можно утверждать только то, что созерцаніемъ языческой жизни города Тарса укрѣплялась подзаконная ревность Савла. Но этого конечно было мало для того, чтобы въ послѣдствіи изъ Савла вышелъ такой фанатическій ревнитель еврейскихъ традицій, которому удивлялись сами законники еврейскіе. Не надо забывать, что Савлъ принадлежалъ къ благочестивой еврейской семьѣ и получилъ еврейское воспитаніе. Отецъ и дѣдъ его были фарисеи и потому—строгіе исполнители Моисеева закона (Д. А. XXIII, 6). Первоначальное его образованіе было точно такое же, какъ и всякаго еврейскаго мальчика. По обычаю еврейскимъ, религиозное образованіе Савла должно было продолжаться до двадцатилѣтняго возраста, а высшее окончательное образованіе, какъ извѣстно, онъ получилъ въ школѣ знаменитаго еврейскаго раввина Гамалила, внука не менѣе знаменитаго Гиллела. Такимъ образомъ отъ начала до конца все образованіе Савла было чисто—еврейское, и нѣтъ никакихъ данныхъ для признанія довольно распространеннаго мнѣнія о широкомъ классическомъ образованіи Савла, мнѣнія, исключительно основывающагося на нѣсколькихъ, встрѣчаемыхъ въ посланіяхъ ап. Павла цитатахъ изъ греческихъ поэтовъ (1 Кор. XV, 33 изъ *Менандра*, Тит. I, 12—изъ *Эпименида*, Д. А. XVII, 28 изъ *Арата*). Первые два изреченія могли ходить въ народѣ какъ пословицы. Что касается послѣдняго изреченія, замѣчательнаго своею точностью, то оно принадлежитъ *Арату*, соотечественнику Павла по Тарсу, и во всякомъ случаѣ такъ или иначе могло быть ему извѣстно. Глубокое знаніе языческой жизни, дающее знанъ о себѣ въ посланіяхъ ап. Павла, почерпнута апостоломъ не изъ книгъ, а изъ ужасныхъ живыхъ образцовъ порока, которыхъ онъ былъ ежедневнымъ свидѣтелемъ. Еврей въ языческомъ городѣ для открытія „сатанинской глубины“ не нуждался въ книгахъ. Въ странахъ и во времена, когда мракъ былъ такъ густъ, что всякое дѣло тьмы совершалось открыто,

въ городахъ и во дни, когда отвратительнымъ мерзости идолослуженія возвѣщались трубами на улицахъ, изображались въ картинахъ на площадяхъ, освящались въ богослуженіи, чеканились на монетахъ, нуждался ли св. Павелъ въ эллинскихъ книгахъ, чтобы ознакомиться съ безбожною цивилизаціею? И кто, прочитавъ творенія св. Павла, можетъ повѣрить, чтобы онъ когда-нибудь изучалъ Гомера, Эсхила или Софокла? Если это было такъ, то могъ ли бы онъ, писатель, который иногда „думаетъ цитатами“, не коснуться, не привести на память ни одного слова изъ эпической или трагической поэзіи въ своихъ посланіяхъ, писанныхъ въ Афинахъ и Коринѣхъ? Если бы ап. Павелъ читалъ Аристотеля, то могъ ли бы онъ разсуждать такъ, какъ онъ дѣлаетъ это въ посланіяхъ къ галатамъ и римлянамъ? Греческій языкъ его не есть языкъ аттической, его риторика—не риторика школьная, его логика—не логика философова. Съ большею достовѣрностію можно допустить, что несравнимыя ни съ чѣмъ его энергія и особенность его слога и сужденій ослабили бы и стали бы условными, если бы онъ прошелъ продолжительный курсъ воспитанія подъ рукою водствомъ какого-нибудь тарскаго софиста. Наконецъ чтеніе языческихъ классиковъ не допускалось программой тѣхъ занятій, которыя велось въ школѣ Гамалиила; вообще въ этомъ отношеніи слѣдуетъ констатировать тотъ важный фактъ, что евреи были слишкомъ разборчивы въ отношеніи всякаго чтенія. При своей строгой разборчивости евреи иногда сомнѣвались даже въ позволительности чтенія нѣкоторыхъ книгъ изъ собственной агиографіи (напр. кн. „Эсфирь“). Они не позволяли молодымъ людямъ отерывать Пѣснь пѣсней ранѣе достиженія двадцати одного года. По этому вѣрнѣе всего, что „фарисей изъ фарисеевъ“, хотя его отрочество проведено было въ Тарсѣ, не получалъ дозволенія читать и едва ли зналъ о существованіи даже лучшихъ и безвредныхъ книгъ изъ греческой литературы.

Нѣтъ, не среди эллинскихъ мудрецовъ, а въ школѣ Гамалиила мы должны искать то громадное вліяніе на личность Павла, какое несетъ съ собою умственное образованіе вообще. И такъ, что могъ вынести Савль изъ раввинской Гамалииловской школы?

Прежде всего многое должно быть приписано непосредственному вліянію великой личности далеко незауряднаго его учителя

Гамалила. Гамалила подобно своему дяду Гиллелу былъ либеральнымъ евреемъ, что было совершенно необычнымъ явленіемъ. Будучи евреемъ по сердечной ревности къ преданіямъ отцевъ, онъ не страдалъ той мелкой нетерпимостью, которая была характеристическою чертою Шаммая и его строгой школы. Величіе сердца Гамалилова обнаружилось въ терпимости, которою дышетъ вся его рѣчь передъ синедриономъ (Д. А. V, 34—39). На основаніи множества свидѣній о немъ въ Талмудъ и изреченій, приписываемыхъ Гамалилу, слѣдуетъ думать, что это былъ человекъ совершенно того характера, какой замѣчается въ краткомъ сообщеніи о немъ и его чувствахъ въ Дѣяніяхъ апостольскихъ. И тутъ и тамъ видимъ мы въ немъ человека гуманнаго, глубокомысленнаго, религіознаго, мудраго. По всей вѣроятности только пылкая ревность возбуждала въ Савлѣ, ученикѣ Гамалила, по временамъ вопыши нетерпимости, которая ставила его въ противорѣчіе съ лучшими преданіями его школы. Но лучъ Божественной благодати, согрѣвавшій въ душѣ его скрытыя сѣмена всего мудраго и сострадательнаго къ людямъ, сообщилъ жизнь и тѣмъ зародышамъ енисхожденія, которые уже посѣяны были въ его сердцѣ рукою его учителя. Нельзя отрицать глубокаго вліянія многихъ проведенныхъ Савломъ въ школѣ лѣтъ на характеръ и умственный складъ апостола. Многое изъ того, что онъ выучилъ въ дѣтствѣ, должно было оставаться до конца существенною частью его знанія и опытности. До самой смерти онъ не отрицалъ и не унижалъ преимуществъ еврейства, поставляя первымъ изъ нихъ обладаніе „Словомъ Божиимъ“ (Рим. IV, 2). Онъ началъ изученіе Св. писанія съ шестилѣтняго возраста и на это, равно какъ на толкованія, собираемыя въ теченіи многихъ столѣтій въ еврейскихъ школахъ, онъ посвятилъ лучшіе годы своей жизни. Вліяніе этого изученія бодѣе или менѣе ощутительно въ каждомъ изъ его посланій, и въ особенности въ тѣхъ, которыя, какъ посланіе къ Римлянамъ, написаны всецѣло или отчасти для церкви, гдѣ большинство составляли обращенные въ христіанство евреи. Посланія ап. Павла свидѣтельствуютъ о глубокомъ изученіи его Св. писанія какъ по подлиннику, такъ и по переводу LXX. На способъ, какимъ онъ пользуется писаніемъ, можно съ достовѣрностію прослѣдить вліяніе Гамалиловой школы, слѣдовавшей

при изученіи Св. писанія методу свободнаго, подчиняющаго бузду писаній ихъ духу аллегорическаго экзегезиса. По основнѣмъ приѣмамъ экзегезиса еврейскіе ученые дѣлились на гагадистовъ и галахистовъ. Первые держались духа писанія, послѣдніе бродили, какъ слѣпые, между разрушенными обломками его буквы. Въ школѣ Гамаліага вѣроятно господствовало направленіе гагадистовъ; во всякомъ случаѣ, если равдѣлялось и послѣднее направленіе, Савль сердцемъ принадлежалъ первому, которое и было зачаткомъ христіанскихъ и месіанскихъ доназательствъ, дѣйствовавшихъ въ послѣдствіи съ одинаковою силою и на строгаго еврея и на слѣпоорожденнаго эллиниста.

Если пріобрѣтенное между тринадцатью и тридцатью годами ученіе должно было, какъ это дѣйствительно и случилось, оставить рѣзкіе слѣды на страницахъ посланій св. Павла, то насколько сильнѣе отразились въ нихъ тѣ нравственные боренія, тѣ духовныя испытанія, сквозь которыя онъ долженъ былъ пройти, когда „жилъ какъ фарисей,“ и думалъ пріобрѣсти спасеніе точнымъ исполненіемъ во всѣхъ подробностяхъ закона, состоявшаго изъ 248 повелѣній и 365 запрещеній (не включая сюда еще тѣхъ безконечныхъ выводовъ, къ которымъ вела буква закона)? Всѣ многочисленныя замѣчанія въ посланіяхъ, касающіяся тщеты и бесполезности закона въ дѣлѣ духовнаго обновленія и оправданія человѣка, составляютъ плодъ горькаго опыта подзаконной ревности. Быть-можетъ въ нихъ должно видѣть ясное и точное выраженіе тѣхъ сомнѣній, которыя смутно зарождались и намѣчались въ неудовлетворенной душѣ Савла. Въ самомъ дѣлѣ, не дѣлая человѣка лучшимъ, не очищая его отъ грѣха, не принося его душѣ мира и успокоенія, законъ не могъ удовлетворять пылкихъ стремленій къ правдѣ искренней, честной души; онъ могъ быть спокойнымъ убѣжищемъ лицемѣрія и нравственнаго самодовольства, но никакъ не правдиваго, искренняго стремленія къ добру. Самые строгіе исполнители закона, будучи послушны ему снаружи, не могли быть послушны ему внутри, такъ какъ грѣхъ не уничтожался закономъ; а поэтому не могли не чувствовать разлада въ своей душѣ, пустоты, боли (Римл. VII гл.). Савль, какъ искренній послѣдователь законной праведности, долженъ былъ испытывать невообразимую горечь отъ пустоты этого наружнаго послушанія закону. Въ душѣ его

должны были съ большею или меньшею ясностью постоянно возникать мучительные вопросы. Вопросы эти приблизительно могли быть слѣдующаго рода. Если послушаніе не может заглушить голоса совѣсти или удовлетворить душевныхъ стремленій, то что же могутъ сдѣлать безчисленные обряды? Къ чему они ведутъ? Откуда является необходимость ихъ исполненія? Какая цѣль повиновенія имъ? Нужно-ли Богу точное исполненіе обрядовъ въ ихъ мелочахъ? Достойнъ ли обсужденія двухъ школъ вопросъ о томъ, можно ли нельзя ѣсть яйца, снесенное курицею въ праздникъ? Соблюденіе обрядовъ содѣйствуетъ ли достиженію святости? Какъ наполнить оно душу любовью, которая лучше жертвы, или вселить въ нее справедливость и смиреніе, терпѣніе и чистоту, миръ и милость, которые дороже для Бога, чѣмъ тысячи оводовъ, чѣмъ тысячи рѣкъ елей? Въ состояніи ли человѣкъ даже при всѣхъ своихъ усиліяхъ достигнуть того уровня праведности, какой установленъ Богомъ въ законѣ? Если человѣкъ не въ состояніи исполнить закона, то зачѣмъ тогда законъ, и что тогда избавить его отъ кары за неисполненіе закона?

Миновали двадцать лѣтъ тягостныхъ путешествій, бореній и страданій, а все еще въ посланіяхъ Апостола раздаются грустные отголоски прошедшихъ печалей и бурь, особенно въ посланіяхъ къ Римлянамъ, когда Св. Павелъ говоритъ о „проклятіи, налагаемомъ закономъ“, когда рассказываетъ о своихъ внутреннихъ бореніяхъ,—плоти и духа, между закономъ грѣха, живущаго въ его членахъ, и закономъ Божиимъ. Изъ уроковъ жизни онъ вынесъ тяжелое убѣжденіе, что „дѣлами закона не оправдается ни одинъ человѣкъ передъ Богомъ“ и т. п.

Такимъ образомъ въ законникѣ—Савлѣ уже нѣчто было изъ того, что обнаружилось въ немъ позднѣе, когда онъ сталъ апостоломъ. Бѣлый пепелъ религіи, истѣвавшей въ формализмъ, толстымъ слоемъ покрывалъ сердце Савла, но подъ нимъ горѣлъ огонь врожденнаго чистосердечія. Нужно было только нѣсколько благоприятныхъ условій для того, чтобы этотъ огонь выбился наружу изъ-подъ пепла, его покрывавшаго.

Такихъ условій много уже заключалось въ свободномъ и безпрепятственномъ созерцаніи и наблюденіи высокой жизни первыхъ христіанъ, обновленныхъ, умиротворенныхъ и просвѣтлен-

ныхъ Евангеліемъ. При частыхъ сношеніяхъ съ христіанами Савлъ не могъ избѣгать невольныхъ сравненій жизни этихъ людей съ неупорядоченною и оставлявшею желать многого жизнью евреевъ, искавшихъ опоры въ законѣ. Впрочемъ съ достаточною степенью исторической достовѣрности можно констатировать только одинъ фактъ того глубокаго вліянія, какое имѣло на Савла его непосредственное сношеніе съ христіанами. Мы имѣемъ въ виду высокую и свѣтлую личность христіанскаго первомученика Св. Стефана, случайное и непродолжительное столкновение съ которымъ оставило неизгладимые слѣды въ душѣ Савла. Какъ ученикъ Гамаліила и ревностный фарисей, Савлъ по всей вѣроятности принималъ участіе въ тѣхъ спорахъ, которые завязались между Св. Стефаномъ и еврейскими законниками и которые велись въ синагогахъ Либертинцевъ, кирнейцевъ и др. (Д. А. VI, 9). Далѣе, онъ присутствовалъ при казни Св. Стефана и поощрялъ ее. Таковы были обстоятельства, которыя свели Савла со Св. Стефаномъ. По той знаменитой рѣчи св. Стефана, которая была произнесена имъ передъ Синедріономъ и которая записана въ дѣяніяхъ апостольскихъ, мы должны составить себѣ понятіе о Св. Стефанѣ, какъ первомъ предшественникѣ апостола Павла, какъ о человѣкѣ, который первымъ высказался въ смыслѣ апостола Павла объ отношеніи между ветхимъ завѣтомъ и Евангеліемъ и первый ясно и точно опредѣлилъ границы между ними. Въ его рѣчи намѣчена вкратцѣ та программа, которой держался впоследствии ап. Павелъ. Она произвела глубокое впечатлѣніе на его душу и сохранилась въ его памяти. Доказательствомъ этого служитъ то, что въ посланіяхъ апостола Павла удерживаются не только основанія мысли рѣчи Св. Стефана, но и многія выраженія съ большею или меньшею точностію, а нѣкоторыя выраженія повторяются не одинъ разъ.³⁾ Такимъ образомъ, хотя Св. Стефанъ умеръ тѣломъ, но духомъ остался живъ въ Св. Павлѣ. Св. Стефанъ палъ окровавленный, но мѣсто

³⁾ Ср. напр. Д. А. VII, 53 и Гал. IX, 19; Евр. II, 2. Д. А. VII, 48. 51 и Д. А. XVII, 24; Рм. II, 29. Д. А. VII, 5—8 и Рм. IV, 10—19 и др. Относительно дѣянаго ряда совпадешій нѣкоторыхъ мѣстъ въ посланіяхъ апостола Павла съ рѣчью Св. Стефана: см. у *Фаррара*: «Жизнь и труды Св. апостола Павла» на стр. 98, 99 I т.

его занялъ юноша, стоявшій тутъ же для подстрекательства убійць.

Однако не этому событію суждено было произвести окончательный духовный переворотъ въ Савлѣ. За нимъ послѣдовалъ такой бурный взрывъ фанатической ревности въ Савлѣ, который оставилъ по себѣ потоки христіанской крови въ Іерусалимѣ и его окрестностяхъ и своею жестокостью удивилъ даже самихъ жестокихъ законниковъ еврейскихъ. Савлѣ весь дышалъ „угрозами и убійствомъ“. Ему мало было христіанской крови въ Іерусалимѣ: онъ выпросилъ позволеніе и полномочіе отъ синедріона для подобнаго же преслѣдованія христіанъ и въ отдаленномъ Дамаскѣ. Но этотъ бѣшеный взрывъ фанатической ярости Савла былъ послѣднею предсмертною агоніею его фарисейской ревности: быть-можетъ онъ хотѣлъ затушитьъ этой крови пламя внутренней бури и боль души, истерзанной сомнѣніями и чувствомъ пустоты и неудовлетворенности, которая оставяла въ немъ фарисейская праведность. Глубокое убѣжденіе никогда не выражаетъ себя насиліемъ, и опытъ учитъ, что фанатизмъ питается недостаткомъ вѣры и убѣжденія. Кто слишкомъ много старается передъ собою или передъ другими обнаруживать и доказывать свои убѣжденія, тотъ навѣрное ихъ не имѣеть.

Итакъ, Савлѣ уже былъ на пути къ христіанству, когда задумалъ только новые ужасы въ Дамаскѣ. Все уже было готово для великаго и обильнаго своими слѣдствіями событія обращенія Савла—и оно совершилось именно на пути его въ Дамаскѣ.

Отъ Іерусалима до Дамаска Савлу предстояло совершить длинный и продолжительный путь въ 225 верстъ по обычаю восточныхъ путешественниковъ на лошадяхъ и мулахъ. Все это время ему приходилось оставаться наединѣ съ самимъ собою волею-неволей, такъ какъ его спутники слуги не могли быть удобными собесѣдниками. Цѣлая недѣля представлялась Савлу на размышленіе и неизбежное самоуглубленіе. До сихъ поръ онъ жилъ въ вихрѣ дѣятельности, отнимавшей у него всякую возможность спокойнаго и трезваго обсужденія своихъ поступковъ. Непрерывныя хлопоты по преслѣдованію христіанъ не давали ему возможности ни подумать о какомъ-либо постороннемъ предметѣ, ни обсудить какой-нибудь затруднительный вопросъ, ни дать себѣ отчетъ въ

тайныхъ, возникавшихъ въ умѣ сомнѣніяхъ. Пока онъ дѣлалъ дѣло, пылъ страсти и энергія прогоняли навязчивыя думы; когда же дѣло было кончено, тогда въ свободномъ умѣ противъ воли, на досугѣ возставали и росли различныя сомнѣнія, сами собою возникали тѣ самыя вопросы, которые можетъ-быть и прежде носились предъ его умомъ, но не съ такою навязчивою ясностью. Ему некуда было дѣваться отъ собственныхъ мыслей, некуда было бѣжать отъ вопросовъ. Мысли его бродили въ прошедшемъ и печально глядѣли на будущее. Что дала ему законная праведность? Дала ли ему безукоризненная ревность къ закону радость, миръ и просвѣщеніе? Нѣтъ. А назаряне, которыхъ онъ преслѣдовалъ и убивалъ, если вѣрить имъ, уже получили все это отъ своего распятаго Мессіи Иисуса. Правда, этотъ поруганный и униженный Иисусъ не тотъ Мессія, котораго ждуть евреи; но можетъ-быть Онъ и долженъ быть именно такимъ, и мысль Савла невольно останавливалась на пророчествахъ о Мессіи, оправдывавшихъ назареевъ. (Ис. 53, 4—6). Въ правѣ ли Савлъ преслѣдовать вѣру христіанъ? Можетъ-ли быть, чтобы чистая и высокая жизнь христіанъ покоилась на лжи? Естественно ли это? Божія ли воля выдвинула его на дорогу, облитую кровью? Провидѣніемъ ли предназначенъ онъ участвовать въ возмутительныхъ сценахъ, ввергать въ темницы женъ и дѣтей, истязать людей, вся жизнь которыхъ была любовь, смиреніе и святость? Неужели онъ былъ убійцею святыхъ? Неужели Гамалилъ былъ правъ говоря, что вмѣшиваясь въ дѣла этихъ людей, можно оказаться богопротивникомъ?

Путешествіе уже близилось къ концу, когда „внезапно осіялъ его свѣтъ съ неба“ (Д. А. IX, 3), который почувствовалъ не онъ одинъ, а и его спутники, и онъ упавъ на землю услышалъ голосъ, говорящій ему: Савлъ, Савлъ! Что ты гонишь Меня?—Теперь вдругъ исчезли и ревностная поспѣшность и томительныя боренія, и ужасная миссія и безумное ослѣпленіе, и лихорадочное желаніе утопить сомнѣнія въ преслѣдованіи,—все, все исчезло. Ослѣпленный и пораженный чудомъ Савлъ палъ на землю фарисеемъ, а всталъ христіаниномъ и апостоломъ. Вся сила такой необычайной перемѣны въ концѣ концовъ заключается въ томъ, что въ эту страшную минуту онъ видѣлъ Самого Господа, имъ гонимаго. Ему гонителю, ему

извергу явился самъ воскресшій и прославленный Иисусъ Христосъ. Это явленіе стало основаніемъ всей его вѣры. Въ Савлѣ рѣшительный переворотъ совершился мгновенно. Во многихъ личностяхъ воскресеніе отъ грѣховной смерти совершается посредствомъ продолжительнаго процесса; но есть люди, которые подъ воздѣйствіемъ Божиимъ посредствомъ мгновеннаго убѣжденія, посредствомъ одного спазматическаго напряженія переходятъ отъ смерти въ жизнь, изъ власти сатаны во власть Божию. Такія минуты сводятъ вѣчность въ одинъ часъ, а часъ растягиваютъ въ цѣлую вѣчность. Такія минуты пережилъ Савлъ, и это обстоятельство слѣдуетъ признать за одно изъ доказательствъ истинности христіанства.

Савлъ всталъ съ земли обновленнымъ, его прежнее „я“, его прежняя жизнь были исторгнуты съ корнемъ. Но никакой переломъ не можетъ совершаться безъ томленія и напряженности: душа Савла была потрясена, онъ страдалъ. Миръ и успокоеніе онъ нашелъ въ священникѣ Ананіи, который крестилъ его и далъ ему первыя наставленія въ христіанской вѣрѣ. Отнынѣ Савлъ сталъ Павломъ. Богатые плоды долженъ былъ принести разговоръ, который онъ держалъ съ Ананіею и безъ-сомнѣнія съ другими братьями, въ совершенномъ спокойствіи, послѣдовавшемъ за потрясающимъ сердце моментомъ небснаго обличенія. Въ эти дни Ананія укрѣплялъ его вѣроятно все болѣе и болѣе въ его высококомъ предназначеніи.

Савлъ сталъ христіаниномъ, но нужны были годы воспитанія и испытанія для приготовленія себя къ великой апостольской миссіи. Ничто великое не дѣлается разомъ. Жизненные убѣжденія человѣка могутъ моментально измѣниться, и это внезапное измѣненіе можетъ имѣть дивныя послѣдствія; но никогда все существо и характеръ человѣка не измѣняются въ одно мгновеніе. Савлъ уединился изъ Дамаска въ Аравію и пробылъ тамъ довольно долгое время. Это уединеніе было ему необходимо. Какъ орелъ, застигнутый сильною бурей и пробитый насквозь ливнемъ, садится на уединенной скалѣ, чтобы расправить свои измятыя крылья, такъ и великая душа, когда пройдетъ „черезъ огонь и воду“, нуждается въ безопасномъ, отдаленномъ мѣстѣ для своего успокоенія. Подобно Моисею и Иліи, подобно каждой великой душѣ въ древнемъ и новомъ мірѣ, которой поручено было дѣло

управленія судьбами посредствомъ внесенія въ человѣчество извѣстныхъ убѣжденій, Савль нуждался въ періодѣ покоя, чтобы собраться съ своими мыслями, чтобы успокоить бурю волненій, чтобы побесѣдовать въ тайнѣ и въ молчаніи съ собственною душою. Ему необходимо было глубже проникнуть въ Св. Писаніе, согласить свои прежнія вѣрованія съ новыми.

Успокоившись въ уединеніи, св. Павелъ возвратился въ Дамаскъ, подкрѣпленный новыми откровеніями Божественной воли и съ болѣе вѣрнымъ и точнымъ сознаніемъ истинны и долга. Поводомъ къ этому возвращенію было вѣроятно убѣжденіе, что онъ достаточно приготовился къ дѣлу, на которое призванъ Самимъ Господомъ. Дѣйствительно въ Дамаскъ св. Павелъ начинаетъ проповѣдь и отнынѣ для насъ становится уже апостоломъ Павломъ. Возбудивъ здѣсь противъ себя злобу, апостоль Павелъ поспѣшилъ удалиться въ Іерусалимъ съ желаніемъ при этомъ увидѣть св. апостола Петра, что бы изъ бесѣды съ нимъ узнать того человѣка, который былъ такъ близокъ къ Господу во время Его земной жизни. Напрасно воображеніе будетъ пытаться проникнуть сквозь двѣтысячелѣтнюю завѣсу, отдѣляющую насъ отъ событія перваго свиданія ап. Павла съ первымъ изъ апостоловъ, самовидцевъ Христа, и представить себѣ тотъ плодотворный обмѣнъ мыслей, который происходилъ между двумя апостолами. Но надо думать, что велико было богатство мудрости въ рѣчахъ св. Петра, когда онъ передавалъ новообращенному о событіяхъ жизни Іисуса и о Его ученіи, которыми онъ былъ самъ свидѣтель. Слушатель, получившій высокое образование и просвѣщенный Духомъ Божиимъ, вѣроятно съ жадностію ловилъ и усвоивалъ въ памяти слова своего Господа и старался яснымъ взглядомъ проникнуть глубину ихъ смысла, а собесѣдникъ со своей стороны видѣлъ съ радостію благодатное впечатлѣніе, производимое его разговоромъ. Только развѣ человѣкъ съ притупленными воображеніемъ не захочетъ остановиться на этихъ нѣсколькихъ дняхъ, которые два такіе великіе мужа провели вмѣстѣ.

Въ Іерусалимѣ ап. Павелъ получилъ откровеніе о настоящемъ своемъ назначеніи быть проповѣдникомъ Евангелія между языческими народами. „Иди! Я пошлю тебя далеко къ язычникамъ“, сказалъ ему Господь (Д. А. XXII, 17—21),—и ап. Павелъ удался изъ Іерусалима на проповѣдь язычникамъ. Отнынѣ апостоль

Павель сталъ великимъ апостоломъ языковъ. Св. апостоль Павель изъ Иерусалима прибылъ въ свой отечественный городъ Тарсъ. Пребываніе его въ Тарсъ по нѣкоторымъ предположеніямъ было періодомъ большею частію выжиданія и приготовленія, сказанія о которыхъ не имѣють важнаго значенія въ исторіи христіанской вѣры. Но поля, на которыхъ онъ созрѣлъ, побѣдѣли для жатвы; руки жнеца окрѣпли и сердце его приготовилось къ работѣ. Такъ изъ Савла, фарисея и гонителя, сдѣлался Павель, славный апостоль языковъ.

Мы кончили свой коротенькій очеркъ, составленный посредствомъ группировки въ одно цѣлое отдѣльныхъ, разбросанныхъ въ книгѣ мыслей Фаррара, сюда относящихся. Въ глазахъ ученыхъ знатоковъ этотъ короткій отрывокъ изъ книги Фаррара, можетъ служить нагляднымъ показателемъ ея достоинствъ и недостатковъ. О недостаткахъ, отражающихся и въ этомъ маленькомъ отрывкѣ, мы сказать немного. Быть-можетъ авторъ часто даетъ въ своихъ построеніяхъ слишкомъ большое мѣсто воображенію; быть-можетъ нѣкоторыя его построенія и гипотезы, особенно тѣ, которыя держатся на психологіи, столь любимомъ приемѣ автора, отличаются поспѣшностью, смѣлостью (на стр. 114 Фарраръ, напр., влагаетъ въ уста Савла, фарисея, мысли и выраженія, принадлежащія апостолу Павлу и взятія изъ его посланій); въ нѣкоторыхъ мѣстахъ авторъ позволяетъ себѣ безъ нужды повторяться (напр. ср. I, 128—129 стр. и I, 130—131 стр.). За то есть великія достоинства, которыя еще глубже почувствуютъ читатели изъ самой книги Фаррара.

П. Сетловъ.

ЛИТОВСКИЙ МИТРОПОЛИТЪ ЮСИФЪ СЪМАШКО И ЕГО ДѢЯТЕЛЬНОСТЬ ПО ВОЗСОЕДИНЕНІЮ УНИАТОВЪ.

«По человѣческой природѣ дѣйствія необыкновеннаго моего поприща должны были подвергаться превратеніямъ сужденіямъ отъ незнанія и отъ пристрастнаго недоброжелательства партій. По той же природѣ естественно и мнѣ желать, чтобы память моя осталася чистою предъ человѣки. Я исполнѣ утѣренъ, что мнѣ отдадутъ полную справедливость»... Митр. І. Сѣмашка.

Внѣ всякаго сомнѣнія личность литовскаго митрополита Юсифа Сѣмашки, несшаго болѣе „тридцати лѣтъ“ по его собственнымъ словамъ „самое трудное служеніе церкви, пройденное по тернистому пути, среди партій, непріязненныхъ доброму дѣлу, свершенному во благо Россіи и церкви православной, должна занимать одно изъ самыхъ первыхъ мѣстъ въ церковной исторіи нашего западнаго края. Время, въ которое жилъ и дѣйствовалъ маститый іерархъ литовскій, такъ близко къ нашему, что теперь трудно дать пока полную и безпристрастную оцѣнку широкой и плодотворной дѣятельности митрополита Юсифа на поприщѣ православія. И въ настоящее время едва ли утратили свой буквальный смыслъ тѣ слова, съ которыми обращался маститый іерархъ литовскій въ періодъ своей дѣятельности при жизни къ московскому митрополиту Филарету: „еще не время“ писалъ Юсифъ въ 1844 г., къ митрополиту Филарету,

чтобы ходъ и обстоятельства благополучно совершившагося воссоединенія къ православной церкви бывшихъ въ Имперіи униатовъ могли быть вполне раскрыты: и я не могу ожидать, чтобы оценено было по всей справедливости участіе мое въ совершеніи сего дѣла. Думаю однакожь, что участіе это не столь безызвѣстно, чтобы я не могъ на него указать и призвать Бога въ свидѣтели чистоты моихъ намѣреній и побужденій. Въ порывѣ пламенной ревности я считалъ себя какъ бы призваннымъ свыше для совершенія этого дѣла; и если иногда мечталъ о земной наградѣ — то оно представлялось мнѣ лишь въ мирномъ уединеніи, защищенномъ вышшею властію отъ предстоявшихъ мнѣ неприяностей (ч. III, 157 стр.) Изданные академіею наукъ по завѣщанію покойнаго митрополита на оставленные имъ для этой цѣли средства три обширные тома его собственноручныхъ записокъ представляютъ изъ себя весьма богатый и разнообразный историческій матеріалъ для характеристики, какъ времени, въ которое жилъ и дѣйствовалъ митрополитъ Іосифъ, такъ и отдѣльныхъ лицъ во главѣ съ самимъ митрополитомъ, послужившихъ высокому дѣлу воссоединенія униатовъ съ православной церковію въ первой половинѣ текущаго столѣтія.

Въ настоящей статьѣ мы имѣемъ въ виду представить очеркъ дѣятельности самого митрополита Іосифа. Но прежде этого считаемъ небезполезнымъ для наиболѣе точнаго выясненія образа дѣятельности маститаго іерарха отнѣтити нѣкоторые біографическія черты изъ его жизни и дать краткую характеристику его личности.

I.

На пространствѣ цѣлой половины перваго тома записокъ митрополитъ Іосифъ излагаетъ подробную, весьма живую и исполненную поучительнаго интереса свою автобіографію, начиная ее съ самыхъ первыхъ лѣтъ своего дѣтства. Отсюда мы узнаемъ, что родиной митрополита Іосифа была деревня Павловка, Киевской губерніи, Липовецкаго уѣзда. Онъ родился въ 1798 г., въ самый день Рождества Христова, когда благовѣстили къ заутрени⁴. Впослѣдствіи, когда уже униаты были присоединены къ православію, отецъ митрополита, узнавши, что

все это совершилось по инициативѣ его сына, восликинувъ: „видно не даромъ родился онъ въ тотъ же день, что Иисусъ Христосъ... должна быть правда на его сторонѣ“, и самъ покорился православной церкви. Въ Павловкѣ, на мѣстѣ родины митрополита, сперва дѣдъ его Тимошей Сѣмашко, а потомъ съ 1811 г. отецъ, Іосифъ же, преемственно проходили должность приходскихъ священниковъ при мѣстной униатской церкви. Оба эти священники далеко не раздѣляли тогдашнихъ воззрѣній своихъ собратовъ относительно православной церкви. О своемъ отцѣ митрополитъ прямо заявляетъ, что онъ „чуждъ былъ предубѣжденій противъ православія“, даже иногда посѣщалъ мѣстную православную церковь; сына же своего (т.-е. Іосифа) до двѣнадцатилѣтняго возраста *всегда* посылалъ къ службамъ въ православную церковь и непремѣнно требовалъ по возвращеніи его изъ храма передать содержаніе читаннаго Евангелія и апостола. Естественно, что эти первыя впечатлѣнія дѣтства глубоко запаали въ душу и безъ того впечатлительнаго мальчика и ороднили его „и сердцемъ и душою“ съ православною церковію, такъ что впоследствии, когда стали его возить въ латинскій костель (по недостатку въ той странѣ униатскихъ церквей), ему все казалось въ немъ страннымъ, и самое богослуженіе здѣсь походило скорѣе по его словамъ на „комедію, нежели на молитву“. Подъ влияніемъ тѣхъ же впечатлѣній дѣтства въ будущемъ іерархѣ православной церкви—воспиталась любовь и приверженность къ Россіи и всему русскому. Первые годы жизни его, проведенные среди народа, въ продолженіе двухъ вѣковъ кровавою борьбою защищавшаго свою вѣру и народность, страшные рассказы этого народа о своихъ притѣснителяхъ—легли тяжелымъ бременемъ на душу ребенка, вселили въ него глубокое отвращеніе ко всему польскому и возбудили наоборотъ сочувствіе къ Россіи. Видъ стройныхъ русскихъ войскъ, нерѣдко проходившихъ въ то время черезъ Малороссію, ласки офицеровъ, рассказы служивыхъ и ихъ пѣсни—заставляли сильно биться сердце мальчика Іосифа и внушали ему высокое понятіе о Россіи. Съ высокою похвалою отзываясь онъ о своихъ родителяхъ. „Мы (дѣти), говоритъ онъ, никогда не видѣли въ нихъ ничего предосудительнаго: благочестіе, честность, благоправіе—всегда представлялись глазами нашимъ. Отецъ берегъ насъ съ крайнимъ стараніемъ отъ виѣш-

нихъ дурныхъ впечатлѣній и примѣровъ". Несмотря на скудость матеріальныхъ средствъ родителей, „тянувшихся для своихъ дѣтей изъ послѣдняго, работавшихъ вмѣсто работника и работницы“ въ домъ былъ приглашенъ для обученія дѣтей учитель „добрый старикъ — Бочковскій, православнаго духовнаго званія“. Подъ руководствомъ этого педагога и родителя, иногда удвѣявшаго отъ хозяйственныхъ занятій время и для сына, Иосифъ такъ хорошо былъ подготовленъ дома, что когда опредѣлили его въ 1-й классъ Немеровскихъ училищъ, учителя послѣднихъ нерѣдко призывали его во 2-й классъ „высшій“, дабы удовлетворительными отвѣтами его *присудить* учениковъ этого послѣдняго класса.

У родителя Иосифа была небольшая собственная бібліотека по преимуществу историческаго содержанія. Въ свободное отъ занятій время мальчикъ очень любилъ читать, и къ 10-ти годамъ онъ уже зналъ „почти наизусть“ римскую исторію въ двухъ томахъ, и англійскую въ трехъ, а Священное Писаніе, особенно историческую часть онаго „нечего грѣха таить, въ десять лѣтъ, говорить онъ я зналъ лучше, нежели нынѣ“, т. е. когда былъ уже митрополитомъ.

Въ сентябрѣ 1809 г. Иосифа отвезли въ Немеровскія гимназіальныя училища. Низкій уровень учебнаго дѣла въ школахъ того времени былъ всецѣло присущъ и этимъ училищамъ, и къ познаніямъ будущаго іерарха православной церкви, которыхъ вынесъ онъ изъ родительскаго дома, едва ли что прибавилось въ этой школѣ. Какъ только учителя замѣтили способнаго и хорошо подготовленнаго мальчика, то одинъ назначаетъ уже его *auditor-omъ auditorum*, другой же бывало скажетъ: „слушай Съмашко“ и самъ отправляется въ сѣни, гдѣ все время урока проводить въ шумномъ разговорѣ съ другими учителями; къ концу же урока является въ классъ и говорить, чтобы къ будущему уроку приготовили „съ этого мѣста—по это“. Такъ дѣлалось даже по такимъ предметамъ, какъ по географіи и ариметикѣ, „Я выручалъ, какъ могъ, писать митрополитъ, моего учителя въ ариметикѣ, а въ географіи, если вспомню частыя его грубыя ошибки, подумаю иногда: прости Господи, что я зналъ въ ней больше толку, нежели онъ“! Но не смотря на хорошія познанія мальчика, существенно помогавшаго своимъ

учителямъ, эти послѣдніе мало отличали его, сажали на заднюю скамью и грубо обращались съ нимъ. Причиною этого было то, что кто былъ побогаче изъ учениковъ, тотъ пристраивался на хлѣба къ кому-либо изъ учителей. Эти то „конвитуры“ всегда и пользовались у учителей особеннымъ отличіемъ и снисхожденіемъ. Само собою разумѣется, какъ сильно должно было возмущаться дѣтское сердце хорошихъ учениковъ этимъ несправедливымъ предпочтеніемъ. Но вотъ на 5 или 6-й годъ пребыванія Іосифа въ Немеровѣ пришло предписаніе изъ Виленскаго университета, чтобы „ученики сидѣли на скамьяхъ по успѣхамъ въ наукахъ и поведенію“. Чтоже вышло? 6 — униатскихъ поповичей сѣли на 1-ю скамью, Іосифъ Сѣмашко занялъ 1-е мѣсто въ классѣ, а богатенькіе польскіе баричи подвинулись далеко на заднія! Въ юнѣ 1816 г. Іосифъ окончилъ курсъ наукъ въ Немеровѣ первымъ ученикомъ и получилъ отличный аттестатъ. До самаго окончанія курса въ Немеровѣ отецъ Іосифа не думалъ относительно будущности своего сына. Одинъ дальній родственникъ посоветовалъ ему отдать юношу въ главную семинарію при Виленскомъ университетѣ. Такъ и было сдѣлано. Въ августѣ 1816 г. Іосифъ поступилъ въ семинарію, гдѣ и проучился четыре года. Начальство и профессора семинаріи учили и обходились съ воспитанниками гораздо лучше, чѣмъ въ Немеровѣ, „Но кажется, говоритъ Сѣмашко, подобныя отношенія ихъ къ греко-униатскимъ воспитанникамъ были рассчитанныя на то, чтобы привязать сердца ихъ къ римской церкви“. Съ этою цѣлію профессора громили съ своихъ наедръ богатыхъ папскихъ прелатовъ, ратовали противъ разныхъ злоупотребленій папской власти и рассказывали про нее то, что никогда ни въ одной православной академіи не слышаютъ воспитанники отъ своихъ преподавателей!

Но всѣ эти картины папства по словамъ митрополита заставили его еще болѣе сторониться отъ римской церкви. Что же касается до полонизма, то онъ былъ не особенно ощутителенъ для главной Виленской семинаріи, но тѣмъ не менѣе въ этой послѣдней запрещалось воспитанникамъ читать *русскія* книги. „Однажды, рассказываетъ митрополитъ, я съ товарищемъ своимъ Антоніемъ Зубко досталъ номерокъ стариннаго русскаго журнала „Улей“ и сталъ читать его вдвоемъ до прихода въ

классъ профессора. Вдругъ *святскіе ученики* университета увидели это и начали кричать: Развѣ такіе намъ нужны священники!... которые забываютъ мать Польшу... которые сочувствуютъ Россіи... И наши чтецы должны были поскорѣе припрятать свой журналецъ! Наконецъ въ 1820 г., будущій дьятель православія доблестно окончилъ курсъ наукъ со степенью магистра богословія. Теперь наступила совершенно новая жизнь для Іосифа; онъ долженъ былъ избрать себѣ какое-либо поприще. Ближайшее къ этому было конечно—поступить по примѣру своихъ родичей въ духовное званіе греко-уніатской церкви. Поэтому изъ Вильны Іосифъ явился къ своему преосвященному, луцкому епископу Іакову Мартусевичу. Послѣдній, какъ только увидѣлъ 21-лѣтняго магистра, сталъ склонять его къ рукоположенію во священство *межсепаратнымъ* (это вошло въ часту между уніатами по подражанію римлянамъ), хотя Іосифъ вовсе и не наставлялъ на женитьбѣ; какъ только Іаковъ узналъ его мысли относительно этого предмета, то ни мало не медля рукоположилъ его въ иподиакона, а вскорѣ во диакона, чтобы этимъ пресѣчь всякое поползновеніе его къ женитьбѣ; въ томъ же году епископъ опредѣлилъ Іосифа заведателемъ Луцкой консисторіи и сверхъ того сдѣлалъ его еще наставникомъ приготовляемыхъ къ рукоположенію, въ каковыхъ должностяхъ Съмашко пробылъ два года. Занятія по консисторіи были полезны для Іосифа въ томъ отношеніи, что еще ближе познакомили его съ уніатскою церковію, ея бѣдственнымъ положеніемъ между православною и римско-католическою церковію. Первая естественно нападала на уніатовъ, какъ на своихъ отщепенцевъ, враговъ, но послѣдняя оказывала дружбу и подъ видомъ этого обманывала ее всячески—и вотъ Іосифъ спрашивалъ себя: первые враги уніатовъ и не безъ повода, но за чтоже ихъ обижаютъ друзья?

Вышее управленіе римско-католическою и уніатскою церковію въ Россіи находилось тогда въ Петербургѣ въ особой коллегіи, раздѣленной на два департамента (по римско-католическимъ дѣламъ и уніатскимъ). Въ члены департаментовъ этихъ коллегій кабирались мѣстными преосвященными или капитулами отъ каждой епархіи по одному лицу срокомъ на 3 года. Въ 1822 г., вышелъ срокъ члену изъ Луцкой епархіи; луцкій епископъ Мартусевичъ избралъ на его мѣсто Іосифа Съмашко.

Еще по дорогѣ въ Петербургъ Іосифъ, проѣзжая Псковскою губерніею, былъ пораженъ многочисленностью и опрятнымъ видомъ православныхъ церквей этого края и здѣсь невольно вспомнилъ про свой литовскій край, который бѣдностію своихъ церквей представлялъ рѣзкій контрастъ церквамъ Великороссіи. Но каково же было удивленіе молодого уніата по пріѣздѣ въ столицу, когда увидалъ онъ въ ней „великолѣпные храмы, прекрасное въ нихъ богослуженіе, съ отличнымъ пѣніемъ, стеченіе и благоговѣйное стояніе многочисленнаго народа“! И вотъ снова возродились въ душѣ Іосифа во всей своей силѣ впечатлѣнія дѣтства, когда онъ хаживалъ бывало неопустительно въ свой мѣстный православный храмъ. „Съ того времени, говоритъ онъ, я сердцемъ примѣнился къ церкви православной и часто, весьма часто, въ сюртукѣ, въ числѣ мірянъ посѣщалъ православныя церкви вмѣсто скудной бесѣды, гдѣ отправлялось уніатское богослуженіе, и вмѣсто латинскаго костела, гдѣ музыка представляла мнѣ скорѣе театральное зрѣлище, нежели церковное богослуженіе“. Занявъ немаловажный постъ въ департаментѣ греко-уніатскихъ дѣлъ, Іосифъ Сѣмашко съ величайшею энергіею предался новому дѣлу. Предсѣдатель департамента митрополитъ Булгакъ и прочіе члены мало занимались дѣлами, первый по причинѣ старости, а послѣдніе — предпочитали занятіямъ желаніе съ удобствомъ воспользоваться столичною жизнью. Молодой членъ грекоуніат. департамента изъ лицей епархіи сразу это замѣтилъ и всѣ дѣла по департаменту забралъ въ свои руки. Правда и честность, вложенныя въ него съ дѣтства благородными родителями—служили руководителями во всѣхъ рѣшеніяхъ департаментскихъ дѣлъ. Эти качества придавали Сѣмашкѣ необычайную смѣлость, въ силу которой онъ не уступалъ даже предъ весьма сановитыми личностями. Онъ не только проводилъ, но даже и отстаивалъ свои справедливыя „мнѣнія“, хотя бы они были наперекоръ всѣмъ членамъ и предсѣдателю департамента. Для примѣра мы укажемъ на одно такое дѣло, гдѣ Іосифъ Сѣмашко проявилъ себя, какъ истинный поборникъ правды и нелицеприятный судія. Не должно забывать еще, что все это онъ сдѣлалъ въ первые дни своей службы въ греко-уніатскомъ департаментѣ. На полоцкаго уніатскаго архіепископа Красовскаго послѣдовалъ въ департаментъ доносъ. Его обвиняли

въ метрезвой жизни и какихъ-то будто-бы несправедливыхъ поступкахъ относительно нѣкоторыхъ духовныхъ, ему подвѣдомственныхъ. На самомъ же дѣлѣ Красовскій былъ невинешъ; это былъ умный, энергичный и вполне самостоятельный человекъ, но за это-то судьи и были имъ недовольны. Митрополитъ Булгакъ имѣлъ съ нимъ еще какіе то личные счеты и кромѣ того желалъ воспользоваться богатою его Полоцкою епархіей. Другіе же епископы, члены суда, не любили его за то, что онъ былъ первый архіерей изъ бѣлаго униатскаго духовенства, и что онъ сильно заботился о независимости своей церкви отъ римскаго порабощенія. Наконецъ Красовскаго почему-то сильно не влюбилъ тогдашній министръ духовныхъ дѣлъ кн. Голицынъ. Въ виду всего этого архіепископа всячески старались подавить. Еще прежде суда его уволили отъ епархіи, свидѣтелей пригласили по указанію самого доносчика, хотя архіепископъ открыто заявилъ, что это его личные враги. Самыя же обвинения были настолько неопредѣленны мелочны, „что я, пишеть митрополитъ Іосифъ, не принялъ бы ихъ за рѣшительныя доказательства и въ отношеніи какаго-либо причетника, а не архіерея“. Тѣмъ не менѣе всѣ судьи присудили Красовскаго къ окончательному отрѣшенію отъ епархіи. Сѣмашко съ этимъ не согласился, и несмотря на то, что его стращали гнѣвомъ министра, несмотря на то, что онъ подвергался немилости главнаго своего начальника митрополита Булгака, подавъ особое подробное мнѣніе, да еще одного изъ товарищей своихъ, членовъ экстреннаго суда, убѣдилъ присоединиться къ себѣ. Благодаря этому мнѣнію Красовскій былъ помилованъ и получилъ въ управленіе гущую епархію. Когда узнали члены униатскаго департамента твердость характера Сѣмашки, его неподкупный образъ дѣйствій, то стали во всемъ ему вѣрить. Даже римско-католическій департаментъ, прежде присылавшій, когда дѣла требовали совмѣстнаго рѣшенія обоихъ департаментовъ, бумаги въ униатскую коллегію только „для подписи“, сталъ побаиваться молодаго униатскаго дѣльца. Тамъ, гдѣ „пользы и права“ униатской церкви были попираемы католиками, Сѣмашко смѣло воставалъ и *заставлялъ* измѣнять вредныя униатскія постановленія, поставленныя самонадѣянно въ римско-католическомъ департаментѣ. Столь полезная дѣятельность неутомимаго униата не могла быть незамѣчена свыше, и вотъ въ

1829 г., имяннымъ указомъ Его Императорскаго Величества Іосифъ Сѣмашко былъ назначенъ во епископа Бѣлорусской епархіи (викаріемъ), съ оставленіемъ присутствія его въ коллегіи, когда будетъ въ Петербургѣ; въ каковомъ санѣ (епископа) и пробылъ до 68 г., бывъ награжденъ въ теченіи этого времени званіемъ архіепископа (1839 г.), и митрополита (съ 1852 г.) Литовской епархіи. Нечего уже и говорить о томъ, какъ важно было это назначеніе Сѣмашки, Несмотря на его молодость (онъ имѣлъ въ это время всего лишь 31 годъ) правительство надѣялось, и не безъ основанія, что такой ревностный дѣлецъ принесетъ еще большую пользу; оно уже знало его правдивыя намѣренія, клонящіяся ко благу церкви¹⁾. И дѣйствительно, мощная натура Сѣмашки получила теперь широкій просторъ для дѣятельности. Прямота и открытый характеръ его проявились теперь съ еще большею силою. Лица, и выше и ниже его стоявшія по положенію, съ которыми приходилось Сѣмашкѣ такъ или иначе сталкиваться — ошущали исключительно ровность въ обращеніи и какое-то неустанное неканіе и требованіе во всемъ строгой справедливости. Его трудно было сбить съ намѣченного разъ пути, его лозунгъ—*fiat justitia*—широко освѣщала ему всѣ человѣческія дѣянія, и добрыя и злыя. Благодаря этому принципу въ молодомъ епископѣ развились необычайная зоркость и проникательность, которыя настолько были сильны, что Сѣмашко часто однимъ взглядомъ отгадывалъ и характеръ и расположеніе человѣка. Онъ самъ рассказываетъ про себя, что какъ однажды удивился ему архіепископъ рижскій Платонъ. Въ санѣ архимандрита въ Вильнѣ Платонъ представлялъ Сѣмашкѣ однажды своихъ инокѣвъ, которыхъ епископъ видѣлъ еще въ первый разъ, и чтоже? Сѣмашко опредѣлилъ ему вѣрно и характеръ и наклонности каждаго! Благодаря этимъ рѣдкимъ качествамъ Сѣмашки никогда не ошибался въ выборѣ нужныхъ себѣ людей; такъ что съ теченіемъ времени въ его епархіи собралось такое духовенство, имѣть которое пожелалъ бы любой архіерей въ своей епархіи.

Любопытно еще ближе взглянуть на этого великаго человѣка, на его отношенія къ подвѣдомственнымъ ему лицамъ, на его прекрасныя всестороннія качества души и необыкновенный характеръ.

¹⁾ Изъ докладной записки, поданной на Высочайшее имя въ 1827 г.

При самомъ поступленіи во епископы Съмашко поставилъ себѣ задачу узнать все свое духовенство *по-одиночкѣ*. Задача столь же легкая, какъ еслибы какой-нибудь корпусный командиръ задумалъ узнать *surgiculum vitae* каждаго изъ своихъ солдатъ! Однако Съмашко достигъ этого и даже въ необычайныхъ размѣрахъ. *Собственноручно* онъ сдѣлалъ извлечение изъ послужныхъ списковъ всего своего духовенства. Въ алфавитномъ порядкѣ о каждомъ изъ духовныхъ его епархіи значилось: имя, фамилія, лѣта отъ рожденія; мѣсто служенія, поведеніе, образованіе и особыя качества. Кромѣ того онъ составилъ такую же записку о всѣхъ церквахъ Литовской епархіи съ обозначеніемъ: названія церкви, числа прихожанъ и ихъ благосостоянія, количества и качества овщеннической земли и разстоянія со сѣднихъ церквей своего и другихъ исповѣданій. Наконецъ онъ сдѣлалъ такую же вѣдомость римско-католическимъ церквамъ всѣхъ епархій. Но епископъ не довольствовался этими мертвыми свѣденіями, онъ желалъ знать свое духовенство поближе, *лицомъ къ лицу*. Съ этою цѣлю Съмашко чуть не каждое лѣто ѣздилъ по своей епархіи, но такъ какъ обзрѣть ее въ какіе-нибудь два-три мѣсяца не было никакой возможности (въ нее входило до 5 губерній), то онъ чрезъ благочинныхъ назначалъ духовенству въ извѣстныхъ мѣстахъ сборные пункты, куда къ назначенному сроку оно должно было обязательно явиться. Прибывъ въ такое мѣсто, епископъ вступалъ въ разговоры съ духовенствомъ, бесѣдовалъ съ *каждымъ изъ нихъ*, узнавалъ его нужды, преподавалъ, и „не безъ успѣха“, нужныя внушенія и наставленія, провинившимся дѣлалъ мѣткіе строгіе выговоры, такъ что его и любили и боялись. „Однажды, говорить онъ, пріѣзжаю я въ Новгородокъ (Литовскій); здѣсь по моему распоряженію собралось болѣе 80 священниковъ, по лицамъ ихъ я замѣтилъ какой-то умыселъ. Благочинный подноситъ мнѣ просьбу отъ всего духовенства, я ее принимаю со словомъ: *прочитаю послѣ*. Между тѣмъ обращаюсь къ духовенству, что я прибылъ узнать, каково у нихъ служеніе, а прежде всего попробую, какъ они читаютъ. Даю псалтырь тому-другому, даю Евангеліе тому-другому—читаютъ плохо, изъ рукъ вонъ. Тутъ я всѣмъ высказалъ горькія истины, а наконецъ прибавилъ: не думаю, чтобъ поданная просьба заключала что умное, когда ее писали незнающіе

даже читать. Возвратившись на квартиру, я увидѣлъ, что догадка моя была справедлива: просьба была объ увольненіи отъ служебниковъ (славянской печати). Зову къ себѣ благочиннаго, даю ему строгій выговоръ и предвѣряю, что будетъ отрѣшенъ и пойдетъ въ монастырь, если чрезъ три дня не привезетъ мнѣ письменнаго отреченія шестидесяти подписавшихся на просьбѣ священниковъ. Въ назначенный срокъ привезена мнѣ отъ нихъ новая просьба, въ которой торжественно отречаются отъ прежней, обвиняя въ умыслѣ и подстрекательствѣ шестерыхъ зачинщиковъ“ (т. I, стр. 89). Вообще же въ обращеніи съ духовенствомъ Сѣмашко былъ мягокъ и снисходителенъ; это былъ поистинѣ милостивый отецъ для него. Во всю жизнь свою безъ строгаго разбора дѣла онъ не отрѣшилъ и причетника, а не только священника. Вотъ напр. доносить ему на одного іеромонаха „коего пьянство, буйство и вообще нестерпимое поведеніе.“—представляютъ совершенную невозможность держать его долѣе въ монастырѣ. Само собою разумѣется, что всякій бы архіерей выключилъ его изъ монашества и все тутъ. Но не такъ поступаетъ нашъ архипастырь. Онъ велитъ пьяницу монаха перевести въ другой, болѣе закрытый монастырь, и предлагаетъ настоятелю онаго слѣдующимъ образомъ поступать съ нимъ: „какъ скоро оажется оный іеромонахъ въ пьяномъ видѣ, то долженъ быть подвергнутъ заключенію въ безопасной монастырской комнатѣ въ первый разъ на четыре, въ другой на шесть, въ третій на восемь дней и такъ далѣе, прибавляя всякій разъ по два дня, и въ теченіе таковаго заключенія первую половину онаго, чтобы содержимъ былъ всякій разъ на хлѣбѣ и водѣ, да сверхъ того доставляемы ему были какъ гварственныя пособія, такъ и душевспасительныя наставленія, а въ особенности прекращена всякая сторонняя доставка крѣпкихъ напитковъ“. Означенныя средства владыка совѣтуетъ прилагать къ пьяницѣ іеромонаху, въ теченіе 15 мѣсяцевъ и только тогда уже, если онъ не исправится, предлагаетъ поступить по закону (III т., 38 стр.). Или вотъ доносить ему на одного протоіерея многолюднѣйшаго прихода, который (протоіерей) также сильно пьянствуетъ, даже требы совершаетъ въ нетрезвомъ видѣ. Изъ архипастырскаго отношенія видно, что этому протоіерею были дѣлаемы неоднократно внушенія и наставленія. Вла-

дыма и опять дѣлаетъ ему внушеніе, убѣдительнѣйше просить исправиться. „Если же, говоритъ онъ, вы не чувствуете себя въ силахъ къ этому спасительному обновленію, то я вамъ советую проситься безотлагательно въ монастырь или же на другой приходъ, не столь видный“ (т. III, стр. 1075—76). Къ пьяницѣ, не стоящему быть-можетъ по взгляду всякаго другаго администратора, вниманія—какое деликатное и какое нѣжно-отеческое отношеніе! Да, Свѣтлицкій любилъ свое духовенство, входилъ всегда въ жизнь его, наставлялъ разумно, словомъ убѣжденія, а не мѣрами вѣнчаннаго насилія. Съ своей стороны и духовенство внимало его наставленіямъ, и въ силу ихъ бросало привычки, даже рѣдко искоренимыя. Вотъ тому примѣръ. Доносится до Свѣтлицкаго, слухъ, что среди его духовенства очень распространено куреніе табаку. Какъ искоренить эту привычку? Владыка дѣлаетъ кроткое воззваніе. Онъ руководится здѣсь не фанатическимъ предубѣжденіемъ, а имѣетъ въ виду исключительно благосостояніе духовенства. „По самому меньшему исчисленію, говоритъ онъ, на табакъ должно выходить въ годъ не менѣе тридцати рублей, а это четвертая часть священническаго жалованья, и на эти деньги можетъ онъ улучшить для своей семьи пищу и одежду, обыкновенно бѣдная“ (т. I, 231; т. II, 590). Съ этою цѣлію владыка предложилъ консисторіи: а) отъ каждаго представляемаго къ рукоположенію во діаконы или священники брать подписки, что они не будутъ курить табаку ни въ какомъ видѣ; б) чрезъ благочинныхъ и настоятелей монастырей внушить всему бѣлому и монашествующему духовенству, чтобы курящимъ табаку—оставили это по уваженію къ выше прописанному, отъ изъѣвившихъ же на это желаніе взять письменныя подписки; в) сообщить въ правленіе семинаріи, чтобы оно предприняло мѣры къ искорененію табакокуренія среди воспитанниковъ (т. II, стр. 590—91). Духовенство взяло этому архипастырскому увѣщанію и чрезъ благочинныхъ дано подписку бросить курить табакъ; только десять священниковъ изъявили желаніе продолжать куреніе табаку. Владыка письменно поблагодарилъ духовенство „за столь всеобщую добрую рѣшимость отказаться отъ табакокуренія“, относительно же десяти отщепенцевъ распорядился такъ: правленія духовныхъ училищъ и семинаріи не должны были принимать дѣтей ихъ на казну, такъ какъ лица, имѣющія средства на приобретѣ-

теніе табаку, должны имѣть средства и на воспитаніе дѣтей своихъ“ (т. II, стр. 619).

Всячески заботясь о своемъ духовенствѣ, какъ добрый отецъ о своихъ единоутробныхъ дѣтяхъ, Съмашино дѣятельно оберегалъ его отъ всякихъ притѣсненій со стороны, онъ зорко слѣдилъ и направо и налѣво—не забываетъ ли кто его дѣтей. Въ западномъ краѣ особенно сильно притѣсняли духовенство помѣщики. Отстаивая по большей части интересы разрушенной Польши, въ православномъ духовенствѣ они видѣли заклятыхъ враговъ своихъ; потому что возрожденное духовенство, всецѣло проникнутое стремленіемъ къ Россіи, прямо и непосредственно вліяло на народъ, вселяло въ него вѣрнопопдадническія чувства къ русскому престолу. Поэтому, чуть какая оплошность со стороны священника, помѣщикъ немедленно пишетъ на него доносы и къ архіерею, и къ губернатору, и даже къ самому министру внутреннихъ дѣлъ. „Попъ-де неправильно службы совершаетъ, обижаетъ его, помѣщина, вознуетъ его крестьянъ и пр. и пр.“²⁾. А мною еще расправится и самосудомъ: испортитъ церковную землю, а допа велитъ выдрать плетями. Проницательный архипастырь все это зналъ, типъ западнаго задорнаго кутины и развратника-помѣщика былъ знакомъ ему еще съ дѣтства, и ничто такъ не претило нравственному чувству владыки, какъ эти явобы обижаемые духовенствомъ бары. И горе же тому доносчику, если жалоба его по разслѣдованіи дѣла оказывалась сущей клеветою. Не отвяжется владыка отъ такого помѣщика, самъ возбудитъ законное преслѣдованіе противъ него и самое меньшее одѣлаетъ, какъ если подставить его подъ шефъ-жандармскую руку. Взаимный антагонизмъ между помѣщиками и духовенствомъ усиливался еще нерѣдко и отъ того, что администрація западнаго края почти исключительно держала руку первыхъ. Разные исправники, становые пристава, будучи по большей части ринско-католическаго исповѣданія, всегда были противъ духовенства. Даже губернаторы, простые и генералы, посылавшіеся изъ Петербурга для вѣщаго успокоенія мятежнаго края и соблюденія

²⁾ Какіе иногда приходили доносы на духовенство, стыдно даже упомянуть и въ подстрочномъ примѣчаніи; не только невѣроятность, но даже и нелѣпность възна воочію. См. напр. въ III т., стр. 1227.

въ немъ интересовъ Россіи (за исключеніемъ развѣ Муравьева) (т. I, стр. 262—263), очень мало соответствовали своему назначенію. Они по большей части заражались мѣстнымъ духомъ и естественно стояли также за помѣщика. Бывало, какъ только затѣются какія-либо пререканія между священникомъ и помѣщикомъ, и пріятель послѣдняго — уздавый исправникъ — донесетъ имъ, они не разобравъ ничуть дѣла, безсовѣстно строчатъ отношеніе къ владыкѣ, прося его отрѣшить попа. Но Свѣшко не больно боялся ихъ, не даромъ онъ говоритъ, что ни съ однимъ генераль-губернаторомъ онъ не сходилъ близко (*ibid.*). Обыкновенно онъ умѣлъ давать хорошій отпоръ несправедливымъ требованіямъ ихъ высокопревосходительствъ. Любопытно взглянуть на такія отписки владыки. Вотъ виленскій генераль-губернаторъ Бибииковъ прислалъ *секретное* отношеніе къ митрополиту, что священникъ поржецкой церкви Якутовичъ волнуетъ крестьянъ помѣщика Стравинскаго. Къ сему губернаторъ присоединилъ *весьма секретный*, присланный ему отъ слонимскаго земскаго исправника рапортъ изъ котораго видно, что священникъ Якутовичъ волнуетъ крестьянъ помѣщика Стравинскаго: проповѣдуетъ имъ объ измѣненіи повинностей и обѣщаетъ свое покровительство, наконецъ присоединилъ и донесеніе къ нему, губернатору — начальника гродненской губерніи (то же обвиняющаго священника). Посмотримъ, что отвѣтилъ его высокопревосходительству владыка. Священнику Якутовичу, какъ равно и другимъ, пишетъ владыка, въ свое время были даны „напоминанія и приказанія“, чтобы въ чужія дѣла они не вмѣшивались. Но не довольствуясь этимъ и вызвалъ Якутовича къ себѣ. Онъ говоритъ, что доносъ на него помѣщика — выдумка, клевета; кромѣ того *невозможно* (доносъ), такъ какъ онъ Якутовичъ вовсе и понятія не имѣетъ о новыхъ инвентаряхъ, о которыхъ будто бы толковалъ крестьянамъ Стравинскаго. Якутовичъ ссылается на свое сорокалѣтнее служеніе и на то, что ни одинъ помѣщикъ въ предѣлахъ его многолюднаго прихода не жаловался на него, кромѣ Стравинскаго, крестьяне котораго составляютъ только небольшую частицу того прихода (*sic*). Священникъ Якутовичъ этотъ секретный доносъ приписываетъ неудовольствію Стравинскаго за нѣкоторыя требованія его, Якутовича, относящіяся къ священническимъ его обязанно-

стямъ, между прочимъ: за понужденіе къ исполненію священныя обязанности жены Стравинскаго, православной, не бывшей нѣсколько лѣтъ у исповѣди и посѣщающей латинскіе костелы вмѣсто православной церкви; за требованіе, чтобы крестьяне Стравинскаго увольняемы были по закону на три дня для говѣнія и чтобы они отпускались въ церковь по праздникамъ для обученія необходимымъ молитвамъ; за обличеніе, что крестьяне Стравинскаго обременяются работами въ воскресные и праздничные дни. Мѣстный благочинный съ своей стороны доносъ исправника называетъ необдуманнымъ и несправедливымъ. Онъ утверждаетъ, что помѣщики вообще по недоброжелательству къ православному духовенству при всякомъ возможномъ случаѣ стараются вредить оному, а земскій исправникъ, будучи римско-католическаго исповѣданія, какъ и всѣ становые пристава по слонимскому уѣзду, старается войти во всѣ виды помѣщиковъ своихъ единовѣрцевъ. Сверхъ того розысканіе по этому дѣлу учредилось безъ *духовнаго депутата* и даже безъ полицейскаго чиновника, судьей Завишею. Этотъ слѣдователь, Стравинскій, предводитель дворянства и исправникъ—всѣ римско-католическаго исповѣданія. Еслибы, продолжаетъ митрополитъ, въ подобныхъ случаяхъ удалить отъ прихода священника, о чемъ и просить означенныя лица, то не обвинясь могу сказать, что въ короткое время не осталось бы на мѣстѣ ни *одного усерднаго* къ православной церкви священника. По производству этого дѣла нарушенъ *коренной законъ*. Розысканіе было произведено безъ вѣдома *духовнаго начальства*, безъ духовнаго депутата, по распоряженію уѣзднаго предводителя дворянства. Остается теперь только православнымъ благочиннымъ *назначать и производить слѣдствія о неблаговидныхъ* воступкахъ помѣщиковъ относительно православныхъ пастырей и ихъ паствъ (sic). Далѣе, уѣздный исправникъ—доносчикъ, самъ относился къ благочинному, чтобы онъ самъ и другіе православные священники извѣщали его, у какихъ помѣщиковъ крестьяне терпятъ голодъ (для законнаго понужденія ихъ къ прокормленію сихъ крестьянъ). Слѣдовательно, это составляетъ не только несообразность съ прежнимъ его доносомъ, но и неблагонамѣренный *умыселъ* уклониться со всѣмъ полицейскимъ причтомъ отъ исполненія этой тягостной мѣры и сложить все ненавистное въ оной на православное духовенство (sic). Наво-

нецъ, нѣтъ ничего обиднаго, даже еслибы священники и толковали инвентари крестьянамъ. Прегне инвентари объявлялись крестьянамъ ихъ священниками. Естественно, что и нынѣ крестьяне обращаются и будутъ обращаться къ священникамъ за объясненіями и совѣтами, и я полагаю бы *поддерживать еще болѣе* это довѣріе народа къ своимъ пастырямъ. Еще у всѣхъ въ свѣжей памяти масса конфискованныхъ имѣній послѣ польскаго мятежа, а это самый вѣрный указатель для простаго народа, что многіе помѣщики вели его не туда, куда указываетъ долгъ къ отечеству и церкви православной. Такимъ образомъ священникъ Якутовичъ безвинно пострадалъ (нравственно) отъ тайнаго доноса. Онъ получилъ замѣчанія и выговоры, обезпосоевъ сущностию доноса и сверхъ всего потерпѣлъ значительный для сельскаго священника убытокъ отъ дальней поѣздки въ городъ Вильно.

Въ виду всего изложеннаго покорнѣйше прошу ваше высокопревосходительство: а) *опушить* г. начальнику гродненской губерніи, чтобы въ дѣлахъ, касающихся православнаго духовенства, не были бы назначаемы слѣдствія безъ вѣдома духовнаго начальства, тѣмъ болѣе, что это въ гродненской губерніи бывало и раньше, хотя и по тѣмъ случаямъ были ему напоминанія; б) *слонимскому* предводителю дворянства и земскому исправнику—дать въ *особенности* замѣчаніе за неправильныя ихъ дѣйствія по настоящему дѣлу; в) *вновь подтвердить*, чтобы православныхъ крестьянъ въ воскресные и праздничные дни помѣщики не принуждали бы къ работѣ и чтобы давали имъ три дня на говѣніе. Подобныя свѣдѣнія о злоупотребленіяхъ помѣщиковъ я получалъ и помимо этого неоднократно (т. III, стр. 1135—1138). Вотъ какое отношеніе получилъ генераль-губернаторъ Бибииковъ со всѣмъ своимъ причтомъ! Вѣроятно не особенно пріятно было читать ему эту далеко не лестную бумагу. Всѣ хитросплетанія помѣщика, исправника, судьи-слѣдователя, уѣзднаго предводителя дворянства, г. начальника гродненской губерніи и наконецъ самаго генераль-губернатора владыка Съмашко расшибъ однимъ взмахомъ пера! Мало того г. уѣзднаго исправника онъ существенно потревожилъ и еще, и даже жену помѣщика Стравинскаго не оставилъ въ покоѣ! (т. III, стр. 1139—40). Видя, что Съмашко такъ заступается за духовенство, совсѣмъ нельзя сва-

зять того, чтобъ владыка былъ потатчиномъ ему. Напротивъ, когда нужно, онъ былъ строгъ для него и чрезвычайно требователенъ, за маловажные проступки подвергалъ взысканію. Какъ самъ былъ точенъ и исправенъ во всемъ, такъ и въ другихъ любилъ видѣть тоже самое. Его крестовой церкви іеродіаконъ Евгенийъ немного опоздалъ однажды къ службѣ; владыка наказалъ его: велѣлъ вычестъ у него 2 рубля изъ жалованья, купить на нихъ двѣ восковыя свѣчи, зажигать ихъ предъ мѣстными иконами во время богослуженія съ тѣмъ, чтобъ іеродіаконъ Евгенийъ до окончательнаго сожженія сихъ свѣчей клалъ предъ образомъ Спасителя по пяти поклоновъ всякую вечерню, во время чтенія молитвы: Нынѣ отпускаеши раба твоего Владыко... (ib. стр. 941—48).

Несомнѣнно, что рублевая свѣча сгорѣла не скоро, а слѣдовательно и іеродіаконъ Евгенийъ освободился отъ своей епитиміи тоже не скоро. Соборный ключарь г. Вильно, экономъ духовной семинаріи и казначей Святотроицкаго монастыря не позаботились однажды своевременно убрать мусоръ, лежавшій на провѣдѣ въ семинарію. Митрополитъ же вѣдалъ служить въ семинарію, замѣтилъ это и означенныхъ лицъ распорядился оштрафовать каждаго на 5 рублей. Штрафныя же деньги приказалъ внести въ попечительство для бѣдныхъ духовнаго званія (т. III, стр. 1024). За незначительные поступки митрополитъ какъ-то любилъ штрафовать духовенство деньгами въ пользу духовнаго попечительства (т. III, 1021—22). Даже воспитанниковъ семинаріи онъ подвергалъ подобнымъ штрафамъ. Тѣ, которые запаздывали изъ нихъ послѣ ваннулъ, должны были вносить въ духовное попечительство за каждый оизданный день по 25 к. И обыкновенно всѣ провинившіеся должны были молчаливо нести заслуженное наказаніе. Ни лесть, ни просяки ничто не спасало ихъ отъ освобожденія. Владыка чуждъ былъ барской замашки дѣлать милости колѣнопреклоненнымъ по одному владычному усмотрѣнію. Мѣриломъ всѣхъ милостей были у него— правда, заслуга, несчастіе или существенная потребность. Само собою разумѣется, что находились и недовольные его распоряженіями, но такихъ лицъ въ литовской епархіи, не смотря на ея особенное положеніе, было гораздо меньше, чѣмъ въ другихъ (т. I, стр. 92). Возстанія же и разные роцеты, если они случа-

лись, владыка как-то умѣлъ пресѣкать въ самомъ корнѣ и притомъ такъ, что воочію показывалъ недовольнымъ всю непреходимую глупость ихъ умысла. „Однажды въ Кленцѣ, рассказываетъ владыка, собралось по назначенію моему болѣе сорока священниковъ. Входя въ церковь, я замѣтилъ что-то преднамѣренное. Подходить ко мнѣ принявшій на себя роль исповѣдника, здоровенный, краснощекий священникъ и съ лицемѣрнымъ смиреніемъ начинать: можетъ-быть уже близка моя смерть... Что?... прервалъ я его, развѣ отъ апоплексическаго удара... Тутъ разразился неудержимый хохотъ духовенства, возбужденный вѣроятно известнымъ характеромъ исповѣдника... Дайте Евангеліе... продолжалъ я... какъ-то читаетъ этотъ опасно больной?... Оказалось неумѣніе, которое раздѣляли и многіе другіе, такъ что кончилось однимъ стыдомъ затѣйниковъ—и заготовленной просьбы даже не осмѣлились показать изъ кармана“ (89—90, т. I). Эта настойчивость, эта твердость характера, происходившая конечно отъ здраваго обсужденія всѣхъ обстоятельствъ и рго и сонга—сообщали владыкѣ необыкновенное хладнокровіе, которому позавидовалъ бы любой закаленный въ битвахъ воинъ. Жизнь въ западномъ краѣ, въ то самое время, когда бунтовала задорная Польша, когда лилась непрерывно кровь съ обѣихъ воюющихъ сторонъ, когда подавленный врагъ Россіи не задумывался ни предъ какими мѣрами, чтобы хотя какъ-нибудь обезсилить противника, причинить ему вредъ—поневожѣ заставляла дрожать каждаго русскаго чиновника, ежечасно ждать воровскаго нападенія врага. Но не таковъ былъ владыка Свямшко. Преданный всецѣло своему служенію, глубоко убѣжденный, что это служеніе правое, святое и Божіе—онъ одинъ только не имѣлъ трусости, онъ спокойно смотрѣлъ на всѣ волненія и на всѣ намеки о возможной опасности его жизни отвѣчалъ: „Боже мой, говорилъ я не разъ, неужели вы не понимаете, что запечатлѣть кровію доброе, святое дѣло было бы для меня самымъ большимъ счастіемъ“ (т. I, стр. 94). Но нельзя думать того, что врагъ не имѣлъ видовъ на почтеннаго архипастыря, который нанесъ ему самый существенный ущербъ, полтора милліона людей вырвавъ изъ рукъ его, людей, которые и по вѣрѣ и по убѣжденіямъ были уже накануне слитія съ Польшей. Да, врагъ дѣйствительно давно уже стерегъ владыку, искалъ удобнаго случая порѣшить

съ нимъ, и если былъ удерживаемъ отъ своего злокозненнаго намѣренія, то по-истинѣ уже Всемогущею рукою. Самъ же владыка какъ-то не вѣрилъ въ подобныя дѣйствія врага и даже очень не любилъ, когда сообщали ему, что тутъ-то де его подстерегаютъ (см. II т., стр. 319—323). Вездѣ развѣзаясь одинъ, являлся всюду безъ всякихъ предосторожностей и даже въ самыя опасныя минуты былъ спокоенъ, какъ нельзя болѣе. „При извѣстныхъ политическихъ обстоятельствахъ, рассказываетъ самъ митрополитъ, были предостереженія, что русскихъ въ Вильнѣ перерѣжутъ во время праздничнаго богослуженія—я не подумалъ отмѣнить оное. При освященіи мироу въ Вильнѣ кафедральнаго собора былъ домось, будто подъ него подложены пороухъ; нельзя было увѣриться въ противномъ за накопленіемъ въ подвалахъ огромнаго количества мусора; на жандармскомъ генералѣ и нѣкоторыхъ другихъ, знавшихъ о доносѣ, при входѣ въ церковь, лица было не видно, я же былъ совершенно *аладикровенъ* и совершилъ богослуженіе какъ бы ни о чемъ не зная (т. I, 93—94). Такая увѣренность въ безопасности, такая рѣшимость на все поистинѣ могли быть только у честнаго и справедливаго человѣка, который не зная за собою никакихъ обвиненій.

Взглянемъ теперь для полноты характеристики на частный образъ жизни владыки, каковъ онъ былъ дома. Въ бытность свою въ Петербургѣ, когда владыка былъ еще членомъ коллегіи, несмотря на многія удовольствія столицы, на ея блестящее общество, онъ велъ довольно своеобразную жизнь. На первыхъ порахъ своего пребыванія въ Петербургѣ Стяшко почти все свободное отъ должностныхъ занятій время посвящалъ на изученіе красиваго города. Часовъ десять въ день онъ прохаживалъ по городу и его окрестностямъ, наблюдая за шумною столичною жизнью. Любимымъ занятіемъ его во время прогулокъ было—смотреть на производившіяся постройки. Онъ часто по нѣсколькимъ часамъ простаивалъ на одномъ мѣстѣ, всматриваясь во все и свои недоумія объясняя вопросами мастеровымъ и архитекторамъ. Благодаря этимъ наблюденіямъ въ послѣдствіи владыка приобрѣлъ такую опытность въ строительномъ дѣлѣ, что свободно чертилъ планы для своихъ епархіальныхъ зданій и руководилъ постройками не хуже любого архитектора.

Однѣ изъ товарищей по коллегіи задумалъ однажды ввести Съмашку въ общество, но первый дебютъ выпелъ такъ неудаченъ, что отбилъ всякую у него охоту бывать въ обществахъ. Товарищъ привелъ Съмашку на вечеръ къ одному римскому прелату. Здѣсь было два-три человека свѣтскихъ, очень не разборчивыхъ; поднялся разговоръ, которому подобнаго, говорить Съмашко, я въ жизни еще не слышалъ, я краснѣлъ, какъ невинная дѣвушка; я не понималъ, чтобы подобныя разговоры могли происходить въ обществѣ духовныхъ;... все это мнѣ показалось омерзительно. И вотъ будущій дѣятель православія съ жаждою накинулся на книги—любимое занятіе своего дѣтства. Въ первый же годъ онъ прочиталъ изъ библиотеки Глазунова болѣе четырехсотъ книгъ. Въ отрасли человѣческихъ знаній были предметомъ быстраго, усерднаго и добросовѣстнаго изученія его. Въ особенности онъ принялся за русскія книги, недоступныя для него прежде, перечиталъ ихъ столько, сколько могъ, и среднимъ чревъ это еще болѣе съ Россією и православною церковію. Благодаря этому чтенію онъ приобрѣлъ и хорошій навыкъ въ русскомъ языкѣ. Въ ненастную погоду, когда нельзя было совершать обычныхъ прогулки по городу, Съмашко любилъ ходить къ одному почтенному, пожилому протоіерею. Здѣсь друзья пили чай, вели оживленную бесѣду; а протоіерей умѣлъ хорошо разказывать: онъ знакомилъ своего гостя съ различными сторонами общественной жизни, столь мало Съмашкѣ извѣстной. Тутъ же играли они въ совершенно безвинную игру въ карты, „ромель-пикетъ“, конечно не на деньги. Гость обыкновенно всегда обыгрывалъ хозяина. Это была особенная способность у Съмашки: нерѣдко только покажутъ ему какую-нибудь игру, и онъ тутъ же обыгрывалъ своихъ учителей. Посѣщалъ иногда и театры и „до сихъ поръ, говорить онъ, не жалю объ этомъ.“ Театральныя представленія по его мнѣнію восполнили его неопытность въ житейскихъ дѣлахъ, дали ту зоркость и проницательность въ дальнѣйшей общественной жизни, которыми онъ всегда довольно отличался.

Что касается матеріальной жизни, то она совсѣмъ не интересовала Съмашку: въ бытность свою въ школѣ онъ не любилъ тратить деньги на пустому, никогда не заботился о лакомствахъ и истрачивалъ даваемые родителями деньги единственно только

на приобрѣтеніе книгъ. Получая въ Петербургѣ 1.200 руб. ассигнаціями, онъ вовсе не думалъ, что это жалованье ничтожно, умѣлъ прожить на него съ довольствомъ, даже посылалъ иногда родителямъ подарочки. Слѣдовало бы ожидать, когда Стъмашко сдѣлался Литовскимъ архіереємъ—что для него должна была бы возникнуть здѣсь и другая частная жизнь. По своему положенію онъ долженъ былъ имѣть нерѣдкія сношенія съ различными членами виленскаго общества, сдружаться съ ними и пр. и пр. Но въ удивленію мы этого не видимъ. Владыка не любилъ Вильно, тяготился даже своимъ пребываніемъ въ немъ, потому что общество этого города состояло главнымъ образомъ изъ поляковъ и латинъ. Понятно, что ничего не могло быть общаго у владыки съ ними кромѣ какихъ-либо официальныхъ отношеній по службѣ. Прогуливаться по городу, какъ это бывало въ Петербургѣ, теперь онъ уже не могъ—не дозволяли самъ и приличіе, ходить въ гости—точно также было бы неловко,—общественные языки могли пустить разныя предположенія, сплетни и пр. и пр. И владыка повелъ еще болѣе уединенную жизнь... Но постоянное однообразіе, чтеніе, занятіе сложными дѣлами по епархіи—все это очень прискучивало и надѣдало ему; онъ далеко не былъ аскетомъ: живой и дѣятельный умъ его искалъ всюду разнообразія, и вотъ радъ-радъ бывалъ владыка, когда наступало лѣто, когда можно было ему выѣхать въ своей загородный домъ, въ Триниполь. Это былъ прежде латинскій тринитаріатскій монастырекъ, закрытый по всей вѣроятности за ненадобностію въ началѣ тридцатыхъ годовъ текущаго столѣтія и отданный правительствомъ виленскому архіерею. Мѣстность, гдѣ находилась эта дача, была прелестна. Предъ лицемъ Триниполя протекала широкая рѣка Виля, сзади же его окружали высокія горы, покрытыя густымъ лѣсомъ. Всю эту дачу частію передѣлалъ, а частію устроилъ вновь владыка самъ. Прежде всего онъ отдѣлалъ здѣсь церковь съ прекраснымъ иконостасомъ, передѣлалъ двухэтажный монастырь, сдѣлалъ въ немъ прекрасное помѣщеніе для архіерея со всею нужною свитою, построилъ всѣ необходимыя службы, возвелъ два огромныхъ каменныхъ моста на глубокомъ потокѣ Кедронѣ, прорѣзавшемъ Тринипольскія горы, выложилъ изъ булыжника гигантскую стѣну (болѣе 60 саж.) для поддержанія террасы предъ церковію и до-

момъ, и сверхъ всего разбилъ огромный паркъ и садъ. Навсѣ эти постройки даже опытный инженеръ израсходовалъ бы не менѣе 50 тысячъ руб., но владыка довольствовался только 24ми тысячами, потому что всѣ эти работы были плодомъ его личнаго трудолюбія и распорядительности. Обыкновенно онъ самъ выходилъ на работу вмѣстѣ съ рабочими и гости нерѣдко заставляли его замыленнымъ среди развалинъ или въ какой-либо ямѣ. Но особеннымъ трудомъ и попеченіемъ митрополита пользовался его паркъ, раскинутый почти на двѣнадцати десятинахъ. Здѣсь хозяйскій глазъ и хозяйскія руки работали неустанно. Владыка преобразовалъ почву для него: каждый день заставлялъ на всѣхъ своихъ лошадяхъ, если они не работали еще гдѣ, возить хорошую землю, и это дѣлалъ въ продолженіе нѣсколькихъ дѣтъ, самъ садилъ, очищалъ и подрѣзывалъ деревья, ухаживалъ за ними, какъ опытный садовникъ, и съ теченіемъ времени это дѣтище его такъ разрослось и украсилось, что во всемъ округѣ не находилось мѣста живописнѣе митрополичьей дачи. Виленцы, прежде подтрунивавшіе надъ работами владыки, удивлялись и спрашивали его: какъ это у васъ все принимается и растетъ? Онъ обыкновенно отвѣчалъ на это добродушно: „у васъ бы не росло, а православный Богъ помогаетъ“.

Наслаждаясь самъ прелестями Тринопольской дачи, митрополитъ очень любилъ и другимъ доставить тоже удовольствіе. Нерѣдко позоветъ бывало воспитанниковъ духовныхъ училищъ и семинаріи, угоститъ ихъ чаемъ, побесѣдуетъ, заставитъ почитать и предоставитъ полную волю въ большомъ паркѣ, а самъ съ любовію смотритъ на ихъ безвинное веселье. Самое же отрадное развлеченіе для владыки было, когда придетъ его сестра, жена кафедральнаго виленскаго протоіерея, съ маленькими дѣтьми. Тогда владыка ни на минуту не покидалъ своихъ маленькихъ племянниковъ и племянницъ. Вмѣстѣ съ ними пилъ чай, обѣдалъ, ужиналъ, вмѣстѣ съ ними совершалъ прогулки: любилъ ходить, взявъ на руки котораго-нибудь изъ дѣтей, и чѣмъ меньше онъ — тѣмъ лучше, любилъ смотреть, какъ они рѣзвятся, любилъ помогать имъ собирать грибы и плоды въ просторномъ саду, любилъ послушать, какъ они читаютъ. И нерѣдко маленькіе гости увлекутъ бывало своего хозяина въ самую отдаленную и глухую часть парка, разведутъ костеръ и начнутъ готовить

дядѣ любимыя его малороссійскія два—три блюда. Владыка съ удовольствіемъ смотрѣлъ на маленькыя хлопотуновъ, ихъ бѣготню, прыганья и пр., называлъ „танцами“, а самую затѣю „трипольскимъ багомъ“.

Вотъ какъ незатѣйливы были вкусы Сѣмашки. Если сравнить бы этотъ его образъ жизни съ тѣмъ, какой проводило современное ему высшее римское духовенство, аббаты, прелаты и пр., то несомнѣнно нашъ архипастырь въ этомъ отношеніи далеко-далеко отодвинулся бы на задній планъ.

Тамъ роскошь, тамъ всё удовольствія жизни и изысканный столъ, и отборное вино св. Бенедиктинцевъ, и блистающая одежда, и первые кони и экипажи, и салонная литература, пріятно щекочащая нервы послѣ тучнаго обѣда—словомъ та же жизнь, что и предковъ ихъ—Римлянъ временъ имперіи, здѣсь всюду бѣдность и нужда, бѣдность, недозволявшая даже обставиться прилично сану... А развѣ Сѣмашко не могъ бы наслаждаться тою жизнію? Могъ и даже еще лучше. Онъ стоялъ уже на прямой дорогѣ попасть въ римскіе кардиналы и т. д. Но не сдѣлалъ этого, потому что былъ въ высшей степени честенъ и справедливъ; потому что видѣлъ предъ собою двѣ церкви—одну раздраемую человѣческими злоупотребленіемъ и насиліемъ, церковь Римскую, другую—напротивъ, блистающую какъ солнце, строго держащуюся апостольскаго установленія и преданія, церковь православную, Греко-Россійскую. Какъ человекъ чистый онъ поэтому и долженъ былъ применить къ церкви чистой. Но истинные служители сей послѣдней не корытолюбивы, не искатели сокровищъ и удовольствій сей жизни. Цѣль ихъ жизни,—усердное служеніе Богу и ближнему своему. Что же касается себя—они объ этомъ никогда не заботятся, такъ какъ ихъ всегда окружаетъ ореолъ христіанскаго смиренія. Таковъ былъ и владыка Сѣмашко: никогда онъ не искалъ почестей, никогда не просилъ себя награды, даже для бѣдной, нуждающейся церкви своей боялся выпрашивать ³⁾, тѣмъ, что имѣлъ, дѣлился со всѣ-

³⁾ Для подтвержденія этого любопытно взглянуть на слѣдующее его письмо къ ректору московской духовной семинаріи архимандриту Леониду.

«Въ Вильнѣ, пишетъ митрополитъ, есть церковь среди зданій духовныхъ учебныхъ заведеній. Превнѣ владѣльцы ея (католики) обобрали ее такъ, что оставили одну стѣну и крышу... Мнѣ желательно преобразовать эту церковь въ пра-

ми ⁴⁾. И этотъ ли человекъ, какъ упрекають его враги, имѣлъ корыстолюбивые замыслы — воссоединеніемъ Уніатовъ подслужиться Русскому правительству? Поистиннѣ *mens sana in corpore sano* измышленіе латинскаго слабоумія!

II.

«Во градъ Самарянскій не видите, но идите къ овцамъ погибшимъ дому Израилева».

Само собою разумѣется, что только такой безкорыстный и въ высшей степени прямодушный человекъ, какимъ былъ,

вославленный храмъ. Между тѣмъ требуются важныя издержки, которыхъ у насъ нѣтъ... Вотъ и внушилъ мнѣ Господь обратиться въ семь дѣлъ къ православной Москвѣ... Если вамъ *не будетъ тѣсно, не будетъ неприятно*, то *спросите*, о ректоръ, у святаго владыки вашего (м. Филарета) дозволеніе и благословеніе и затѣмъ представьте означенную потребность благоусмотрѣнію тѣхъ изъ благочестивыхъ московскихъ гражданъ, которые и могутъ и желаютъ жертвовать на доброе дѣло частицею «(т. II стр. 555—556).» Вотъ какъ смиренно просить оъ пожертвованія на самую необходимую нужду. Любопытно видѣть здѣсь между прочимъ и то, что Сѣмашко по своему смиренію не обращается прямо къ митрополиту Филарету, хотя былъ очень близокъ съ нимъ и находился почти въ *постоянной перепискѣ*.

⁴⁾ *Пожертвованія Сѣмашки*. Въ 1854 г., по случаю войны, пожертвовалъ $\frac{1}{2}$ своего жалованья т. е. 2.000 руб.: такъ дѣлалъ онъ во все время войны. Въ 1850 г. по случаю исполнившагося 25тилѣтняго царствованія императора Николая пожертвовалъ виленскому человѣколюбивому обществу 1.000 р. сереб. Въ 1852 г. по случаю возведенія его въ митрополиты раздалъ виленскимъ бѣднымъ 425 руб. Въ 1849 г. завѣщалъ виленскому Святодухову монастырю 3.000 руб. сереб., съ тѣмъ, чтобы означенный монастырь поминалъ бы вѣчно всѣхъ подвизавшихся въ благомъ дѣлѣ воссоединенія уніатовъ съ православною церковью. Въ 1854 г. по случаю 25 л. служенія Сѣмашки въ санѣ архіерейскомъ пожертвовано 500 р. с. для раздачи бѣднымъ безъ различія исповѣданій. Въ 1851 г. пожертвовано въ Виленскую духовную семинарію 1.130 томовъ книгъ. По случаю восшествія на престолъ Императора Александра II пожертвовано виленскому гарнизонному караулу 300 р. с. 9 июля 1849 г. пожертвовано владыкою проходившему чрезъ г. Вильно полку солдатъ 60 пуд. говядины и 60 гарнцевъ воды. Преображенскому полку въ томъ же году 150 р. Въ томъ же году гвардейскому полку 150 руб. Въ томъ же году казацкому полку 100 р. Въ томъ же году гренадерскому цесаревича полку 60 пуд. говядины и 60 гарнцевъ воды. Войскамъ гренадерскаго корпуса въ томъ же году въ свѣтлый день на красныя яйца 150 руб. сереб. Вотъ болѣе крупныя пожертвованія, но имѣется масса и мелкихъ — натурою.

какъ мы видѣли выше, Іосифъ Сѣмашко, могъ поднять на себя апостольскій подвигъ,—возвратить православнои церкви заблудшихъ ея овецъ. Означенная задача, говоримъ не обижаясь, *оставляла цѣль всей жизни литовскаго іерарха*: она была постоянно и необходимою пищею для его живаго и дѣятельнаго духа, проникала всѣ его мысли, всѣ чувствованія. Гдѣ бы Сѣмашко не былъ—на службѣ ли, дома-ли, уніатское дѣло всегда предносило предъ умственнымъ его взоромъ. И неудивительно. Воспитанный съ раннихъ лѣтъ въ духѣ и убѣжденіяхъ православной церкви, которая съ теченіемъ времени была провѣрена и обдуманна имъ всесторонне, Сѣмашко естественно долженъ былъ придти къ выводу о православіи одной только восточной церкви и наоборотъ убѣдиться въ ложномъ направленіи другихъ церквей, а тѣмъ болѣе своей родной—уніатской. Этой-то церкви Іосифъ и посвятилъ всю свои жизнь, буквально вывелъ ее изъ мрака къ свѣту. Чтобы лучше видѣть и оцѣнить дѣятельность литовскаго іерарха по воссоединенію уніатовъ, намъ необходимо представить, хотя вкратцѣ, положеніе уніатской церкви до появленія въ ней Сѣмашки. Для этого намъ нѣтъ нужды обращаться къ какимъ либо другимъ источникамъ помимо собственноручныхъ записокъ М. Сѣмашки. Два съ половиною тома актовъ по уніатскому дѣлу представляютъ огромный и, что важно для историка, — неповрежденный матеріалъ.

Въ 1596 году многочисленный русскій народъ, населявшій западный край Россіи, называвшійся Литвою, тѣченіемъ и усердіемъ римскаго папы былъ отторгнутъ отъ восточной православной церкви и присоединенъ къ латинской. Случилось это такъ. Еще во время своей политической самостоятельности Литва или лучше — сказать ея великіе князья, постоянно враждовали съ Москвою изъ-за церковнаго подчиненія ей. Они боялись, и не безъ основанія, что подчиненіе церковное приведетъ за собой и политическое. Въ виду этого литовскіе князья усиленно въ продолженіи немалаго времени добивались церковной самостоятельности для своего края. Препятствія, встрѣчавшіяся имъ изъ Москвы, а по ея наущенію и изъ Константинополя въ концѣ концовъ побудили означенныхъ князей самовольно объявить свою церковь независимою отъ московскаго митрополита. Это явленіе не имѣло нѣждетя вреднаго вліянія для литовской церкви:

вѣры, бородаженіе и всѣ обряды остались нехристіанскими. Но оно оказалось такимъ, когда Литва соединилась съ католическою Польшею. Не такъ легко было бы присоединить новому правительству православную церковь литовскаго края къ католической, ежели бы она была еще подчинена московскому митрополиту. Православная Москва не допустила бы этого; она хорошо знала воѣ папскія козни и на всѣ заискиванья даже такихъ католическихъ свѣтилъ, какъ напр., Антонія Поссевица, отвѣчала обыкновенно злою ироніею. Но польское правительство, видя съ одной стороны православную церковь своего края автономной, за которую едвали кто заступится изъ православнаго міра, а съ другой заботясь о государственныхъ своихъ интересахъ, и придумало по инициативѣ папы унию. Вѣрные слуги этого послѣдняго—иезуиты дѣятельно и осторожно подводили православный народъ въ подданству римскаго престола. И устно и письменно они неустанно жужжали въ уши православныхъ, что въ Русской церкви большіе беспорядки; *железные* священники пекутся только о мірскомъ, не учатъ народа, сами большіе невѣжи, унижены и безгласны, такъ какъ міряне у нихъ всѣмъ правятъ. Греки, обращая русскихъ въ христіанство, нарочно оставили имъ Славянскій языкъ, чтобы держать ихъ во мракѣ невѣжества; ключъ къ познанію наукъ и христіанской вѣры скрывается только въ классическихъ языкахъ латинскомъ и греческомъ и пр. Правительство же съ своей стороны обѣщало духовенству хорошія льготы: такую же жизнь, какую проводило и католическое духовенство. Что же касается самаго исповѣданія, то его обѣщали оставить нетронутымъ, только бы признавали воссоединенныя главенство папы. Прельщенные этими льготами православные іерархи литовскаго края легко поддались на сдѣлку, и вотъ цѣлый народъ оказался въ подданствѣ у папы. Само собою разумѣется, что папы очень далеки были отъ той мысли, чтобы оставить воссоединенныхъ въ томъ положеніи, какое обѣщали имъ при заключеніи униі. Прежде всего земные намістники Христа поставили себѣ задачей преобразовать униатское духовенство. Они начали съ монашества. Открыли свободный ходъ особамъ римско-католическаго исповѣданія въ униатскіе монастыри, а чрезъ это очевидно и ко всѣмъ высшимъ должностямъ униатской церкви. Тогда богатые фундуши униат-

скихъ монастырей, епископій и архіепископій привлекли немедленно достаточное количество знаменитѣйшихъ особъ римско-католическихъ фамилій.

Добрые уніатскіе монахи можетъ быть сначала и радонались, видя какую честь оказываютъ имъ латине, — сколько душъ ради спасенія сразу отторгнуто отъ свѣта; но вскорѣ очевидно разочаровались: пришельцы исходатайствовали у правительства привилегію, чтобы на архимандріи и епископіи никто кромѣ дворянъ не могъ быть допускаемъ. Въ силу этого католики, если не вытѣснили совсѣмъ прежнихъ хозяевъ съ занимаемыхъ ими мѣстъ, то по крайней мѣрѣ поставили ихъ въ полную отъ себя зависимость. Прибравъ къ своимъ рукамъ первѣйшія мѣста и фондуши уніатской церкви, католики пошли дальше: они совершенно измѣнили уніатское монашество. Прежде монастыри были подчинены епископамъ, какъ и вообще во всей православной церкви; католики порвали эту зависимость и учредили общество базиліановъ, совершенно автономное, управлявшееся самостоятельными генералами или просто архимандритами⁴⁾. Подъ властію этихъ начальниковъ уніатское монашество совершенно измѣнилось; древній греческій обрядъ совсѣмъ замѣнился латинскимъ и остался только одинъ славянскій языкъ. Такимъ образомъ монастыри, прежніе защитники православія въ Литвѣ, явились рассадниками католичества на подобіе другихъ римскихъ монашескихъ орденовъ.

Преобразовавъ уніатское монашество, римскій дворъ полагалъ этого совершенно достаточнымъ для совращенія уніатовъ въ свой обрядъ. Бѣлое духовенство онъ думалъ принудить силою власти: отнялъ у него богатые фондуши, учредивши изъ оныхъ монастыри, и поставилъ монаховъ епархіальными начальниками. Но бѣлое духовенство возрыдало подъ властію черныхъ своихъ братьевъ и сдѣлалось заклятымъ врагомъ ихъ. Нужно было олатинить и этихъ.

Давно уже существовали въ Римѣ, Вильнѣ, Бронсбергѣ и Лембергѣ для дѣтей русскаго духовенства училища, учрежденныя признательными папами. Эти заведенія сначала были въ рукахъ

⁴⁾ Правда, сначала базиліанскіе начальники еще повиновались митрополитамъ, но, впоследствии совсѣмъ вышли изъ-подъ ихъ подчиненія.

іезуитовъ, а потомъ перешли въ вѣдніе папскихъ нунціевъ. Но образованіемъ пользовались здѣсь только лица, поступавшія послѣ въ монашеское званіе. Теперь опредѣлено было точно: посылать дѣтей униатскаго блага духовенства въ латинскія училища, и чтобы они послѣ не поступали въ монахи, брали съ нихъ вѣдъту. Благодаря этой мѣрѣ среди блага униатскаго духовенства явились образованные священники съ большими симпатіями къ римской церкви. Эти пастыри усердно старались измѣнить греко-униатскій обрядъ, даже обрили себѣ борода и покидали прежнія расы! Въ награду за это папы жаловали ихъ крестами, специально учрежденными для ревностныхъ въ униі бѣлыхъ священниковъ. Такъ обстояло дѣло по совращенію униатовъ въ римскій обрядъ во 2-й половинѣ прошлаго столѣтія. Вѣроятно уже въ Римѣ пріятно потирали руки отъ столь удачнаго хода дѣла. Но вотъ загремѣло надъ Польшею смертоносное орудіе Ематерины и въ немалому удивленію и прискорбію римской куріи половина униатскаго народа обратилась къ греко-россійской церкви!

Помнили оидношность въ Польшѣ, а еще того больше въ Римѣ. Въ религиозномъ отхоженіи достигнуто было многого, но въ политическомъ очень малаго: униаты тянули къ Россіи. Благодаря папскимъ подстреканіямъ и собственной униженности разорванная на части Польша рьяно затянула патріотическую пѣсню. Къ участію въ этомъ концертѣ пригласили и ни въ чемъ неповинныхъ, простодушныхъ униатовъ! И въ школахъ, и въ народѣ старались вселить презрѣніе къ Россіи. Не зная русскихъ, ни ихъ исторіи, ни литературы, ни обычаевъ, всюду утверждали, что это народъ грубый варварскій, и слово „москаль“ было не только изъясненіемъ презрѣнія, но и верхомъ всѣхъ ругательствъ. Изъ разсказа о воспитаніи Сѣмашки, мы уже видѣли, какъ дѣятельно оберегались школы отъ русскаго вліянія. Русскимъ по духу и крови воспитанникамъ старались внушить, что истинное отечество ихъ католическая Польша. Но еслибы кто изъ униатскаго духовенства и не особенно одушевлялся въ шкодѣ польско-католическими идеями, то на мѣстѣ онъ уже ни какъ не могъ устоять отъ этого соблазна. Завися, какъ въ полученіи прихода, такъ и въ матеріальномъ вознагражденіи, отъ польскаго помѣщика католическаго исповѣданія, очець рѣдкій, можетъ быть

изъ тысячи одинъ, священникъ былъ въ состояніи не уклониться въ латинство. И дѣйствительно, въ 1-й четверти текущаго столѣтія униатское духовенство совсѣмъ стерло свою прежнюю націоналію и встало въ ряды римско-католическаго. Оно имѣло уже то же одѣяніе и тѣ же наружныя знамя отличія, что и католическое духовенство, служило въ однихъ церквахъ, на однихъ алтаряхъ и въ тѣхъ же священныхъ облаченіяхъ, что и латине; греческіе обряды замѣнило римскими: вмѣсто вятнаго богослуженія—тайно читаемыя мессы, вынесло изъ деревей иконостасы и заиграло на органахъ! Единственное достоинство, остававшееся отъ прежняго богослуженія, славянскій языкъ—ревнители замѣняли латинскимъ. Даже проповѣди, въ русовомъ краѣ, русскому народу произносились на польскомъ языкѣ! Что же касается народа, то онъ былъ во власти католическаго барина, а потому и шелъ безропотно туда, куда указывалъ онъ и олатинившійся пастыръ. Такимъ образомъ ко времени выступленія Сьмашки въ качествѣ защитника, если такъ можно выразиться, православно-русскихъ интересовъ въ Литовскомъ краѣ—не оставалось уже почти никакой преграды къ окончательному возвращенію униатовъ въ римскій обрядъ. И католики дѣйствительно пользовались случаемъ—перетаскивали въ свое исповѣданіе тысячи тысячами. Правда изъ Петербурга это запрещалось, но ревностные слуги Ватикана очень хорошо умѣли обходить всѣ законы и указы. Ко времени поступленія на службу Сьмашки *нѣсколько мѣтъ* лежало въ греко-униатской коллегии дѣло о возвращеніи болѣе двадцати тысячъ униатовъ, перешедшихъ въ католичество изъ одной только виленской епархіи, состоявшей всего только изъ 800 церквей. Вотъ въ какомъ положеніи находилась греко-униатская церковь. По-истинѣ положеніе печальное: народъ по крови, языку, обычаямъ и проч. вполне русскій, бывшій нѣкогда православнымъ, быстро ополонизировался и переживалъ уже нануць своего религіознаго слиянія съ католиками. Но кто же беретъ помочь этому народу и возможна ли еще помощь?... Какой-то молодой чиновникъ греко-униатской коллегии, сынъ бѣднаго униатскаго священника кievской губерніи Іосифъ Сьмашкинъ! Можетъ быть у него хорошія связи въ Петербургѣ, можетъ быть онъ былъ извѣстенъ при дворѣ, бывалъ и у министровъ? Далекъ нѣтъ. Мы знаемъ уже, что его даже въ *своемъ*

общество никогда не видали. Да, Съмашко не имѣлъ связей, не имѣлъ даже близкихъ знакомыхъ, но въ его жилахъ текла не кровь, а огонь южнаго россиянина, въ его головѣ былъ „царь“, въ его сердцѣ — глубокая вѣра въ Бога, влеченіе и любовь къ отечеству и церкви православной.

Надѣленный этими рѣдкими качествами, Съмашко прежде всего усиленно стремится очистить уніатскую церковь отъ католической примѣси, произвести въ средѣ ея прочную внутреннюю организацію и присоединить ее къ лону церкви православной. Какъ это онъ сдѣлалъ, при помощи какихъ мѣръ и средствъ — объ этомъ теперь и будетъ наша рѣчь.

Богъ въ „и сердцемъ и душою“ за уніатскую церковь, Съмашко естественно съ молодыхъ лѣтъ зорко наблюдалъ за всеми событиями, каковы бы они не были, переживаемыми ею. Въ 1827 г., когда Съмашко былъ еще простымъ ассессоромъ въ уніатской коллегіи, послѣдовалъ Высочайшій указъ къ уніатской церкви. Этимъ указомъ запрещалось принимать католиковъ въ уніатское монашество и вмѣстѣ съ тѣмъ велѣно учредить училища для уніатскаго духовнаго юношества. Хорошо понимая всю важность означеннаго указа съ одной стороны, а съ другой — зная изъ опыта неопытеніе подобныхъ правительственныхъ распоряженій въ литовскомъ краю, Съмашко рѣшился на слишкомъ рѣзкую выкладку, — расирить глаза правительству: онъ подалъ докладную записку Государю Николаю Павловичу. Въ этой запискѣ ассессоръ уніатской коллегіи кратко, но въ яркихъ краскахъ изобразилъ бѣдствующее положеніе уніатской церкви и вмѣстѣ съ тѣмъ предложилъ отъ себя *три* къ исправленію ея ^{*)}. По мысли молодого чиновника *нужно было удалить нѣсколько уніатовъ отъ римлянъ, дать посредствомъ воспитанія надлежащее направленіе умамъ духовенства, 1500 уніатскихъ приходоу занимающаго... И народъ легко пойдетъ путемъ, пастырями своими указываемымъ.* Въ частности, чтобы духовныя школы принесли должную пользу, по мнѣнію Съмашки требовалось *обязать* уніатское духовенство, чтобы оно воспитывало своихъ дѣтей въ этихъ только школахъ. Самыя же училища должны заключать въ себѣ все способы и удобства къ проевѣщенію“. Тамъ ихъ должно быть достаточное

*) Т. I, приложение къ I ч. № 4.

количество, чтобы духовенство не затруднялось дальностію пути, чтобы въ отношеніи наукъ и преподаванія ихъ духовныя училища ни въ чемъ бы не уступали свѣтскимъ; чтобы былъ въ нихъ казенный коштъ для сиротъ и бѣдныхъ дѣтей; для лучшаго сближенія между собою воспитанниковъ должно ввести преподаваніе наукъ на русскомъ языкѣ (вмѣсто польскаго) и наконецъ, удалить монаховъ до окончательнаго преобразованія ихъ ордена (базилианскаго) отъ руководства воспитаніемъ дѣтей въ этихъ школахъ.

Другая мѣра предприимчиваго assessора коллегіи клонилась къ разрушенію базилианскаго ордена, который былъ, какъ мы видѣли, въ родѣ ра збойничаго гнѣзда въ уніатской церкви. Онъ владѣлъ въ Литвѣ 11,435 крестьянскими душами и капиталомъ въ 858,152 руб. И эти средства расходовались исключительно на 600 человекъ только монаховъ! По мысли Сѣмашки должно было бы *закрыть совсѣмъ* 50 базилианскихъ монастырей, а оставшіеся количествомъ 20 преобразовать. Сюда, т.-е. въ базилианскіе монастыри должно было перевести духовныя училища, которыя бы и содержались на средства монастырей. Съ монахами же предлагалось поступить такъ: частію разсортировать ихъ по монастырямъ, частію оставить здѣсь (монаховъ изъ уніатовъ); подчинить ихъ епархіальному начальству и наконецъ запретить вступать въ монашество малолѣтнимъ чтобы молодые люди не произносили безразсудныхъ обѣтовъ, а вступая въ монашество, знали бы уже обязанности человека, гражданина, священника и проч. Далѣе Сѣмашко предлагалъ преобразовать весь административный строй уніатской церкви. Прежде всего онъ настаивалъ на совершенномъ отдѣленіи греко-уніатской коллегіи отъ римско-католической. Послѣдній всегда властвовалъ надъ первымъ, потому что католики по отношенію къ уніатамъ были всегда господами. Какъ только какое-нибудь дѣло требовало совмѣстнаго рѣшенія обоихъ департаментовъ, католики всегда первенствовали. Очевидно, что и самое соединеніе этихъ департаментовъ произошло по ихъ промискамъ: чтобы держать въ своихъ рукахъ уніатскую церковь. Вслѣдъ за раздѣленіемъ департаментовъ на два совершенно независимыя другъ отъ друга учрежденія, Сѣмашко желалъ ввести нѣкоторыя преобразованія и въ уніатскихъ епархіяхъ. Впервыхъ, по его мнѣнію должно

было удалить резиденціи уніатскихъ епархіальныхъ начальствъ отъ католическихъ кафедръ и даже отъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ преобладають католики. Цѣль этой мѣры была та, что высшее уніатское духовенство, будучи удалено отъ католическаго вліянія, скорѣе бы пошло на преобразованія, а за нимъ и низшее духовенство ⁷⁾. Вовторыхъ, учредить, также для отдѣленія уніатскаго духовенства отъ римскаго, *кафедральныя штаты*. Конституціею Владислава III-го уніатское духовенство во всѣхъ привилегіяхъ было сравнено съ римскимъ. Въ силу этого уніаты всегда стремились учредить у себя капитулы на манеръ римскихъ, но благодаря католическому давленію не достигали ⁸⁾. Въ 1784 г., для 30 ревностныхъ въ уніи священниковъ папа учредилъ кресты наподобіе *каноничьихъ*. Эти кресты раздавали митрополиты и наградили ими гораздо большее количество (т.-е. больше 30); лица получившія ихъ стали именоваться *канониками*. Если уніаты такъ желали имѣть у себя капитулы и званіе канониковъ съ крестами, а этимъ они только приближались къ римскому духовенству—то столь же лестно для нихъ было бы и заведеніе *кафедральныхъ штатовъ*. Учредивъ въ каждой епархіи по двѣнадцать напр. протоіереевъ съ православными крестами (наперстными), которые бы жаловались только Высочайше, назначивъ для нихъ пенсіонъ, тогда бѣлое уніатское духовенство можно было бы совсѣмъ отстранить отъ римскаго; гордясь Высокомонаршими милостями, оно всѣ усилія свои положило бы для службы своей родной церкви. Въ заключеніи всеподданнѣйшей записки Сѣмашко указывалъ на то, что въ исполненіи всѣхъ этихъ мѣръ не должно особенно полагаться на епархіальныхъ архіереевъ: они всѣ безъ исключенія или по происхожденію или по духу—католики. Поэтому слѣдуетъ разъяснить все по-

⁷⁾ Для достиженія этой мѣры Сѣмашко предлагалъ слѣдующую раслианровку уніатскихъ епархій. Виленскую епархію, въ которой уніатовъ почти совсѣмъ не имѣлось, слѣдовало бы закрыть, присоединивъ ее къ Брестской. Отъ этой послѣдней отдѣлить перкви минской губерніи и присоединить ихъ къ луцкой епархіи; олуцскій монастырь былъ бы сосредоточіемъ этой епархіи и слѣдовательно выгоднѣею кафедральною церковію. Далѣе, курляндскую и часть минской губерніи присоединить къ полоцкой епархіи.

⁸⁾ Исключая супрасльскаго, учрежденнаго во время прусскаго правительства.

дробными правилами, которыя мѣшали бы уклоненіямъ, и приведеніе въ исполненіе этихъ мѣръ возложить подѣ строгою отвѣтственностію на всю уніатскую администрацію... Изложенныя въ означенной запискѣ Іосифа указанія и планы послужили на все послѣдующее время кореннымъ основаніемъ всего уніатскаго дѣла. „Правительство, пишетъ Іосифъ, всегда возвращалось къ этимъ основаніямъ, послѣ бывшихъ нѣкоторыхъ попытокъ избрать другой путь, по постороннимъ внушеніямъ“ (т. I, стр. 44, 45). Государь Императоръ Николай Павловичъ, „съ особеннымъ удовольствіемъ“ читавшій эту записку, бесѣдуя въ частной аудіенціи чрезъ два года послѣ этого съ Іосифомъ, тогда уже посвященнымъ въ епископы, излагалъ положеніе уніатской церкви въ этой бесѣдѣ и свое намѣреніе объ улучшеніи этого положенія почти буквально словами записки Іосифа (ibid.). Слѣдуя указаніямъ Сѣмашки, изложеннымъ въ сейчасъ приведенной нами запискѣ, правительство горячо взялось за дѣло воссоединенія уніатовъ. Теперь первою заботою высшаго правительства было, какъ мы уже замѣтили, прежде всего изъять уніатовъ изъ подѣ власти римлянъ, разорвать слишкомъ тѣсную связь, возникшую между первыми и послѣдними, дать уніатамъ нѣкоторую самостоятельность и особое направленіе; ввести воспитаніе духовенства, способное возродить понятія и убѣжденія, свойственныя восточной ехъ церкви. Мѣстные дѣятели въ Литовско-уніатскомъ краѣ во главѣ съ Іосифомъ и подѣ его непосредственнымъ руководствомъ и содѣйствіемъ всемѣрно подготавливали почву для благоприятнаго развитія правительственныхъ мѣропріятій въ означенномъ направленіи, а равно и содѣйствовали фактическому осуществленію этихъ мѣропріятій. Неустанный дѣятель на пользу православія, Сѣмашко шелъ всегда во главѣ всѣхъ твердою ногою и въ столицѣ и дома въ Литвѣ къ предположенной цѣли, не останавливаясь ни предѣ какими препятствіями на пути. Первымъ шагомъ къ возрожденію нѣкоторой самостоятельности въ уніатахъ было возникшее въ коллегіи дѣло относительно перешедшихъ въ началѣ настоящаго столѣтія въ латинство уніатовъ. Возбужденное настойчивостію Сѣмашки, дѣло это, разрѣшавшееся въ особыхъ коммиссіяхъ, хотя не имѣло надлежащаго исхода и не привело къ желаемымъ результатамъ, тѣмъ не менѣе сильно уже на первыхъ порахъ

нарушило общность интересовъ униатовъ съ римлянами. Благодаря уже самой постановкѣ на очередь этого дѣла униатское духовенство увидѣло возможность бороться съ латинянами и защищать отъ нихъ свои паствы, съ другой стороны — духовенство латинское въ опасеніи потерять приобрѣтенное менѣе стремилось къ прозелитизму, менѣе интересовалось послѣдовавшими преобразованиями по униатскому вѣдомству. „Дѣло это, пишетъ Иосифъ, произвело охлажденіе и нѣкотораго рода разрывъ между униатами и римлянами“ (стр. 56; ч. I). Но это былъ такъ-сказать незначительный начальный шагъ, только лишь возбуждившій дѣятельнаго Иосифа къ дальнѣйшимъ мѣропріятіямъ. Одобряемый Высочайшимъ вниманіемъ къ своимъ планамъ и дѣятельности, молодой защитникъ униатовъ въ генварѣ 1828 г., выдвинулъ на очередь для рѣшенія въ коллегіи новое дѣло объ упраздненіи базилианскихъ излишнихъ монастырей въ униатскомъ краѣ. Въ апрѣлѣ того же года въ коллегіи было доложено министромъ Шишковымъ, „что Его Императорское Величество, разсмотрѣвъ представленіе греко-униатскаго департамента римско-католической коллегіи отъ 17 января и нѣкоторыя предположенія его министра о мѣрахъ для лучшаго устройства въ управленіи церковей сего вѣроисповѣданія и для доставленія новыхъ средствъ личнаго воспитанія духовному оныхъ юношеству, и одобря оныя вообще, въ Высочайшемъ рескриптѣ отъ 22-го тогожъ апрѣля... Высочайше повелѣлъ главнѣйшія изъ нихъ немедленно привести въ исполненіе“, Сообщеніемъ сейчасъ приведеннаго Высочайшаго повелѣнія заканчивается дѣятельность адмирала Шишкова въ качествѣ министра народнаго просвѣщенія и главноуправляющаго духовными дѣлами иностранныхъ исповѣданій. Почти наканунѣ увольненія Шишкова отъ занимаемой имъ должности Иосифу удалось чрезъ его посредство ходатайствовать Высочайшее повелѣніе о томъ, чтобы „выборъ новыхъ засѣдателей во второй департаментъ римско-католической духовной коллегіи отложить впредь до повелѣнія“. Это ходатайство внушено было рьяному ревнителю униатскаго дѣла чувствомъ опасенія, чтобы при наступавшемъ тогда новомъ трехлѣтніи преосвященные не прислали новыхъ засѣдателей по своему образу мыслей, въ большинствѣ случаевъ симпатизировавшихъ кстатіи-сказать идеямъ католическаго запада. Вслѣдъ за увольненіемъ адмирала

Шишкова отъ занимаемой имъ должности на его мѣсто въ качествѣ главноуправляющаго дѣлами иностранныхъ исповѣданій былъ назначенъ товарищъ министра народнаго просвѣщенія Блудовъ, бывшій тогда въ статсъ-секретарскомъ чинѣ. Такъ какъ новый главноуправляющій дѣлами иностранныхъ исповѣданій Блудовъ на первыхъ порахъ его дѣятельности „имѣлъ малое понятіе о дѣлахъ униатскихъ и римско-католическихъ, преимущественно въ ихъ мѣстныхъ отъѣнкахъ и подробностяхъ (59 стр. I т.) и въ своей дѣятельности долженъ былъ блуждать и теряться“, то понятно, что съ его назначеніемъ труды Съмаши должны были увеличиться въ весьма значительной степени. „Я въ жизни своей, пишетъ Іосифъ, не помню времени, въ которое имѣлъ бы болѣе трудовъ и хлопотъ“ (58 стр. I т.). И дѣйствительно мы видимъ, что въ первые два года управленія Блудова дѣлами иностранныхъ исповѣданій Іосифъ остается почти единственнымъ активнымъ дѣтелемъ въ коллегіи. Онъ составляетъ постоянно проекты правительственныхъ и даже важнѣйшихъ коллегіальныхъ распоряженій по вопросу объ униатахъ, пишетъ множество записокъ для убѣжденій въ основательности сихъ проектовъ, рѣшительно настаиваетъ на необходимости принятія тѣхъ или другихъ мѣръ и пр. и пр. (прилож. № 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10). И вотъ благодаря энергической настойчивой дѣятельности Іосифа задача освобожденія униатовъ отъ слишкомъ тѣсной связи съ римскими католиками, разрѣшенію которой преданъ Іосифъ всѣми силами своего духа и на пути къ разрѣшенію которой уже были сдѣланы первые значительные шаги въ періодъ министерской дѣятельности Шишкова, и теперь не только не заглохла, но даже получила болѣе прямой и опредѣленный характеръ. Въ то время едва ли не самымъ главнымъ препятствіемъ къ болѣе или менѣе быстрому разобщенію униатовъ съ римскими католиками служило то обстоятельство, что дѣла относящіяся до греко-униатскаго исповѣданія восходили для своего рѣшенія не въ какое-либо особое учрежденіе, а рѣшались въ одной и той же римско-католической коллегіи подъ руководствомъ одного общаго прокурора-католика. Это обстоятельство нерѣдко вело къ весьма немаловажнымъ затрудненіямъ въ рѣшеніи униатскихъ дѣлъ (см. 56 стр.). Вскорѣ послѣ вступленія въ управленіе дѣлами иностранныхъ исповѣданій Блудова

воспослѣдовалъ Высочайшій указъ отъ 28 апрѣля 1828 г., по которому учреждалось для униатскихъ дѣлъ въ Россіи независимо отъ римско-католической грекоуниатская духовная коллегія, съ новымъ штатомъ, для помѣщенія которой приказано было купить даже особый домъ (№ 11-й прил.). вмѣстѣ съ этимъ униатскія церкви вмѣсто четырехъ епархій были распределены на двѣ, бѣлорусскую и литовскую, и для каждой указано было быть консисторіи, семинаріямъ, а въ Полоцкѣ — духовной академіи, учрежденіе которой осталось лишь въ проэктѣ; при обоихъ кафедральныхъ соборахъ назначено по 6 старшихъ и 12-ти младшихъ протоіереевъ, украшенныхъ наперстными крестами и обезпеченныхъ пенсією; базилианскіе монастыри и монашество подчинены епархіальнымъ начальствамъ и консисторіямъ; указаны фондуши, отъ которыхъ слѣдовало получать содержаніе всѣмъ этимъ учрежденіямъ. Важность этого указа для униатовъ видна само собою. Опредѣляя его значеніе, Юсіфъ справедливо замѣчаетъ, что имъ произведена „была окончательная ломка стараго зданія и сооруженіе новаго“. (60 стр.). И дѣйствительно—учрежденіе особой коллегіи по униатскимъ дѣламъ окончательно извѣло униатовъ изъ подъ власти Рима, а упраздненіе двухъ епархій дало возможность замѣстить надежными лицами два остальные епархіальныя начальства, находящіяся въ мѣстностяхъ, менѣе подверженныхъ вліянію римлянъ. Учрежденіе семинарій и училищъ давало средства образовывать духовное юношество сообразно цѣли. Назначеніе соборныхъ протоіереевъ открыло возможность поощрять духовныхъ, усердствующихъ на добромъ пути. Подчиненіе монастырей епархіальнымъ начальствамъ дѣлало безвреднымъ переродившееся въ римлянъ униатское монашество и дало возможность употреблять съ пользою, какъ монашествующихъ такъ и монастырскія средства. Вслѣдъ за этими весьма важными первыми правительственными распоряженіями, послѣдовавшими въ первые годы управленія дѣлами иностранныхъ исповѣданій Блудова, не замедлило воспослѣдовать прежде всего ихъ приведеніе въ исполненіе, а затѣмъ и рядъ важнѣйшихъ распоряженій съ цѣлію постепеннаго преобразованія униатской церкви. Въ числѣ этихъ многочисленныхъ распоряженій особенную важность въ цѣляхъ обособленія униатской церкви имѣли—а) учрежденіе трехъ администраціонныхъ комиссій для управленія общими имѣніями

и капиталомъ грекоуніатскаго духовнаго вѣдомства, б) воспрещеніе принимать въ уніатское монашество лицъ римско-католическаго исповѣданія в) монахамъ уніатскимъ изъ латинянъ предоставлено на волю возвращаться въ римское исповѣданіе (чѣмъ и воспользовались болѣе 50 монаховъ) г) положено, чтобы десятина, собираемая въ пользу латинскаго духовенства отъ грекоуніатскаго народа, обращалась для уніатскаго духовенства д) воспрещено отправлять уніатскихъ воспитанниковъ въ бывшую при Виленскомъ университетѣ главную семинарію, е) запрещено печатаніе уніатскихъ богослужебныхъ книгъ безъ разрѣшенія коллегіи, ж) запрещено опредѣлять уніатскихъ священниковъ къ латинскимъ костеламъ въ званіи викарныхъ или подъ другими наименованіями. Изложенный рядъ правительственныхъ распоряженій, коими имѣлось въ виду въ большей или меньшей степени обособить грекоуніатскую церковь отъ вліянія католическаго запада, приводился въ исполненіе быстро и дѣятельно. Изъ документовъ и записокъ Іосифа видно, что изъ числа означенныхъ распоряженій правительства не приведено только то, что было свыше силъ и что по своему существу и даже по правительственнымъ предположеніямъ предоставлялось времени (63 стр.). Самая же инициатива возбужденія сейчасть приведенныхъ правительственныхъ распоряженій въ большинствѣ случаевъ принадлежала дѣятельному Іосифу, которому нерѣдко приходилось вступать въ упорную борьбу съ членами коллегіи, настойчиво отстаивать свои мнѣнія.

Въ этотъ періодъ времени Іосифъ является предъ нами почти абсолютно единственнымъ активнымъ дѣятелемъ въ греко-уніатской коллегіи. Митрополитъ Булгакъ былъ уже 70 лѣтъ, а архиепископъ Красовскій умеръ. Энергичную дѣятельность Іосифа не могло не замѣтить высшее правительство, которое поспѣшило выдвинуть на видъ неутомимаго труженика греко-уніатской коллегіи. „Не только съ тою цѣлю, чтобы доставить надежнаго дѣятеля на пользу православной церкви, но и чтобы обезпечить необходимыя потребности уніатовъ въ Россіи“ при тогдашнемъ положеніи уніатскихъ епископовъ, какъ пишетъ о себѣ Сѣмашко, онъ былъ возведенъ въ санъ епископа. 21 апрѣля 1829 года послѣдовалъ Высочайшій указъ „о бытіи Сѣмашки викарнымъ епископомъ и предсѣдателемъ консисторіи бѣлорусской греко-

униатской епархіи, съ наименованіемъ епископа мстиславскаго и дабы присутствовать ему въ коллегіи, когда будетъ находиться въ Петербургѣ“. Съ момента посвященія Іосифа въ санъ епископа открылся болѣе широкій просторъ для его дѣятельности, какъ на мѣствъ его епископскаго служенія въ епархіи, такъ и въ Петербургѣ въ качествѣ присутствующаго въ коллегіи. Изображенію мѣстной дѣятельности Іосифа мы посвящаемъ особый очеркъ: теперь же продолжимъ описаніе дѣятельности Іосифа по униатскому дѣлу, поскольку она проявлялась имъ въ Петербургѣ. Правда, на первыхъ порахъ своего епископства ревностный святитель унитовъ не могъ многого сдѣлать на пути осуществленія своихъ завѣтныхъ цѣлей. Вспыхнувшій почти при самомъ началѣ епископской дѣятельности Іосифа польскій мятежъ на время заставилъ правительство какъ бы отодвинуть на задній планъ заботы о потребностяхъ униатской церкви. Плодомъ его усиленной заботливости и хлопотъ за это время явилось нѣсколько не лишенныхъ важности правительственныхъ распоряженій, имѣвшихъ значеніе для обособленія униатской церкви. Въ числѣ ихъ прежде всего заслуживаютъ вниманія: а) воспрещеніе гнѣвъ въ римско-католическихъ монастыряхъ служителей православнаго и униатскаго исповѣданія; б) закрытіе свѣтскихъ училищъ, содержимыхъ базилианами въ губерніяхъ кievской, волынской и подольской; в) предписаніе, чтобы въ западныхъ губерніяхъ по повѣрному вѣдомству члены въ консисторіи и священники къ приходамъ назначались не иначе какъ по сношеніи съ начальниками губерній; г) принятіе особыхъ мѣръ къ отвращенію самовольныхъ отлучекъ бѣлаго и монашествующаго духовенства. Къ тому же, пользуясь замѣшательствомъ польскаго мятежа, находились недоброжелатели униатскому дѣлу, „которые готовы были жертвовать всѣмъ, чтобы оное уронить, или по крайней мѣрѣ остановить“. Къ этому присоединилось еще и то обстоятельство, что Блудовъ, только что было оевонившійся съ положеніемъ униатскаго дѣла, сдѣланъ былъ министромъ внутреннихъ дѣлъ, такъ что униатскія дѣла оставались только ничтожною частію его занятій. Не смотря на всѣ эти столь неблагоприятныя обстоятельства, ревностный святитель не угасилъ одушевлявшаго его пламени ни на одну минуту. Онъ и въ это столь неблагоприятное для его дѣятельности время неуклонно идетъ по

пути еще прежде ясно поставленной пмъ задачи окончательнаго отторженія уніатской церкви отъ всякаго общенія и связи съ римско-католическою церковію и утвержденію по возможности прочной внутренней организаціи въ средѣ первой. Одновременно съ этими распоряженіями уніатскій епископъ усиленно хлопочетъ и о томъ, чтобы разъяснить дальнѣйшіе виды правительства относительно уніатскаго дѣла и въ видахъ опасенія за будущность этого начинавшаго колебаться дѣла ходатайствуетъ о подчиненіи греко-уніатской коллегіи Святѣйшему Синоду. Онъ даже самъ лично рѣшился присоединиться къ православной церкви. При столь настойчивой заботливости со стороны ревностнаго епископа уніатскому дѣлу не суждено было быть заброшеннымъ. Послѣ почти трехлѣтняго затишья, господствовавшаго во время начала польскаго мятежа, оно вновь воскресаетъ и быстро приходитъ въ движеніе. 2 апрѣля 1833 г. Съмашко Высочайше назначенъ былъ литовскимъ епархіальнымъ епископомъ съ оставленіемъ и членомъ греко-уніатской коллегіи. Одновременно съ этимъ его назначеніемъ состоялись важныя законодательныя мѣропріятія относительно уніатовъ, коими навсегда порывались и самыя послѣднія нити зависимости уніатовъ отъ латинянъ. Такъ теперь окончательно было отмѣнено относительно уніатовъ латинское право ктиторства, по которому предоставлялось помѣщикамъ представлять въ своихъ имѣніяхъ кандидата на открывающіяся вакансіи приходскихъ священниковъ. Такъ какъ помѣщики почти безъ исключенія были римско-католическаго исповѣданія, то это право оставалось при тогдашнемъ положеніи уніатскаго дѣла излишнимъ. Вслѣдъ за этимъ распоряженіемъ относительно блага уніатскаго духовенства сдѣлано было не менѣе важное распоряженіе и относительно духовенства монашескаго. Въ отношеніи этого послѣдняго дозволеніе базилианамъ, происходящимъ изъ латинянъ, возвращаться въ латинство, ограничено шестимѣсячнымъ срокомъ и тѣмъ ускорено по возможности очищеніе монашества отъ вредныхъ элементовъ и предотвращено въ ономъ колебаніе на будущее время. Равнымъ образомъ теперь положено было приступить къ окончательному упраздненію базилианскихъ монастырей по еще давно состоявшемуся постановленію коллегіи. Но самое важное правительственное распоряженіе относительно уніатовъ воспослѣ-

давало въ это время вслѣдъ за первою повѣзкою Юсифа для обозрѣнія новой ввѣренной ему литовской епархіи съ ея духовно-учебными заведеніями. Послѣ этой повѣздки литовскій епископъ окончательно убѣдился въ необходимости оградить уніатовъ противъ отпаденія въ латинство, сдѣлавшихся весьма склонными къ послѣдному вслѣдствіе фанатическихъ дѣйствій православнаго духовенства (78 стр.), и обезпечить болѣе безпрепятственное присоединеніе ихъ къ православію. Для той и другой цѣли проникательному взгляду литовскаго епископа представлялось необходимымъ прочно установить и обезпечить существованіе уніатской іерархической власти, такъ какъ самъ онъ являлся едва ли не единственнымъ представителемъ этой власти. По энергическому его настоянію въ декабрь 1833 года послѣдовалъ Высочайшій указъ о бытіи двумъ вѣварнымъ епископамъ въ литовской епархіи (архимандриту и члену греко-уніатской коллегии Иосафату Жарскому и ректору литовской семинаріи протоіерею Антонію Зубко) и одному (предсѣдателю бѣлорусской консисторіи протоіерею Василю Пужинскому) въ епархіи бѣлорусской. Такимъ образомъ съ этимъ назначеніемъ новыхъ іерархическихъ лицъ для уніатской церкви твердо упрочивалась самостоятельность уніатской іерархіи, что естественно давало больше средствъ держать въ лонѣ уніатской церкви многочисленныхъ чадъ послѣдней, кои отовсюду захватывались обширными сѣтями католической пропаганды. Впрочемъ дѣятельность этой послѣдней и вообще всѣ отношенія и пружины, связывавшія уніатскую церковь съ католическою, теперь благодаря заботамъ и хлопотамъ рьянаго дѣятеля уніатовъ и цѣлому ряду положенныхъ нами правительственныхъ распоряженій, вызванныхъ этими хлопотами, были порваны если не окончательно, то въ самыхъ своихъ основаніяхъ. Теперь уніаты послѣ не маловременной тяжелой зависимости отъ католиковъ впервые могли воздохнуть спокойно и имъ впервые открылась возможность безпрепятственной организациі ихъ церковно-общественной жизни. Рьяный радѣтель уніатовъ—Съмашко съ самыхъ первыхъ минутъ своей общественной дѣятельности не покидалъ ни на минуту мысли относительно прочной внутренней организациі родной церкви. Онъ неустанно заботился и хлопоталъ предъ правительствомъ о всевозможныхъ нуждахъ уніатовъ. Благодаря его настоянію и за-

ботливости видимъ мы, что одновременно и параллельно съ развитіемъ правительственныхъ мѣропріятій относительно обособленія уніатской церкви отъ католической, развивался рядъ правительственныхъ распоряженій, направленныхъ ко всесторонней организаціи внутренняго строя въ средѣ уніатской церкви. Эта организація въ первые моменты дѣятельности Сѣмашки (тогда бывшаго еще протоіереемъ) началась съ приведенія въ порядокъ административныхъ органовъ уніатской церкви. Съ цѣлью избѣжанія разнаго рода злоупотребленій со стороны католиковъ поведенію было остановлено избраніе новыхъ членовъ консисторій, и вмѣстѣ съ этимъ былъ измѣненъ и самый порядокъ избранія членовъ въ консисторіи съ тою особенною цѣлью, чтобы ихъ опредѣлять не на три года, какъ было прежде, и не по одному только усмотрѣніи преосвященнаго (прил. № 12). Какъ нововведеніе въ администрацію литовской церкви теперь назначены были въ консисторіи члены отъ монашества, на первый разъ провинціалы и составлена для нихъ инструкція (прил. № 13, стр. 61). Всѣми этими измѣненіями и нововведеніями въ административный строй уніатской церкви значительно, что легко замѣтить, сравнительно съ прежнимъ упрочивалась самостоятельность послѣдней. Но еще гораздо болѣе важное значеніе для послѣдней цѣли имѣли годы правительственнаго мѣропріятія первыхъ лѣтъ петербургской дѣятельности Сѣмашки, направленные къ цѣлямъ обученія уніатскаго духовнаго юношества. Въ первые же годы дѣятельности Сѣмашкою учреждена и открыта въ Жировицахъ литовская семинарія при существовавшей уже прежде въ Полоцкѣ бѣлорусской семинаріи. Ректоромъ новооткрытой семинаріи былъ назначенъ протоіерей Антаній Зубко, который былъ снабженъ особою инструкціею и отправленъ изъ Петербурга въ Жировицы. Вмѣстѣ съ этимъ для руководства уніатскихъ академій, семинарій и низшихъ училищъ, приняты уставы, существовавшіе для подобныхъ заведеній господствующей православной церкви, сообразно которымъ преобразовано ученіе въ полоцкой семинаріи и заведено въ литовской. При этомъ уніатское духовенство всемѣрно поощрялось къ отдачѣ своихъ дѣтей въ духовныя училища, а коммисіею духовныхъ училищъ въ Петербургѣ подарено было уніатскимъ училищамъ болѣе тысячи экземпляровъ учебныхъ и другихъ книгъ. За точнымъ приведеніемъ въ исполненіе всѣхъ

этихъ правительственныхъ распоряженій неутомимый Иосифъ по-неюду наблюдалъ лично, послѣ того какъ посвященъ былъ въ санъ епископа и впервые обзрѣвалъ ввѣренную ему бѣло-русскую епархію. Онъ въ это время „неоднократно дѣлалъ по-задки, чтобы видѣть монастыри, въ которыхъ предполагалось открыть духовныя училища“ (69 стр.). Послѣ этой первой по-задки Иосифъ представилъ донесеніе въ греко-уніатскую коллегію о сдѣланныхъ имъ или требовавшихся еще распоряженіяхъ по семинаріямъ и училищамъ. Благодаря этому послѣднему донесенію для улучшенія состоянія полоцкой семинаріи и для заведенія въ ней академическихъ классовъ Высочайше назначено было 28.000 руб. ассигнаціями (стр. 70). Заботы Иосифа относительно обра-зованія уніатскаго духовнаго юношества не прекращались и послѣ того, какъ онъ сдѣланъ былъ литовскимъ епископомъ. Въ первые годы своего служенія здѣсь онъ исходатайствовалъ, чтобы имѣнія, предназначенныя на содержаніе полоцкой семи-наріи и собора, отдѣлены были отъ имѣній архіерейскихъ и пе-реданы въ вѣдѣніе правленія семинаріи, точно также поручены были вѣдѣнію правленія и имѣнія литовской семинаріи, управ-лявшіяся прежде администраціонною комиссіею. По инициативѣ Иосифа въ это же время учреждены были уѣздныя приходскія духовныя училища при пяти монастыряхъ и на ихъ же иждивеніи съ обязанностию содержать отъ 10 до 20 казенныхъ учениковъ. Къ бѣднѣйшимъ изъ сихъ монастырей причисляемы были имѣнія другихъ упраздняемыхъ монастырей. Такъ шло дѣло обособленія уніатской церкви отъ католической зависимости и упроченія твердой самостоятельности этой церкви въ первые годы епископ-скаго служенія Иосифа. Мы не перечисляемъ здѣсь цѣлаго ряда мелкихъ мѣръ, кои предпринимались Иосифомъ во время обо-зрѣнія ввѣренныхъ ему для управленія епархіи съ цѣлію обез-печенія самостоятельности уніатской церкви, не указываемъ на множество отписокъ и проектовъ Иосифа съ мѣста этихъ обо-зрѣній, частію исполненныхъ, частію оставшихся безъ выпол-ненія, писанныхъ съ тою же цѣлію, потому что перечень ихъ нарушилъ бы цѣлостность взгляда на дѣятельность Иосифа по указанному вопросу. Для нашей цѣли общей характеристики дѣ-ятельности Иосифа считаемъ вполне достаточнымъ сказать, что безчисленнымъ множествомъ этихъ мелкихъ мѣръ и цѣлымъ ря-

домъ правительственныхъ распоряженій, выходившихъ, какъ мы уже замѣчали, по инициативѣ Іосифа, прежде всего въ корнѣ порваны были всѣ отношенія, коими выражалась въ большей или меньшей мѣрѣ зависимость униатовъ отъ римско-католической церкви, а съ другой стороны заботами правительства и непосредственныхъ дѣателей объ образованіи униатскаго духовнаго юношества и многими частными распоряженіями въ пользу униатскаго духовенства клался краеугольный камень для прочнаго обоснованія самостоятельности униатской церкви, вызывавшейся теперь къ новой жизни.

Изложенный нами рядъ правительственныхъ распоряженій въ пользу униатовъ, быстро слѣдовавшихъ одно за другимъ и поставившихъ униатовъ на твердую самостоятельную почву въ теченіи всего какихъ-нибудь пяти или шести лѣтъ, естественно не могъ не озабочивать тѣхъ, для кого дорого было держать униатовъ въ латинской зависимости. Ревностному апостолу униатовъ Сѣмашкѣ въ первые же годы его дѣятельности пришлось бороться съ довольно упорною оппозиціею его дѣлу, прежде всего шедшею со стороны католическаго Рима.

„Монашество базилианское, пишетъ Іосифъ, бывшее духомъ и составомъ римско-католическое, всецѣнно противилось возрожденію самостоятельности въ униатахъ“. Въ актахъ записокъ Іосифа мы находимъ нѣсколько бумагъ относящихся къ этому времени, изъ коихъ видимъ (№ 18), что онъ долженъ былъ писать „сильные и подробные отвѣты и опроверженія притязаній, получаемыхъ отъ римскаго двора по поводу правительственныхъ распоряженій относительно униатовъ“. Но не только католическій Римъ, что было вполне естественно и понятно, — вступалъ въ антагонизмъ по поводу униатскаго дѣла, быстрымъ развитіемъ этого дѣла не всегда были довольны, что требуетъ сказать справедливость, и православные, какъ свѣтскіе, такъ и духовные. Іосифъ часто долженъ былъ встрѣчать „холодность и щекотливость къ общественному европейскому мнѣнію“ съ стороны Блудова (73 стр.), когда послѣдній былъ въ качествѣ главноуправляющаго коллегіею. „Я видѣлъ вредъ, пишетъ Іосифъ о своей дѣятельности, отъ дѣйствія православнаго духовенства“ (78 стр.). „Вражда и недоброжелательство моему дѣлу, замѣчаетъ онъ въ другомъ мѣстѣ своихъ записокъ, со стороны римлянъ и поля-

ковъ вовсе меня не удивляли—они были естественны. Но я ожидать богѣе справедливости со стороны православныхъ. Я посѣщала дружелюбно православныхъ преосвященныхъ; быть съ ними откровененъ на счетъ цѣли и средствъ; исполнять по возможности ихъ желанія—а между тѣмъ не у всѣхъ ихъ заслужилъ расположеніе: иные хитрили и во зло употребляли мою довѣренность; иные награждали меня обидными подоарвіями, такъ что преосвященный Смрагдъ (первый епископъ Полонскій) явно говорилъ: Съмашко обманываетъ!“ (стр. 82). Но не смотря на столь дружное несочувствіе уніатскому дѣлу не только со стороны католиковъ, но и православныхъ, Іосифъ шелъ впередъ на пути къ предложенной цѣли быстрыми шагами. Сознавая, насколько утверждена была предшествовавшими законодательными распоряженіями правительства самостоятельность уніатской церкви, онъ началъ постепенно готовить мѣры къ единенію унитовъ съ православными, какъ сверху изъ Петербурга, такъ и на мѣстѣ въ уніатскомъ краѣ, гдѣ путемъ неустанной живой дѣятельности проинициательный апостоль унитовъ сталъ постепенно проводить въ среду понятія и убѣжденія, свойственныя восточной церкви. Съ этою цѣлю, состоя еще въ санѣ протоіерея членомъ греко-уніатской коллегии, Іосифъ перевелъ на польскій языкъ сочиненіе московскаго митрополита Филарета — „Разговоръ между испытующихъ и увѣренныхъ о православіи Греко-Россійскія восточныя церкви“, которое имѣло по отзыву самого переводчика „весьма большое значеніе для иновѣрцевъ и сильно вліяло на уніатское духовенство“ (стр. 65) ⁹⁾. Самую важную мѣрою для достиженія цѣли сближенія уніатовъ съ православною

⁹⁾ «Достойны замѣчанія, пишетъ Іосифъ, *секретъ*, соблюденный относительно этого перевода. Онъ напечатанъ по моему указанію, подъ именемъ инспектора академіи, бывшаго послѣ знаменитаго херсонскаго архіепископа Иннокентія. Этотъ анонимъ утвердился вполне, и преосвященный Иннокентій прослылъ знаткомъ польскаго языка. Въ коронаціонное время въ Москвѣ, 1866 г. самъ преосвященный Иннокентій говорилъ мнѣ серьезно о переводѣ разговоровъ, какъ о важнѣйшемъ дѣйстви первоначальнаго своего служенія—и, можетъ быть только изъ монхъ настоящихъ записокъ откроется истина, если только запискамъ этимъ суждено попасть въ добрыя *благородныя* руки... Впрочемъ, добавляетъ смиренный переводчикъ—авторъ записокъ, не одно это мое дѣйствіе оставалось въ свое время въ невѣдѣніи, для лучшаго успѣха добраго дѣла—*выдѣлнть ли Господь Богъ и добрыя люди изъ подъ студа и мокъ добрыя дѣла?*.. (ibid).

церковію послужило неоднократно высказываемое Іосифомъ желаніе подчиненія Греко-уніатской коллегіи Св. Синоду, (7.880 стр.). Этому желанію суждено было осуществиться вскорѣ послѣ посвященія Іосифа въ епископскій санъ, хотя и не исполнѣ. Въ 1835 г. открытъ былъ секретный комитетъ по уніатскихъ дѣламъ, и уніатскія духовныя училища подчинены были комиссіи духовныхъ училищъ, чѣмъ въ значительной мѣрѣ связаны дѣла уніатскія съ дѣлами православной церкви. Два года спустя послѣ этого въ 1837 г., исполнѣ осуществилось давнее заветное желаніе Іосифа: „дружное дѣйствованіе со стороны православной и уніатской обезпечилось одною властію“ (84). Еще гораздо раньше этого времени, воспользовавшись присутствіемъ въ Петербургѣ всѣхъ уніатскихъ епископовъ, (бывшихъ на посвященіи викарныхъ епископовъ для литовской и бѣлорусской епархіи), Іосифъ исходатайствовалъ весьма важную для уніатовъ мѣру: онъ просилъ дозволеніе вмѣсто печатанія особаго служебника для уніатскихъ церквей принять для нихъ служебникъ и книгу молебныхъ пѣній, напечатанныя въ Московской синодальной типографіи. Вмѣстѣ съ этимъ ревностный поборникъ уніатскаго дѣла просилъ тогда же заняться устройствомъ иконостасовъ, утварей и священныхъ облаченій для правильнаго богослуженія и отпустить на сей предметъ по 5.000 т. руб. на каждую епархію для вспоможенія бѣднѣйшимъ церквамъ (79 стр.). „Объ эти мѣры, пишетъ Іосифъ, какъ показали послѣдствія, послужили оселкомъ сближенія съ православною церковію“ (80 стр.). Не менѣе важные шаги дѣятельности Іосифа на пути единенія уніатской церкви съ православною дѣлались имъ послѣ посвященія его въ епископскій санъ на мѣстахъ его архипастырскихъ служеній и преимущественно во время обозрѣнія имъ вѣрренныхъ его управленію епархій. Во время этихъ обозрѣній епископъ Іосифъ между прочимъ ставилъ для себя и ту цѣль, „дабы собрать матеріалы для вѣрнаго дѣйствованія къ преднамѣренной цѣли — т.-е. цѣли соединенія уніатовъ съ православными. Ознакомившись съ епархіею, очистивъ ее по мѣрѣ возможности отъ неблагонадежныхъ и недостойныхъ священниковъ, сдѣлавъ благоразумный разборъ между монашествующими своей епархіи, Іосифъ прежде всего принялся за обученіе „правильному богослуженію“ подчиненное его пастырскому водителству духовенство.

Въ теченіи первыхъ шести лѣтъ архипастырской дѣятельности Іосифа въ жировицкомъ кафедральномъ соборѣ, обезпеченномъ съ самаго начала надежнымъ священствомъ, перебывало почти все духовенство Литовской епархіи съ цѣлю обученія богослуженію. Не довольствуясь этимъ, пастырь литовскій скоро учредилъ въ Жировицахъ комитетъ изъ шести надежныхъ духовныхъ сановниковъ, названныхъ экзаменаторами. Къ ихъ обязанности относилось испытывать всѣхъ вызываемыхъ для сего священниковъ, а также готовящихся къ священству въ познаніяхъ, относящихся къ правильному восточному богослуженію. Впослѣдствіи дѣятельность этого комитета распространена была и на причетниковъ (№ 77). Благодаря такой мѣрѣ—а относительно трудности ея излишне даже и говорить—черезъ шесть лѣтъ дѣятельности Іосифа въ Литвѣ духовенство и паства литовской епархіи были готовы ко воссоединенію съ православною церковію. Заботясь объ обученіи духовенства обязанностямъ его сана, іерархъ литовскій вмѣстѣ съ тѣмъ заботился и объ устройствѣ церковнаго благочинія и благолѣпія. При началѣ управленія Іосифа Литовскою епархіею изъ 800 церквей ея только 20 были съ иконостасами; остальные имѣли видъ латинскихъ костеловъ. Преобразование ихъ въ православныя церкви было и тягостно и непріятно, какъ для священства, такъ и для народа. А между тѣмъ мѣра эта была необходима: безъ нея не могло совершаться правильное богослуженіе. Что же мы видимъ? При неоднократныхъ матеріальныхъ субсидіяхъ правительства (98 стр.) въ нѣсколько лѣтъ служенія достохвальнаго іерарха уже всѣ церкви епархіи были снабжены иконостасами. Вмѣстѣ съ иконостасами устраивались и престолы по чину восточной церкви, вмѣсто большихъ устѣнъ по латинскому обыкновенію. Упразднялись также латинскія исповѣдательницы и амвоны, выводились изъ употребленія маленькіе колокольчики, которыми звонили кстати и не кстати во время обѣди по подражанію латинамъ. Церкви снабжались правильными крестами, дароносицами и другою утварью, а также апостолами и Евангеліями, а равно и священнослужительскія облаченія, пзмѣнившіяся уже по большей части въ латинскія, передѣлывались по образцу православныхъ. Даже трудное дѣло—введеніе въ употребленіе служебниковъ московской печати—Іосифу удалось совершить, какъ видимъ

изъ документовъ, сравнительно удачно и безпрепятственно, хотя правда не безъ просьбъ со стороны Іосифа у свѣтскаго начальника „распорядительныхъ мѣръ“ при введеніи по церквамъ литовской епархіи служебника московской печати (№ 87). Что же касается униатскихъ служебниковъ, то они повсюду подвергались изъятію изъ употребленія. Столь же легко и безпрепятственно уничтожилъ Іосифъ вошедшіе вслѣдствіе сильнаго католическаго вліянія въ почти повсюдное употребленіе въ униатской церкви органы при богослуженіи. Дѣйствуя въ своей епархіи не столько прямымъ путемъ официальныхъ предписаній, сколько косвеннымъ путемъ внушеній, примѣромъ и силою личнаго нравственнаго вліянія, епископъ Іосифъ вводилъ въ ней многія и другія мѣры съ цѣлью сближенія униатскаго богослуженія съ восточно православнымъ. Такъ, (№ 76) устроивши повсюду множество новыхъ церквей, онъ препровождалъ на петербургскій монетный дворъ священную утварь старыхъ униатскихъ церквей, устроенную по образцамъ и потребностямъ латинскимъ, а на вырученныя за нее по оцѣнкѣ деньги пріобрѣталъ утварь свойственную православной церкви и православному богослуженію. Нелишне отмѣтить здѣсь наконецъ и ту мѣру Іосифа, которая правда относится къ канцелярско-административной его дѣятельности, но которая краснорѣчиво свидѣтельствуетъ о настойчивости стремленій іерарха къ сближенію двухъ церквей. Мы говоримъ о введеніи имъ съ самаго начала его епископской дѣятельности въ административную и частную переписку русскаго языка вмѣсто прежняго польскаго. Въ 1836 г. онъ ввелъ также въ своей литовской епархіи писаніе метрическихъ книгъ на русскомъ языкѣ вмѣсто польскаго. Такими мѣрами наружныхъ преобразованій приготовлены были униаты къ религіозному единенію съ православною церковію.

Мы изобразили въ главнѣйшихъ чертахъ ходъ униатскаго дѣла съ самаго его начала. Изъ представленнаго очерка нами видно, что дѣтели его во главѣ съ Іосифомъ Съмашкою шли шагъ за шагомъ по заранѣ намѣченной системѣ, по которой имѣлось въ виду первоначально отдѣлать постепенно униатовъ отъ римлянъ и приблизить къ православнымъ, дѣйствовать на нихъ мѣрами внутренняго преобразованія и воспитаніемъ духовнаго юношества и такимъ образомъ переродить ихъ нечувствительно въ ис-

тинныхъ чадъ грекороссійской церкви. Въ духъ этой системы главное управленіе уніатами отдѣлено отъ управленія римскихъ католиковъ; дано другое благопріятнѣйшее образованіе уніатскимъ епархіямъ; учреждены уніатскія семинаріи и духовныя училища по правиламъ православныхъ духовныхъ училищъ; ослаблены между уніатами элементы, благопріятствовавшіе римлянамъ, и особенно—почти уничтожено вліяніе главнаго римскаго орудія—базиліанскаго ордена; наконецъ издавъ цѣлый рядъ разныхъ распоряженій, приближавшихъ уніатовъ къ православнымъ по церковному управленію и чиноположенію. Но не останавливаясь только на достигнутыхъ уже цѣляхъ, апостоль уніатовъ имѣлъ „задушевною своею мыслию двинуть уніатское дѣло какъ можно ближе къ воссоединенію указаніемъ на готовность къ сему уніатскаго духовенства“ (ч. III стр. 100). Эта мысль казалась ему всесторонне осуществимою, особенно послѣ соединенія уніатскаго вѣдомства съ православнымъ въ лицѣ синодскаго оберъ, прокурора графа Протасова, человека, „съ полнымъ рвеніемъ принявшагося за уніатское дѣло и заботившагося о немъ всю жизнь свою“ (III ч. 180 стр.) Отдавшись всѣмъ существомъ своимъ этой мысли и нѣсколько разъ самъ лично выражая желаніе присоединиться къ православію, литовскій епископъ вскорѣ послѣ утвержденія графа Протасова въ должности оберъ-прокурора синода подалъ послѣднему докладную записку, прочитанную затѣмъ и Государемъ, въ которой и предлагалъ правительству избрать тройкій путь присоединенія къ православной церкви полутора милліоновъ уніатовъ. Здѣсь Съмашко, хотя и заподозрѣвалъ „рѣшимость правительства на рѣзкія мѣры“, тѣмъ не менѣе прежде всего рекомендовалъ—главнымъ распоряженіемъ объявить общее присоединеніе уніатовъ къ православной церкви“. Мало вѣруя преимущественно въ рѣшимость правительства, Юснъ думалъ съ другой стороны, что къ цѣли воссоединенія уніатовъ съ православною церковію ведетъ начатое православнымъ духовенствомъ миссіонерское обращеніе уніатовъ. Наконецъ, по его мысли можно было подчинить уніатское духовенство, разбросанное по 10-ти губерніямъ, мѣстныхъ духовнымъ православнымъ начальствамъ, давая тѣмъ самымъ послѣднимъ вѣрный способъ наблюдать съ полнымъ успѣхомъ за всѣми состоящими въ ихъ кругу уніатами и обратить

послѣднихъ окончательно къ православію, смотря по удобству времени и мѣстныхъ обстоятельствъ. Не смотря на то, что послѣ этихъ предложеній Іосифа новому оберъ-прокурору синода „принято было продолжать прежнюю систему по уніатскому управленію“, на мѣстѣ архипастырской дѣятельности въ литовской епархіи дѣло по воссоединенію шло довольно успѣшно. Здѣсь Іосифъ въ концѣ 40хъ годовъ (37 г.) самъ лично убѣждалъ и принималъ подписки „о готовности присоединиться къ православной церкви“ благочинныхъ и другихъ начальствующихъ духовныхъ. Такихъ подписокъ, препровожденныхъ имъ къ оберъ-прокурору синода, по Литовской и Бѣлорусской епархіи было добыто 135 (114 въ Литвѣ и 21 въ Бѣлоруссіи). Въ послѣдующее время подобныя подписи уже легко брались отъ прочаго духовенства обѣихъ названныхъ епархій посредствомъ благочинныхъ и другихъ начальствующихъ.

Собирая отъ ввѣреннаго его управленію духовенства о намѣреніи послѣдняго присоединиться къ православію, Іосифъ въ то же время обратилъ зоркое вниманіе на священно- и церковно-служительскихъ уніатскихъ женъ, принадлежавшихъ во множествѣ къ римско-католическому исповѣданію. Онъ воспретилъ кандидатамъ во священство и на причетническія мѣста жениться на латинянкахъ и затѣмъ испросилъ Высочайшее повелѣніе на свободу такимъ женамъ и причетникамъ присоединяться изъ римскаго обряда въ уніатскій. Подготавливая пастырей къ единенію съ православною церковью, Іосифъ готовилъ одновременно съ этимъ и уніатскую паству мірянъ къ тому же. Послѣднимъ онъ воспретилъ приносить младенцевъ для крещенія къ римско-католическимъ ксендзамъ и записывать ихъ въ метрическія книги при латинскихъ ксендзахъ. Но самый смѣлый шагъ на пути къ сближенію съ православною церковью состоялъ въ томъ, что литовскій епископъ разрѣшилъ нѣсколькимъ православнымъ священникамъ служить въ уніатскихъ храмахъ. (III, т. 111 стр.). Рядъ всѣхъ этихъ рѣшительныхъ дѣйствій со стороны литовскаго епископа создалъ на пути къ его стремленіямъ неменѣе рѣшительную оппозицію—и прежде всего со стороны латинскаго духовенства, а по наущенію и ободренію послѣдняго и неблагонамѣренныя или колеблющіяся духовныя изъ уніатовъ тоже становились смѣлѣе и дерзновеннѣе. Латинское духовенство со-

вращало униатовъ и келейно и даже устраиваемыми для сего миссіями. Оно строило своевольно церкви и часовни, гдѣ надѣялось повредить униатамъ. Оно употребляло въ свою пользу и, часто удачно, отпущенныхъ къ нимъ базилианъ, происходившихъ изъ латинянъ ¹⁰⁾. Къ тому же и православные дѣятели, даже самые видные изъ нихъ какъ графъ Протасовъ и состоявшій за оберъ-прокурорскимъ столомъ камергеръ Скрипичицъ „обнаруживали иногда вредныя несообразности“ ¹¹⁾ (т. III, 115 стр. № 223). Но униатское дѣло предшествовавшеею дѣятельностію Юсіфа и системой правительственныхъ мѣропріятій было подвинуто теперь уже настолько, что его не могла затушить никакая оппозиція.

Въ 1838 г. случилось происшествіе, двинувшее униатское дѣло къ окончательной развязкѣ. Въ этомъ году въ одно почти время скончались митрополитъ Булгавъ на 80 году отъ роду и викарный епископъ литовскій Юсафатъ Жарскій. Перваго всѣ знали какъ твердаго латинянина, а послѣ смерти послѣдняго на столѣ у него найдена бумага, въ которой онъ объявляетъ себя непричастнымъ во всемъ дѣйствіямъ по униатской церкви“ (ч. III, 113 стр.). Такимъ образомъ само время устранило по униатской іерархіи два бывшія препятствія дѣлу воссоединенія. Теперь остались одни надежные дѣятели, коимъ суждено было совершить это воссоединеніе. Этими дѣятелями были три епископа: Юсіфъ Съмашко, Антоній Зубко и Василій Лужинскій. Первый изъ нихъ въ томъ же году по случаю вончины предсѣдателя греко-униатской духовной коллегіи, митрополита Юсафата, былъ назначенъ на его мѣсто. Почувствовавъ себя главою униатскаго дѣла, Съмашко сталъ настаивать на рѣшительномъ общемъ воссоединеніи униатовъ. Въ декабрѣ того же 1838 г., новый предсѣдатель греко-униатской коллегіи подалъ записку (№ 23) „о спо-

¹⁰⁾ Оно иногда доходило до особенной дерзости. Такъ управлявшій Виленскою епархією Миначкій письменно опубликовалъ выдуманное имъ Высочайшее повелѣніе, якобы совращеннымъ униатамъ дозволено оставаться въ латинствѣ.

¹¹⁾ Скрипичицъ былъ командированъ въ западныя губерніи по Высочайшему повелѣнію съ цѣлью внушить благоразуміе въ отношеніи къ униатамъ гражданскимъ и православнымъ епархіальнымъ начальствамъ. Но онъ самъ, какъ выражается Съмашко, «не слишкомъ былъ благоразуменъ и выболталъ слишкомъ много не только чиновникамъ, но и латинскимъ помѣщикамъ».

собахъ порѣшить окончательно воссоединеніе униатовъ съ православною церковью“, гдѣ между прочимъ писалъ: „Плоды постоянныхъ усилій въ отношеніи приготовленія униатовъ къ православію очевидны. Для вѣрнаго удостовѣренія объ образѣ мыслей греко-униатскаго духовенства потребованы отъ онаго въ настоящемъ году собственноручныя объявленія о готовности присоединиться къ грекороссійской церкви и таковыя обязательства получены уже отъ 775 священниковъ литовской епархіи, да изъ остальныхъ 160 священниковъ только небольшое число полагается сомнительными. За симъ, если принять въ уваженіе таковую, почти общую готовность грекоуниатскаго духовенства присоединиться къ грекороссійской церкви, если сообразить, что остальные униаты состоятъ изъ простаго народа, вовсе неспособнаго разбирать религіозныя мнѣнія и слѣдующаго страдательно своимъ пастырямъ: то необходимо согласиться, что между униатскою и грекороссійскою церквами существуетъ уже дѣйствительно духовное единеніе. Сіе столь справедливо, что униаты по большей части считаютъ уже себя православными, что римляне полагаютъ униатовъ уже присоединившимися къ грекороссійской церкви, и что даже въ государствѣ присоединеніе это считаютъ уже дѣломъ конченнымъ“. Эта записка дѣйствительно побудила наконецъ правительство къ рѣшительнымъ окончательнымъ мѣрамъ по униатскому дѣлу. 1839 годъ былъ замѣчательнымъ годомъ въ исторіи униатскаго дѣла — то былъ достопамятный годъ возвращенія въ лоно православною восточной грекороссійской церкви миллионнаго униатскаго населенія литовскаго края. Случилось это такимъ образомъ. Знаменитому дѣятелю, апостолу униатовъ, литовскому епископу Іосифу Сѣмашкѣ, предрасположившему уже въ своей литовской епархіи униатское населеніе къ союзу съ православною церковью, случайно объявлено было Высочайшее повелѣніе отправиться въ Полоцкъ. Цѣль этой повѣдки состояла въ томъ, чтобы разобрать и успокоить жалобы значительнаго числа униатскаго духовенства на бѣлорусское епархіальное начальство. Отправляясь въ Полоцкъ, Сѣмашко захватилъ съ собою заранее заготовленный актъ о воссоединеніи униатовъ и два прошенія о семъ государю Императору. Этотъ актъ и просьбы были подписаны здѣсь 12-го февраля въ недѣлю православія—

церкви—двадцать четырема начальствующими духовными, по-
слѣднія—только епископами. Возвратившись въ С.-Петербургъ
и приведя дѣла въ порядокъ, Юсіфъ препроводилъ къ оберъ-
прокурору графу Протасову слѣдующее отношеніе отъ 26 фе-
вря 1830 года.

„Слава въ вышнихъ Богу!, писалъ въ своемъ отношеніи ли-
товскій святитель, благое дѣло довершается. Въ 12 день насто-
ящаго февраля мѣсяца, въ недѣлю православія, подписанъ окон-
чательно воими греко-уніатскими епископами и начальствующимъ
духовенствомъ соборный актъ о восприсоединеніи уніатовъ къ
православной греко-восточной католической церкви. Въ сей день
служилъ я торжественно въ полоцкомъ Софійскомъ кафедраль-
номъ соборѣ и причастилъ лично какъ начальниковъ и воспи-
танниковъ семинаріи, такъ и довольно значительное число при-
хожанъ. Во время служенія вмѣсто папы поминалъ я: всѣхъ
православныхъ патріарховъ, митрополитовъ, архіепископовъ и
епископовъ. Послѣ литургіи отслуженъ мною вмѣстѣ съ прео-
священнымъ Василиемъ и Антоніемъ благодарственный молебенъ
о здравіи и благоденствіи Государя Императора и всей Авгу-
стѣйшей Фамиліи. Во время обѣда, на которомъ находились важ-
нѣйшія духовныя и гражданскія лица, въ Полоцкѣ бывшія, послѣ
тоста за здоровье всемилостивѣйшаго Государя, былъ кубокъ за
благоденствіе и преуспѣяніе православной церкви. Для сохра-
ненія на мѣстѣ оффиціального слѣда о бытности въ то время въ
городѣ Полоцкѣ всѣхъ трехъ греко-уніатскихъ епископовъ за-
писано по журналу консисторіи и правленія семинаріи о посѣ-
щеніи ими сихъ присутственныхъ мѣстъ“.

Вмѣстѣ съ этимъ отношеніемъ Юсіфъ препровождалъ графу
Протасову на Высочайшее Его Императорскаго Величества бла-
гоусмотрѣніе и слѣдующіе документы: 1) „Соборный актъ о вос-
присоединеніи уніатовъ къ православной греко-восточной ка-
толической церкви, подписанный тремя епископами и прочими
начальствующими лицами въ числѣ 24“; 2) всеподданнѣйшее про-
шеніе, подписанное тѣми же тремя греко-уніатскими епископами
о томъ же предметѣ; 3) всеподданнѣйшее прошеніе объ оказаніи
уніатамъ снисхожденія относительно нѣкоторыхъ обыкноведій,
временемъ вкоренившихся, но единству церкви непротивныхъ;
4) именную роспись духовенства литовской епархіи, давшаго

собственноручныя объявленія о готовности присоеди­ниться къ православной греко-россійской церкви, въ числѣ 938, а также самыя подлинныя объявленія; 5) именную роспись духовенства бѣлорусской епархіи, даваго также собственноручныя объяв­ленія о готовности присоеди­ниться къ православной греко-россій­ской церкви, въ числѣ всего 367". Итакъ въ той и другой епар­хіи давшихъ письменныя обязательства присоеди­ниться къ пра­вославной греко-россійской церкви было тысяча триста пять че­ловѣкъ. До конца 1839 года Іосифомъ препровождено было раз­новременно еще до 100 таковыхъ подписокъ отъ духовныхъ, бывшихъ до того сомнительными (129 стр., III ч.). Изъ этихъ росписей усматривалось, что духовныхъ, необязавшихся еще при­соединиться къ православной церкви состояло: а) по литовской епархіи—116 бѣлыхъ священниковъ и 95 монашествующей бра­тій; б) по бѣлорусской—305 бѣлыхъ священниковъ и 77 мона­шествующей братіи. Изъ нихъ по литовской епархіи считалось 59 безмѣстныхъ священниковъ, а остальные по большей части престарѣлые, которыхъ, какъ безмѣстныхъ, не признано нуж­нымъ тревожить требованіемъ подписокъ, такъ что, писалъ Съ­машко, едва ли остается и 20 священниковъ, коихъ настоятъ надобность или устранить, или приобрѣсть для православной цер­кви". По бѣлорусской епархіи считалось безмѣстныхъ священ­никовъ 136, отъ которыхъ, какъ и отъ прочихъ необязав­шихся присоеди­ниться къ православной церкви, по большей ча­сти потребованы еще подписки; „и хотя по епархіи сей до по­лутораста священниковъ, писалъ Іосифъ, обнаруживавшихъ со­противленіе въ дачѣ помянутыхъ подписокъ; но по всей вѣроят­ности, послѣ разстройства нынѣ бывшей литургии и высылки зачинщиковъ оной, весьма также малое окажется число дѣйстви­тельно неблагонадежныхъ".

Въ первый день марта того же года послѣдовало Высочайшее повелѣніе Св. Синоду „положить сообразное съ правилами св. церкви постановленіе“ по прошеніямъ униатовъ. Постановленіе это сдѣлано Синодомъ въ 23 день того же марта, а въ 25 день, въ праздникъ Благовѣщенія Господня послѣдовало Высочайшее утвержденіе этого постановленія словами: *Благодарю Бога и при­нимаю*. Вслѣдъ затѣмъ Іосифъ былъ приглашенъ въ присутствіе Св. Синода въ мантіи и ему объявлено было означенное Высо-

чайшее поставоленіе и чрезъ него преподана особая синодская грамота воссоединеннымъ епископамъ съ паствою. Въмѣстѣ съ этимъ Юлію дано было братское лобзаніе отъ всѣхъ синодскихъ членовъ, въ сослуженіи съ которыми имъ отслужено было благодарственное молебствіе въ синодской церкви, послѣ котораго принесена была имъ архіерейская присяга, такъ какъ въ день воссоединенія онъ возведенъ былъ въ санъ архіепископа. Въ память воссоединенія уніатовъ была выбита особая медаль, на одной сторонѣ которой былъ изображенъ восьмиконечный крестъ съ сіяніемъ и полукруглою подписью „торжество православія 25 марта 1839 года“, а на другой — нерукотворенный образъ Христа съ таковою же полукруглою подписью словъ — „такова имамъ первосвященника“ Евр. VII, 1, а внизу подъ чертою на этой сторонѣ медали были вычеканены слова „отторгнутые насциемъ (1596) воссоединены любовію (1839)“. Такъ, благодаря энергической, неутомительной дѣятельности литовскаго іерарха свершилось радостное событіе воссоединенія уніатовъ „въ нераздѣльный, по выраженію тогдашняго оберъ-прокурора Синода графа Протасова, составъ церкви всероссійской“ (№ 30), событіе столь долго ожидаемое, столь тяжело добытое! Какъ бы утомившись подъ бременемъ тяжелаго непрерывнаго многолѣтняго труда, труда, который поглощалъ собою все существо его и простирался даже до безбоязненнаго желанія „собственною кровью искупить доброе святое дѣло“ (94 стр., ч. 2), маститый іерархъ тогда же припалъ къ стопамъ Монарха, прося его дозволить ему „прожить остатокъ дней своихъ частно по собственному избранію, но не въ монастырѣ“. Ничего недобивавшійся въ теченіе всей своей многотрудной жизни, онъ мечталъ послѣ великаго совершеннаго имъ подвига о довольно незавидномъ идеалѣ счастья. Сердечнымъ его желаніемъ было теперь „имѣть домикъ съ садикомъ, да комнату съ книгами“.

Но и этому столь незавидному идеалу апостола-труженника не суждено было осуществиться. Судьбами Промысла ему предстояло еще трудиться многіе и многіе годы; предстояло еще устранить еще оставшіеся непріязненные воссоединенію элементы, утвердить это благое дѣло и какъ бы водворить его повсемѣстно въмѣстѣ уніи. Быстро и круто поведенное благодаря пламенной неутомимой дѣятельности главнаго руководителя дѣла воссоединенія

уніатовъ съ православною церковью прививалось не вездѣ съ одинаковымъ успѣхомъ. Правда въ литовской епархіи, гдѣ Іосифъ самъ былъ строгителемъ этого дѣла, воссоединеніе совершилось довольно легко и безпрепятственно. Но далеко не такъ было по другимъ епархіямъ. Особенно много безпокояства и заботъ доставляла правительству бѣлорусская епархія, что было вполне естественно и понятно. При предшествовавшемъ воссоединенію распредѣленіи уніатовъ на двѣ епархія къ бѣлорусской между прочимъ причислены были уніаты кievской губерніи, а также житомирскаго и овручскаго уѣздовъ волынской губерніи. Этихъ отдаленныхъ уніатовъ начальство бѣлорусской епархія оставило совершенно безъ вниманія и приготовленія до самаго воссоединенія. Тутъ тамошнее духовенство оказало рѣшительное неповиновеніе, тѣмъ болѣе тревожившее, что прихожане онаго, принадлежавшіе по большей части къ шляхтѣ (мелкопомѣстнымъ дворянамъ) приняли непосредственное участіе въ такомъ сопротивленіи. Да не совсѣмъ покойно было и внутри Бѣлоруссіи. Едва только окончилось трудное дѣло воссоединенія уніатовъ съ православною церковью, какъ Іосифъ вновь долженъ былъ по Высочайшему повелѣнію отправиться въ г. Полоцкѣ для разслѣдованія дѣла объ интригѣ, породившей всеподданнѣйшую просьбу ста одиннадцати священниковъ бѣлорусской епархія противъ воссоединенія.

Причина такого важнаго сопротивленія уніатскаго духовенства бѣлорусской епархія лежала въ раздраженіи и даже ожесточеніи, произведенномъ между этимъ духовенствомъ тягостными послѣдствіями бывшей здѣсь прежде системы обращенія уніатовъ къ православію. Этимъ расположеніемъ умовъ старалась воспользоваться враждебная благому дѣлу польско-католическая партія. „Устраненіе преосвященнаго полоцкаго Смарагда, князя Хованскаго и губернатора Шредера,—писалъ Іосифъ въ своемъ отношеніи послѣ разслѣдованія означеннаго дѣла,—почитаемое здѣсь дѣломъ сей партіи, дало полную силу внушеніямъ оной, будто происходящія по греко-уніатской церкви преобразованія не одобряются самимъ духовнымъ оной начальствомъ и противны намъреніямъ Государя Императора“ (№ 31). Слѣдователемъ употреблены были вполне разумныя мѣры для разстройства этой партіи: нѣсколько вачинщиковъ размѣщены были въ разныхъ губерніяхъ Велико-

россиа, до 20 священниковъ выслано было въ литовскую епархію, объ остальныхъ приняты мѣры на мѣств (ibid), такъ что постепенно все успокоилось „даже задорѣвшіе, т.-е. высланные вдале, по большей части вскорѣ покорились православію“. Въ большинствѣ случаевъ почти точно такія же мѣры практиковались Іосифомъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ, когда обнаружилось болѣе или менѣе сильное открытое сопротивление дѣлу воссоединенія со стороны униатскаго духовенства. Для неблагонадежныхъ униатскихъ иноковъ учреждена была въ Курскѣ даже особая обитель, которая впрочемъ вскорѣ оказалась лишнею и потому была закрыта (129 стр.). Впрочемъ справедливость требуетъ замѣтить, что и вообще случаи открытаго протеста воссоединенію были довольно рѣдки, такъ что главный виновникъ воссоединенія во все послѣдующее время своей дѣятельности всегда былъ „невозмутимо покоенъ совершенною увѣренностію въ успѣхъ“ (132 стр.), а спокойная увѣренность его успокаивала и всѣхъ прочихъ. Несравненно больше хлопотъ и волненій доставило Іосифу самое утверженіе и водвореніе благаго дѣла воссоединенія. Здѣсь прежде всего не обошлось безъ хлопотъ самое объявленіе синодальнаго указа и грамоты о воссоединеніи. Нужно было сообразоваться, гдѣ и когда умѣстно было сдѣлать это объявленіе. Затѣмъ нужно было наблюдать о поминовеніи во время богослуженія Св. Синода вмѣсто папы и объ исключеніи изъ символа вѣры католическаго слова и Сына. Зная, какъ трудно искореняются привычки всей жизни, Іосифъ лично самъ повсюду наблюдалъ за всѣмъ этимъ и кромѣ официальныхъ распоряженій чрезъ консисторію дѣйствовалъ непосредственно на благочинныхъ и настоятелей монастырей частными запросами: поминается ли у нихъ уже Св. Синодъ вмѣсто папы и исключаются ли изъ символа слова „и Сына“. Дабы воссоединенной съ православною церковью массѣ униатскаго населенія не казался чрезачуръ рѣзкимъ внезапный переходъ отъ обрядностей одного (униатскаго) богослуженія къ другому (православному), предусмотрительные дѣятели униатскаго дѣла положили заявить воссоединеніе униатовъ совокупными въ разныхъ мѣстностяхъ служеніями древле-православнаго и воссоединеннаго духовенства. Первымъ такимъ служеніемъ было служеніе проѣзжавшаго въ

свою епархію митрополита кievскаго Филарета съ епископами полоцкими, древле-православнымъ Исидоромъ и воссоединеннымъ Васиіемъ, въ городъ Витебскъ въ одной изъ воссоединенныхъ церквей.

Вскорѣ послѣ этого и самъ преосвященный Іосифъ служилъ въ Полоцкѣ совокупно съ тѣми же епископами и въ Минскѣ съ тамошнимъ архіепископомъ Никаноромъ. Осенью того же 1839 г. отслужено было нѣсколько въ высшей степени торжественныхъ совокупныхъ служеній уніатскаго и православнаго духовенства въ Жировищахъ и Вильнѣ. Послѣ такихъ первоначальныхъ успокоительныхъ мѣръ, принятыхъ въ первый годъ воссоединенія, приступлено было къ нѣкоторымъ и другимъ мѣрамъ въ духѣ церкви православной. Такъ теперь окончательно воспрещено было уніатамъ принимать при крещеніи имена латинской церкви, разрѣшено священникамъ древлеправославнымъ и воссоединеннымъ поручать другъ другу исправленіе духовныхъ требъ своимъ прихожанамъ, по мѣстному удобству. Въ то же время воссоединенному духовенству назначено было единовременное пособіе, которое и раздавалось въ количествѣ суммы отъ ста до трехъ сотъ рублей на священника ассигнаціями и оно снабжено было при этомъ безвозмездно Св. Синодомъ проскомидійными листами, царскою и патриаршею грамотами, пространными катихизисами и исторією російской церкви ¹²⁾. Но самыя важнѣйшія мѣропріятія относительно упроченія православія въ воссоединенной уніатской церкви начались послѣ того, какъ окончилось въ 1840 году трудное дѣло взаимнаго перечисленія древлеправославныхъ и воссоединенныхъ приходоѡ къ епархіямъ, въ предѣлахъ коихъ они дѣйствительно состояли. Прежде всего теперь для всѣхъ воссоединенныхъ церквей уніатскихъ Іосифъ испросилъ отъ Св. Синода общіе православной церкви антиминсы и богослужебныя книги, разослалъ ихъ въ каждую церковь, а старыя уніатскіе предалъ сожженію, также въ первый разъ вытребовалъ для литовской епархіи св. миро, заготовлявшееся прежде на мѣстѣ въ каждой уніатской епархіи изъ Кіева. Въ то же

¹²⁾ 134 стр.

время онъ настоялъ на распоряженіи, чтобы въ западныхъ губерніяхъ поученія и изъясненія катихизиса произносились на простомъ нарѣчійи и по его распоряженію переведенъ былъ на польскій языкъ православный пространный катихизисъ. Для духовенства своей литовской епархіи назначилъ общихъ духовниковъ и предписалъ избрать церковныхъ старостъ на общемъ основаніи. Свою заботливость о воссоединенномъ униатскомъ духовествѣ Іосифъ направилъ также и на то, чтобы это послѣднее даже и по наружности сдѣлалось православнымъ, такъ онъ въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ весьма легко добился того, что воссоединенное духовенство стало отращивать бороды и носить костюмъ древлеправославнаго духовенства. Между униатами не было въ употребленіи награждать духовенство камилавками и скуфьями, теперь Іосифомъ испрошено было разрѣшеніе за одинъ разъ отлчить камилавками одиннадцать высшихъ духовныхъ сановниковъ въ чинѣ протоіерейскомъ и имѣвшихъ ордена. Тогда камилавки и скуфьи сдѣлались для всѣхъ лестною наградою.

Желая еще болѣе привязать воссоединенное духовенство къ своей паствѣ, предприимчивый архипастыръ постарался обезпечить его и въ матеріальномъ отношеніи. Онъ учредилъ для духовенства штаты, и исходатайствовалъ, чтобы казна взяла въ свое вѣдѣніе населенныя его имѣнія, давъ въ замѣнъ этого жалованье. Такъ составлены были штаты архіерейскіе, консисторскіе, монастырскіе и приходскіе. Этотъ трудъ стоилъ громадныхъ хлопотъ и усилій митрополиту. Населенныя имѣнія нужно было привести въ точную вѣдѣтность, указать достоинство ихъ, оцѣнить доходность каждаго, показать пропорцію этого дохода къ дополнительной суммѣ, потребной изъ государственнаго казначейства; нужно было еще позаботиться, чтобы терявшіе имѣнія не были обижены и сверхъ штата получили личное справедливое вознагражденіе. Для особенно нуждавшихся священниковъ своей литовской епархіи Іосифъ испрашивалъ иногда временныя прибавки къ ихъ жалованью. Но мудрый архипастыръ видѣлъ, что корни православія, насаждаемые имъ въ литовскомъ краю, вошли въ почву еще не достаточно глубоко. Очень могло стать, что воссоединенное духовенство, слабое духомъ, какъ всякій вообще новорожденный, послѣ его смерти отклонится

опять на старыи путь. Іосифъ все это предвидѣть, и предвидя, стремился положить прочную основу плодамъ своей многолѣтней дѣятельности. Въ виду этого онъ обратилъ особенное вниманіе на будущихъ пастырей, на дѣтей духовенства. Такъ онъ открылъ въ своей епархіи школы, низшія и среднія, по образцу существовавшихъ въ имперіи, снабдивъ ихъ предварительно всѣмъ нужнымъ для образованія въ достаточной мѣрѣ. Онъ приобрѣлъ просторные и свѣтлые корпуса для этихъ школъ, учредилъ казенный поштъ для бѣдныхъ воспитанниковъ; самъ лично избиралъ начальниковъ и учителей, являлся нечаянно на классы, присутствовалъ на экзаменахъ, особенно выпускныхъ, и наблюдалъ строго за справедливостію поевидѣтельствованийъ. Тутъ же на экзаменахъ давалъ ученикамъ, по достоинству каждаго открывавшіяся мѣста. Дурныхъ или неспособныхъ учениковъ, оказавшихся таковыми въ теченіе семинарскаго или училищнаго курса, безпощадно исключалъ и, своею неустанною заботливостію достигъ того, что вновь возникшія и имъ только-что устроенныя духовно-учебныя заведенія литовской епархіи явились наилучшими даже по сравненію въ Имперіи. Митрополитъ легвалъ въ себѣ надежду, и не безъ основанія, что заботы его не пропадутъ даромъ: затраченный трудъ и средства воздадутся сторицею. И дѣйствительно, молодое поколѣніе изъ духовенства, воспитанное въ духъ и вѣровавіяхъ православія, имѣя постоянно на своихъ глазахъ высокій примѣръ пастырства въ лицѣ самаго Іосифа, успокоило его многмятежный духъ. Владыкѣ еще при жизни своей пришлось пожинать необъятные имъ плоды: его питомцы явились щитомъ, отъ котораго отскакивали католическія стрѣлы! Но учрежденіемъ этихъ школъ еще не кончились заботы митрополита о дѣтяхъ воссоединеннаго духовенства. Онъ давно уже хлопоталъ объ учрежденіи духовнаго женскаго училища для священнослужительскихъ дочерей „въ духъ русскомъ, православномъ, такъ, какъ это сдѣлано для сыновей“. Несмотря на многія препятствія, какъ матеріальныя, такъ и другія, зависѣвшія отъ того времени, въ 1861 г. Іосифъ достигъ своего: въ Вильнѣ было открыто епархіальное женское училище, которое покойная Императрица взяла подъ свое непосредственное покровительство. Въ ознаменованіе столь радостнаго собы-

тія владыка пожертвовалъ 5 тыс. рубл. серебр. съ тѣмъ, чтобы проценты съ нихъ обращаемы были во вѣчныя времена на приданое для воспитанницъ, оканчивающихъ ученіе. Учрежденіемъ этой школы митрополитъ несомнѣнно хотѣлъ дать молодымъ своимъ пастырямъ достойныхъ женъ и матерей, твердую опору для религіозной борьбы, сознательно понимающихъ интересы пастыря въ мятежномъ краю и умѣющихъ цѣнить и Русь, и православіе. Что дѣйствительно эти мотивы руководили митрополитомъ при учрежденіи женской духовной школы, а не общее стремленіе къ женскому образованію, поднявшееся въ Россіи въ началѣ 60-хъ годовъ, видно изъ его благодарственного письма къ Императрицѣ: „Позвольте принести еще разъ Вамъ, Всемилостивѣйшая Государыня, пишетъ здѣсь владыка, благодарность изъ глубины души, за принятое участіе къ воздвиженію сего распадника будущиѣ добрыхъ женъ и матерей православнаго духовенства здѣшней стороны. Это спасительное дѣло драгоцѣнно не по одной прямой общественной пользѣ. Оно отрадно совпаденіемъ съ настоящими плачевными событіями въ здѣшней странѣ. Когда въ ней мятутся страсти, возбужденныя чуждою народностію, чуждыми интересами, утѣшительно видѣть открытіе въ Вильнѣ заведенія, имѣющаго цѣлью поддержаніе рускаго духа и православія, свойственнаго, по преимуществу народонаселенію бывшаго литовскаго государства“. т. I, стр. 245. Утвержденіе православія въ воссоединенномъ краѣ не ограничивалось одними только заботами о духовенствѣ; мудрый владыка, напротивъ, прилагалъ большое стараніе и къ самимъ пасомымъ; онъ желалъ, чтобы эти послѣдніе были бы въ дѣйствительности православными христіанами. Съ этою цѣлію онъ прежде всего позаботился объ народномъ образованіи въ своей литовской епархіи. Въ 1859 году Св. Синодъ издалъ указъ, которымъ духовенству Имперіи согласно съ 14 ст. устава духовныхъ консисторій, предписывалось озаботиться заведеніемъ при церквяхъ большаго числа училищъ, для обученія дѣтей поселянъ: чтенію, письму, молитвамъ и начаткамъ катихизиса. Такъ какъ источники на содержаніе этихъ школъ Св. Синодомъ указаны были возможные ¹⁴⁾, а не въ наличности имѣвшіеся, то вездѣ озна-

¹⁴⁾ Самъ приходъ; а что касается жалованья учителямъ, то объ этомъ не было

ченное предписание прошло почти беззвучно. Совсѣмъ иначе отозвался на него литовскій архипастырѣ. Понимая хорошо всю пользу этого синодальнаго предложенія для своихъ насомыхъ, онъ горячо принялся за дѣло народнаго образованія. Такъ какъ заведеніе сельскихъ училищъ зависѣло всецѣло отъ охоты пастырей, Іосифъ всѣми мѣрами старался побудить ихъ къ скорѣйшему открытію школъ. Въ своемъ воззваніи къ духовенству отъ того же 59-го года владыка писалъ, что „польза для церкви и общества отъ этихъ школъ несомнѣнна“, предѣлы же обученія, указанные Св. Синодомъ „скромныя“, этому способны обучать не только священники, но даже и церковнослужители. Что касается помѣщенія для школы, то можно найти у прихожанъ или у самаго причта удобную комнату. Средствами къ содержанію школъ указываетъ слѣдующіе источники; частицу отъ родителей обучаемыхъ мальчиковъ, частицу отъ церкви и причта и наконецъ, побудить „доброжелателей“ на пожертвованіе. Такъ трудно добытыя деньги совѣтуетъ расходовать съ крайнею бережливостію и экономіею. Что же касается вознагражденія учителямъ, то помимо указаннаго Синодомъ, обязываетъ благочинныхъ доносить ему—владыкѣ, гдѣ дѣло ведется правильно, очевидно для представленія къ духовнымъ наградамъ (т. II, прилож. къ V части № 59 и 60). Духовенство послушалось архипастыря, „приняло къ сердцу этотъ вызовъ“ и въ первый же годъ открыло въ литовской епархіи 222 школы, въ которыхъ обучались крестьянскія дѣти даже обоего пола (т. I, стр. 245). За такое „усердіе и за добрый устремъ“ митрополитъ письменно помимо всякихъ еще вознагражденій благодарилъ всѣхъ духовныхъ, открывшихъ школы (т. II, стр. 674, т. I, 245). Къ сожалѣнію, мы не имѣемъ данныхъ, чтобы показать въ какомъ положеніи находилось дѣло народнаго образованія въ литовскомъ краѣ послѣ 60-го года, но смѣемъ думать, что владыка Іосифъ, такъ ревностно принявшійся за него вначалѣ, не оставлялъ его своимъ попеченіемъ и далѣе, потому что не въ характерѣ его было бросать разъ начатое дѣло.

и рѣчи: только «въ поощреніе» нѣкоторымъ учащимъ дозволялось выдавать денежное вознагражденіе изъ мѣстныхъ епархіальныхъ суммъ (слѣд. опять возможныхъ только).

Помимо обученія въ школахъ, митрополитъ давно, еще за нѣсколько лѣтъ до открытія ихъ обязывалъ свое духовенство подъ строгую отвѣтственностію обучать *всѣхъ* православныхъ прихожанъ ежедневнымъ молитвамъ и при томъ на *славянскомъ языкѣ*. Каждый священникъ долженъ былъ внятно читать эти молитвы въ церкви, въ началѣ или послѣ каждаго богослуженія предъ народомъ, вмѣстѣ затверживать ихъ. Кромѣ того въ осеннее и зимнее время, когда крестьяне были болѣе свободны отъ своихъ занятій, причтъ долженъ былъ ходить и по деревнямъ, собрать всѣхъ свободныхъ въ одинъ домъ—учить ихъ молитвамъ и заповѣдямъ (т. II, стр. 626). Узнавъ, что народные буквари въ литовскомъ краю по проискамъ поляковъ стали печататься безъ *молитвъ*, и самое изданіе ихъ попало въ руки евреевъ, митрополитъ возсталъ противъ этого и обязалъ попечителя Виленскаго учебнаго округа печатать русскіе буквари съ молитвами, а прежде печатанія подвергать ихъ разсмотрѣнію православнаго духовнаго цензора. Такъ требовалось поступить потому, что польскіе буквари наоборотъ печатались съ молитвами, и въ нихъ даже былъ сохраненъ католическій катихизисъ. Очевидно хитрые поляки этимъ нововведеніемъ желали достигъ сразу двухъ цѣлей: заставить русскихъ восполнить наученіе молитвъ изъ польскаго буквара, а вмѣстѣ съ этимъ несомнѣнно учиться и по польски (т. II, прил. къ V ч. № 50).

Прямымъ слѣдствіемъ этихъ, хотя и немногихъ, но существенныхъ мѣръ касательно распространенія образованія въ Литовскомъ краю въ „духѣ русскомъ и православномъ“ было уменьшеніе пьянства среди духовенства и крестьянъ. Прошелъ одинъ только годъ послѣ открытія сельскихъ училищъ и владыка къ немалому удовольствію своему узналъ (ему подана была статистическая вѣдомость, гдѣ значилось, что такой-то причтъ и прихожане дали взаимное обѣщаніе воздерживаться отъ употребленія спиртныхъ напитковъ) „что нашлось *множество* добрыхъ пастырей, успѣвшихъ спасительными наставленіями и кроткими внушеніями *распространить* и *утвердить* благодѣтельную трезвость между своими прихожанами, несмотря на всѣ противодействующіе элементы (т. II прилож. къ V ч. № 71).— Вотъ болѣе главныя мѣры, которыя предпринималъ митрополитъ Юсіеъ Съ-

машно къ утвержденію православія среди воссоединенныхъ. Но не довольствуясь этимъ и какъ бы не вполнѣ полагаясь на себя, митрополитъ съ высочайшаго соизволенія неоднократно предпринимаетъ путешествія къ центрамъ русскаго православія— Москвѣ и Києву, и въ другія мѣста. Всюду наблюдаетъ, сравниваетъ; входитъ въ разговоры съ архіереями и иными членами духовенства, испрашивалъ ихъ помощи и совѣтовъ, приглашалъ къ себѣ въ Литовскій край умныхъ и свѣдущихъ людей—словомъ желалъ, чтобы его Литовская епархія была совершенно похожа на другія и ни въ чемъ бы отъ нихъ не отставала. Особенно же мудрый архіепископъ дружилъ съ митрополитомъ московскимъ Филаретомъ. Ему онъ довѣрялъ даже свои сокровенныя мысли и думы, постоянно переписывался, выспрашивалъ, и все для пользы воссоединеннаго края. Московскій іерархъ высоко цѣнилъ литовскаго апостола и дѣйствовалъ на него успокоивающимъ образомъ, такъ какъ самъ признавался, что центральныя русскія епархія далеко и не во всемъ еще могутъ быть образомъ для Литовской. Въ подтвержденіе этого любопытно привести слѣдующій эпизодъ изъ переписки митрополита Сѣмашки съ митрополитомъ московскимъ Филаретомъ, показывающей, какъ отзывался московскій іерархъ о современныхъ ему монахахъ. „Въ бытность мою въ Москвѣ, пишетъ Сѣмашко, просилъ я митрополита Филарета о надѣленіи меня хорошими иноками. Не повѣрите, отвѣчалъ Филаретъ, какъ ихъ мало у меня. Голова трещитъ, когда приходится искать на открывающуюся валаксія. Я не довольствовался этимъ, просилъ письменно. Ровно черезъ *пятнадцать* *лѣтъ* получаю отвѣтъ, что по смерти писмоводителя нашлось мое отношеніе не распечатаннымъ и *нужно ли удовлетвореніе?*“ (т. I стр. 143—144).

Представленный очеркъ дѣятельности литовскаго апостола, митрополита Сѣмашки, далеко не исчерпываетъ собою всего того, что сдѣлано было Іосифомъ по воссоединенію униатовъ. Онъ имѣетъ въ виду напомнить только на основаніи новаго источника нашей духовной публикѣ о той свѣтлой личности, которая стала забываться... Но дѣло воссоединенія униатовъ съ его предваряющими и послѣдующими событіями, съ его главнымъ руководителемъ требуетъ не бѣгло составленной журналь-

ной статьи, а серьезнаго, тщательнаго и внимательнаго изученія. Оно представляет собою любопытное и крайне интересное явление въ Русской церкви. Последняя до дней Съмашки во все время своего существованія только отбивалась, такъ сказать отъ католиковъ, какъ будто не смѣла глядѣть имъ прямо въ глаза. Съмашко же первый вывелъ ее изъ этого пассивнаго по отношенію къ католикамъ состоянія. Въ его лицѣ русское православіе еще въ первый разъ сошло грудью съ римскимъ католичествомъ и одержало полный верхъ; такъ что нѣкоторые русскіе люди (правители) послѣ присоединенія уніатовъ думали, нельзя ли ужъ присоединить и католиковъ! Немалый интересъ для изученія представляет собою и личность самаго митрополита Іосифа. Какъ бы мы ни судили о немъ, но свершенное имъ дѣло всегда будетъ свидѣтельствовать намъ о недюжинномъ его умѣ и высшей справедливости. Не должно забывать, что Римская церковь въ продолженіе двухъ столѣтій хлопотала съ уніатами. Въ это время она уже успѣла выработать систематическую программу, по которой уніаты незамѣтнымъ образомъ все болѣе и болѣе прилѣплялись къ ней. Въ это время она выпустила цѣлый легионъ опытныхъ миссіонеровъ, которые искуснымъ образомъ подводили уніатовъ къ подданству Риму. Но Съмашко почти одинъ распуталъ всѣ эти католическія сѣти, высвободилъ изъ нихъ уніатовъ и передалъ ихъ *по праву* русской церкви, употребивъ на это только 20 лѣтъ! Пожалуй на это скажутъ, что Съмашко былъ поставленъ въ несравненно лучшія условія, чѣмъ католики: для своихъ дѣйствій онъ имѣлъ крѣпкую опору въ лицѣ русскаго правительства? Неправда; Съмашко напротивъ то и дѣло жалуется въ „своихъ запискахъ“ что лица имѣвшія тогда власть почти вовсе не оказывало ему помощи. Наконецъ литовскаго іерарха могутъ упрекать, въ чемъ нѣкогда и упрекали его—въ фанатизмъ, въ слишкомъ жестокомъ отношеніи къ врагу. Дѣйствительно, особенно нѣжностію по отношенію къ католикамъ митрополитъ Іосифъ не обладалъ, да она и не требовалась: потому что католики въ продолженіе двухсотлѣтняго періода прибѣгали, къ несравненно худшимъ мѣрамъ; поступки Съмашки совершенно блѣднѣютъ предъ ними. Да и гдѣ это проявленіе жестокости? Не въ гоненіяхъ ли на уніатскихъ монахинь и прстерпѣнныхъ якобы мученіяхъ одною изъ нихъ (Ме-

числавскою)? Но по тщательномъ изслѣдованіи оказалось это самою гнусною клеветою, нашедшею себѣ пріютъ въ гуманныхъ тогдашнихъ французскихъ газетахъ. Поляки, не зная уже за что взяться, чтобы посрамить митрополита, отыскали какую-то латинянку распутнаго поведенія, которая никогда не была ни русской, ни уніатской монахиней, дали ей вымышленную фамилію (Мечиславская) и водили по всей Европѣ на показъ, какъ мученицу (т. I, стр. 185), претерпѣвшую за вѣру отъ Съмашки! Между тѣмъ всѣ заявленія о жестокостяхъ и фанатизмѣ Съмашки именно такого свойства и исходятъ исключительно изъ устъ польско-католической партіи. Изслѣдователь уніатскаго дѣла, если будетъ держаться подобныхъ источниковъ, какъ французскія газеты или книга „Римъ“ (вышедшая за границей въ 1853 г. и наполненная сплетнями противъ уніатовъ) потеряетъ очень многое: онъ не пойметъ личности митрополита Іосифа, а вмѣстѣ съ этимъ составитъ и ложный взглядъ на уніатское дѣло. *Pellitur e medio sapientia, vigeritur res*—вовсе неприложимо къ дѣваніямъ Съмашки.—86, I, 22.

Н. Недровъ.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

ГОДИЧНЫЙ АКТЪ ВЪ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1-го октября въ московской духовной академіи былъ храмовой праздникъ и годичный актъ. Экстраординарный профессоръ по кафедрѣ библейской исторіи А. П. Смирновъ говорилъ обширную, научную, изящно изложенную рѣчь на тему: „новое построение исторіи еврейскаго народа и новыя сужденія объ историческихъ лицахъ его“. Послѣ рѣчи, длившейся около часа, секретаремъ академіи былъ прочитанъ отчетъ о состояніи академіи въ истекшемъ 1886—87 учебномъ году. Прежде всего въ отчетъ сообщалось о почетныхъ членахъ академіи. Предъ началомъ отчетнаго года въ число почетныхъ членовъ академіи были избраны высокопреосвященный Платонъ, митрополитъ кіевскій, высокопреосвященный Никаноръ, архіепископъ херсонскій, преосвященный Сильвестръ, ректоръ кіевской духовной академіи, протопресвитеръ І. Д. Явышевъ, бывший ректоръ московской духовной академіи протоіерей С. К. Смирновъ и протоіерей с.-петербургскаго Исаакіевскаго собора П. А. Смирновъ. Въ теченіи года академія лишилась трехъ почетныхъ членовъ: преосвященнаго Михаила, епископа курскаго, С. И. Зернова, протоіерея церкви Святителя Николая Явленнаго въ Москвѣ, и М. Н. Каткова, редактора „Московскихъ Вѣдомостей“. Къ началу учебнаго года всѣхъ почетныхъ членовъ академіи было 33. — Чтеніе отчета затѣмъ на нѣсколько минутъ приостановлено, и ректоръ академіи преосвященный Христофоръ объявилъ, что совѣтомъ академіи вновь избраны въ почетные члены: преосвященный Теофанъ, бывший епископъ тамбовскій, ректоръ казанской духовной академіи протоіерей А. П. Владимірскій, протоіерей с.-петербургскаго Казанскаго собора А. А. Лебедевъ и профессоръ московской консерваторіи Д. В. Разумовскій.

Въ составъ и званія лицъ, служащихъ при академіи, произошли нѣкоторые перемѣны: ректоръ академіи архимандритъ Христофоръ возведенъ былъ въ санъ епископа волоколамскаго; профессоръ П. И. Горскій по прошенію уволенъ былъ отъ должности инспектора, а на мѣсто его назначенъ архимандритъ Борися, доцентъ казанской духовной академіи, доцентъ М. Остроумовъ опредѣленъ былъ на кафедрѣ церковнаго права въ харьковскій

университетъ; въ наступившемъ году избраны были на вакантныя кафедры исторіи философіи и церковной археологіи А. Венденскій и А. Голубцевъ.

Всѣхъ служащихъ при академіи 34 лица; студентовъ 258. Изъ нихъ 180 казеннокоштныхъ, стипендіатовъ и получающихъ пособіе 42 и своекоштныхъ 32.

Въ отчетномъ году совѣтомъ академіи удостоены степени магистра богословія: смотритель шацкаго духовнаго училища П. И. Соколовъ, за сочиненіе: *Исторія ветхозаветныхъ писаній въ новозавѣтной церкви*; священникъ Стефанъ Остроумовъ (изъ рязанской губерніи) за сочиненіе: *Разборъ содѣяній Евсевія Кесарійскаго и блаженнаго Иеронима Стридонскаго о греческихъ апологетахъ втораго вѣка*; священникъ Николай Боголюбовъ (изъ самарской губерніи) за сочиненіе: *Исламъ, его происхождение и сущность по сравненію съ христіанствомъ*; исправляющій должность доцента академіи М. А. Остроумовъ за сочиненіе: *Исторія философіи въ ея отношеніи къ откровенію*; исправляющій должность доцента академіи І. А. Татарскій за сочиненіе: *Симеонъ Полоцкій*.

Въ отчетномъ году академическая бібліотека пополнилась 1.039 названіями книгъ. Въ этомъ числѣ 588 названій приобрѣтены покупкою, а 451 подарены разными лицами и учрежденіями. Особеннаго вниманія заслуживаютъ пожертвованія высокопреосвященнаго Алексія, архіепископа литовскаго, до 76 томовъ, и усадьскаго университета, приславшаго академіи до 190 томовъ разнообразнаго содержанія. Поступило нѣсколько пожертвованій и въ церковно-археологическій музей, находящійся при академіи.

Въ заключеніе акта преосвященнымъ Христофоромъ были розданы награды лучшимъ студентамъ академіи деньгами и книгами.

ШЕСТИДЕСЯТИЛѢТНІЙ ЮБИЛЕЙ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННѢЙШАГО ПЛАТОНА, МИТРОПОЛИТА КІЕВСКАГО И ГАЛИЦКАГО.

8-го сентября сего года совершенно было празднованіе шестидесятилѣтія служебной дѣятельности маститаго архипастыря и первосвятителя матери русскихъ городовъ.

Торжественное молебствіе совершенно было самымъ юбиляромъ въ сослуженіи съ преосвященными: Іустиномъ, Александромъ, Поликарпомъ, Сильвестромъ и Иеронимомъ, а равно и всѣмъ мѣстнымъ и пріѣзжимъ духовенствомъ. Въ это же время митрополичьи покои стали наполняться массою лицъ и депутацій, явившихся привѣтствовать маститаго юбиляра. Перечислить всѣхъ лицъ, явившихся привѣтствовать юбиляра, было бы затруднительно; достаточно замѣтить, что митрополичьи покои

едва вмѣщали въ себѣ депутатовъ (до 300), желавшихъ принести поздравленія. По окончаніи молебствія въ соборѣ въ покои прибыли представители высшаго духовенства какъ кievской, такъ и другихъ епархій.

Между тѣмъ маститый архипастырь, ведомый подъ руки двумя діаконами, медленно выходилъ изъ храма, направляясь въ покои; огромная толпа людей безъ различія сословій и состояній ринулась получить благословеніе высокопреосвященнѣйшаго юбиляра. Трогательна и вмѣстѣ съ тѣмъ величественна была эта картина благословенія народа. Нужно было видѣть радостныя лица тѣхъ, кои удостоились приложиться къ рукѣ архипастыря, чтобы оцѣнить чувства искренней любви и благоговѣнія кievлянъ къ юбиляру... При входѣ въ покои съ крыльца высокопреосвященнѣйшій еще разъ благословилъ народъ, который въ числѣ не одной тысячи точно одинъ человекъ моментально обнажилъ головы и сотворилъ крестное знаменіе, вознося Всевышнему искреннія, отъ души шедшія молитвы о здравіи и многолѣтніи своего архипастыря. Въ мантии съ посохомъ въ рукахъ при пѣніи хора торжественно вошелъ въ пріемную залу маститый юбиляръ, архидіаконъ произнесъ громогласное многолѣтіе, послѣ чего начался пріемъ поздравленій.

Послѣ сердечнаго привѣтствія и поздравленія начальниками края и губерніи къ юбиляру обратился съ привѣтствіемъ г. почетель учебнаго округа С. П. Голубцовъ, сказавшій, что ему пріятно выразить признательность всего персонала учебнаго округа такому опытному дѣятелю церкви и духовнаго просвѣщенія, который оказалъ громадное вліяніе на религіозно-нравственное направленіе воспитанія во всѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ дѣйствовалъ, тѣмъ болѣе, что этого направленія по мысли правительства предположено въ настоящее время строго держаться въ первоначальномъ воспитаніи. Владыка отвѣчалъ на это, что онъ съ своей стороны благодаритъ Господа, что во главѣ учебнаго народнаго дѣла кievскаго округа стоитъ такой преданный защитникъ и радѣтель о религіозно-нравственныхъ интересахъ въ воспитаніи и обученіи юношества, какъ С. П. Голубцовъ. „Вѣдь мы только стоимъ на разныхъ служеніяхъ и должностяхъ, а дѣло наше по цѣли одно—духовно просвѣщать и совершенствовать людей въ образъ совершенства Отца небеснаго. Будемъ же трудиться во святомъ дѣлѣ во славу Божию, на пользу церкви и отечества и на радость возлюбленнаго Монарха нашего“.

Затѣмъ привѣтствовалъ высокопреосвященнѣйшаго юбиляра преосвященный курскій Іустинъ, а за нимъ преосв. Александръ привѣтствовалъ особымъ адресомъ отъ лица волынскаго архіепископа Палладія, духовенства и отъ себя лично. Преосвященный Александръ—по происхожденію латышъ изъ остзейскаго

края, воспитывался въ Московской академіи и всегда пользовался руководством и покровительствомъ юбиляра. За прѣзжими гостями—епископами начали прѣвѣтствовать юбиляра мѣстные епископы—викаріи кievской митрополіи.

Преосвященный Іеронимъ обратился къ высокопреосвященнѣйшему юбиляру съ рѣчью отъ лица духовенства кievской епархіи. Упомянувъ, что кievская епархіа не менѣе другихъ епархіи, гдѣ служилъ юбиляръ, хорошо знаетъ, живо помнить и высоко цѣнить заслуги шестидесятилѣтней дѣятельности юбиляра на пользу духовнаго просвѣщенія, церкви и отечества, помнить и цѣнить его труды, подвиги и добродѣтели въ Орлѣ, Петербургѣ, Костромѣ, на западной окраинѣ, въ остзейскомъ краѣ, на Дону и въ Одессѣ, преосвященный Іеронимъ закончилъ такъ: „Знаетъ и цѣнить кievская епархіа твои архипастырскія неусыпныя и мудрыя заботы и старанія о духовномъ и матеріальномъ благѣ и процвѣтаніи кievской паствы и духовенства, выразившаяся въ весьма и весьма многихъ и важныхъ мѣропріятіяхъ и административныхъ распоряженіяхъ, каковы напр.: собраніе въ Кіевѣ собора епископовъ для обсужденія духовныхъ нуждъ паствъ юго-западнаго края, расширеніе дѣятельности миссіонерскаго общества, учрежденіе института миссіонеровъ, учрежденіе 3-го викаріатства, приведеніе въ образцовое состояніе въ учебномъ и матеріальномъ отношеніи кievскихъ духовно-учебныхъ заведеній и церковно-приходскихъ школъ, открытіе 2-го женскаго училища, имѣющіе скоро осуществиться важные проекты объ открытіи свѣчнаго завода, эмеритальной кассы, о равномѣрномъ распредѣленіи городскихъ приходовъ въ Кіевъ и проч. и проч. Знаетъ и цѣнить духовенство кievское твою примѣрную простоту, ласковость, доступность, отеческое снисхожденіе, терпѣніе и строгость. Въ ознаменованіе шестидесятилѣтія твоего служенія церкви кievское духовенство собрало 6,000 рублей на учрежденіе 2-хъ стипендій при новомъ женскомъ училищѣ имени митрополита Платона, которые и просить тебя, владыко святыи, принять, какъ выраженіе его свободныхъ и сердечныхъ чувствъ къ тебѣ“.

Принявъ актъ объ учрежденіи стипендій, высокопреосвященнѣйшій отвѣчалъ на рѣчь преосвященнаго Іеронима приблизительно слѣдующее: „Я глубоко тронутъ вниманіемъ и чувствами духовенства кievской епархіи и сердечно благодарю его за щедрую жертву на доброе дѣло, связанное съ моимъ именемъ и праздникомъ. Постараюсь всѣ мои послѣднія силы приложить къ тому, чтобы оправдать выраженную любовь духовенства ко мнѣ. Передайте, преосвященный, мое глубокое спасибо духовенству“.

Затѣмъ юбиляра прѣвѣтствовала депутація отъ кievской академіи. Профессоръ В. Ѡ. Пѣвницкій прочелъ адресъ, отличав-

щійся особою торжественностію тона, а ректоръ академіи, преосвященный Сильвестръ, поднесъ юбиляру икону — копію съ Братской чудотворной иконы Божіей Матери, прося принять св. образъ, какъ знакъ любви и благоговѣйной преданности братства и академіи къ своему маститому архипастырю, мудрому руководителю и попечителю. Благоговѣйно приложившись къ иконѣ, юбиляръ благодарилъ преосвященнаго Сильвестра и сказалъ: „Долженъ засвидѣтельствовать, что академія всегда радовала меня и ни разу не причинила мнѣ никакихъ скорбей и непріятностей. Вы стоите, преосвященный, ближе и непосредственно предъ св. иконою Братской Божіей Матери; помолитесь вы за меня, ибо моимъ немощамъ особенно потребна теперь помощь и покровъ Владычицы“.

Затѣмъ слѣдовали привѣтствія: отъ кафедральнаго протоіерея П. Г. Лебединцева, ректора семинаріи архимандрита Иринаея, отъ имени города Кіева, отъ духовенства херсонской епархіи, архим. выдубецкаго монастыря Евлогія, отъ рижскаго духовенства, общества и Петропавловскаго попечительства, отъ кіевскаго университета, отъ протоіерея І. Гр. Наумовича, отъ маріинскаго общества покровительства слѣпымъ, отъ помощника попечителя учебнаго округа, отъ казенной и судебной палатъ, отъ печерской гимназіи, отъ подольскаго духовнаго училища, отъ коллегии Павла Галагана, отъ софійскаго училища, отъ женскихъ духовныхъ училищъ, отъ кіевской еврейской общины и отъ сельскаго духовенства разныхъ уѣздовъ. Поздравленія отъ 1 ч. длились до 2½ ч. Кромѣ того были получены по почтѣ и телеграфу болѣе 200 привѣтствій изъ разныхъ мѣстъ Россіи и даже изъ заграничи. Въ 4 часа въ Софійскомъ митрополичьемъ домѣ данъ былъ юбиляру по подпискѣ духовенствомъ и дѣятелями духовно-учебныхъ заведеній обѣдъ, на которомъ присутствовало до 200 лицъ. 9 сентября Е. И. В. Великая Княгиня Александра Петровна дала обѣдъ въ честь юбиляра у себя.

О П Е Ч А Т К И.

Въ сентябрьской книжкѣ: „Православнаго Обзорнія“ въ статью Н. Горбова „Неясныя стороны русской народной школы“ вкрасили слѣдующія опечатки:

Стр. 160, стр. 20 св., напечатано: дѣйствительности, слѣдуетъ: дѣйственности.

Стр. 161, стр. 12 св., послѣ слова: объемъ—должно вставить: школьнаго курса, о значеніи психологіи для...

Стр. 161, стр. 2 св., скобка должна стоять передъ словами: при посредствѣ; передъ: снова—она не нужна.

Стр. 166, стр. 18 св., напечатано: возрожденіи, слѣдуетъ: вырожденіи.

Стр. 168, стр. 5 св., напечатано: мнимо - техническому, слѣдуетъ: мнемотехническому.

- Стр. 170, стр. 7 св., напечатано: жидкообразное, слѣдуетъ: газообразное.
 Стр. 172, стр., 17 св., напечатано: съ полна, слѣдуетъ: съ голоса.
 Стр. 175, стр., 9 св., напечатано: учитель практикъ, слѣдуетъ: учитель—практикъ.
 Стр. 192, стр., 7 св., напечатано: паролится, слѣдуетъ: находится.
 Стр. 199, стр., 14 св., напечатано: рѣзкн, слѣдуетъ: рѣзкн.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

ВЫШЛА И ПРОДАЕТСЯ КНИГА

М. Н. КАТКОВЪ.

1863 ГОДЪ.

СОБРАНИЕ СТАТЕЙ ПО ПОЛЬСКОМУ ВОПРОСУ,

помѣщавшихся въ *Московскихъ Вѣдомостяхъ, Русскомъ Вѣстникѣ и Современной Литтературѣ.*

ВЫПУСКЪ I-й 662 стр. Цѣна 3 руб., съ пересылкой 3 руб. 50 коп.
 " II-й 766 " " 3 " " " 3 " 50 "

съ портретомъ **М. Н. КАТКОВА.**

Получать можно въ конторѣ типографіи Московскаго университета.

ВЪ КНИЖНЫХЪ МАГАЗИНАХЪ НОВАГО ВРЕМЕНИ

(**А. С. СУВОРИНА**).

Москва, Петербургъ, Харьковъ и Одесса.

Поступило въ продажу

ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СОЧИНЕНІЙ

И. С. АКСАКОВА.

ТОМЪ СЕДЬМОЙ.

ОБЩЕЕВРОПЕЙСКАЯ ПОЛИТИКА.

Статьи разнаго содержания. Цѣна 1 руб. 50 коп., съ пересылкой 2 руб., на веленовой бумагѣ 2 руб. 50 коп., съ пересылкой 3 руб.

ТАМЪ ЖЕ ПРОДАЮТСЯ:

ТОЖЕ. Томъ I. Славянскій вопросъ, Ц. 1 р. 50 к. съ перес. 2 р.

ТОЖЕ. Томъ II. Славянофильство и западничество. Ц. 1 р. 50 к., съ пересылкой 2 руб.

ТОЖЕ. Томъ III. Польскій вопросъ и Западно-Русское дѣло. Еврейскій вопросъ. Цѣна 1 руб. 50 коп., съ пересылкою 2 руб.

ТОЖЕ. Томъ IV. Общественные вопросы по церковнымъ дѣламъ. Свобода слова. Судебный вопросъ. Общественное воспитаніе. Цѣна 1 руб. 50 коп., съ пересылкою 2 руб.

ТОЖЕ. Томъ V. Государственный и Земскій вопросъ. Статьи о нѣкоторыхъ историческихъ событіяхъ. Цѣна 1 руб. 50 коп., съ пересылкою 2 руб. Велен. вз. по 2 руб. 50 коп., кромѣ третьяго тома, цѣна котораго 2 руб., съ пересылкою по 3 руб.

ТОЖЕ. Томъ VI. Прибалтійскій вопросъ. Внутреннія дѣла Россіи.

СБОРНИКЪ СТИХОТВОРЕНІЙ.

Съ портретомъ автора. Цѣна 1 руб. 50 коп., съ перес. 1 руб. 75 к.

БІОГРАФІЯ О. И. ТЮТЧЕВА.

Цѣна 1 руб., съ пересылкою 1 руб. 75 коп., на веленовой бумагѣ 1 руб. 50 коп., съ пересылкою 1 руб. 75 коп.

ВЫШЛА НОВАЯ КНИГА.

ТАВРИЧЕСКАЯ ЕПАРХІЯ

Пресвящ. ГЕРМОГЕНА, Епископа Псковскаго и Порховскаго.
Псковъ. 1887. Цѣна 1 руб. 70 коп., съ пересылкою 2 руб.

50-я глава Коричей книги какъ историческій и практическій источникъ русскаго брачнаго права. Заслуженнаго ординарнаго профессора московскаго университета **А. Павлова.** Москва. 1887 г. Цѣна 3 рубля.

О западныхъ вѣроисповѣданіяхъ. Записки, составленныя для юнкеровъ 3-го военнаго Александровскаго училища прот. **А. М. Ивановымъ Платоновымъ.** Москва. 1887 г. Цѣна 50 коп., съ пересылкой 60 коп. Получать можно у автора—законоучителя 3-го военнаго Александровскаго училища, Знаменка, домъ училища.

Дѣтскія игры, преимущественно русскія (въ связи съ исторіей, этнографіей, педагогіей и гигиеной) (съ 150 рисунками) **Е. А. Покровскаго.** Ц. 2 р. продается въ книжномъ магазинѣ **А. А. Карцева** и др.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

НА НОВЫЙ ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ ЛИТЕРАТУРНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛЪ

„ПРАВДА“,

который будетъ выходить въ С.-Петербургѣ съ 1 января 1888 года, подъ редакціей **М. М. Кояловича**, по слѣдующей программѣ: I. Статьи по текущимъ вопросамъ русской жизни. — II. Статьи по вопросамъ высшей политики. — III. Систематическія обзорѣнія событій въ Россіи и заграницею. — IV. Статьи по вопросамъ экономическимъ. — V. Фило-софско-богословскія статьи и очерки развитія современной науки. — VI. Художественно-бытовые очерки, рассказы, повѣсти и романы, какъ оригинальные, такъ и переводные, стихотворныя произведенія, поэмы и проч. — VII. Критика и библиографія русскихъ и иностранныхъ произведеній. Статьи о текущей русской журналистикѣ. — VIII. Сообщенія изъ провинціи и преимущественно изъ западной Россіи и привислянскаго края о положеніи и задачахъ русскаго государственнаго дѣла. — IX. Судебная лѣтопись. — X. Фельетонъ. — XI. Разныя факты, сообщенія, происшествія, слухи, и проч., преимущественно свидѣтельствующія о ростѣ и развитіи государственныхъ, земскихъ и общественныхъ силъ Россіи и славянства. — XII. Спортъ. — XIII. Замѣтки по вопросамъ образовательныхъ искусствъ, въ популярной формѣ. — XIV. Объявленія.

Въ журналѣ изъявили согласіе участвовать многіе извѣстные писатели и ученые.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

на годъ	съ доставкой и пересылкою	6 руб.,	за границу	10 руб.
„ полгода	„	4 „	„	6 „
„ 3 мѣсяца	„	2 „	„	4 „

Подписка принимается: для городскихъ подписчиковъ — въ конторѣ при книжномъ магазинѣ Цинзерлинга, на Невскомъ проспектѣ, противъ Гостиннаго двора, д. № 46; иногородные адресуютъ подписныя деньги въ редакцію журнала „Правда“, С.-Петербургъ, Бассейная ул., д. № 8, кв. 6.

Редакторъ-издатель **М. М. Кояловичъ**.

БОЛЬШАЯ ЕЖЕДНЕВНАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ, УЧЕНАЯ И ЛИТЕРАТУРНАЯ ГАЗЕТА

СЫНЪ ОТЕЧЕСТВА

(ИЗДАНИЕ ОСНОВАНО ВЪ 1812 ГОДУ).

Вступивъ съ 4-го числа октября 1887 года въ семьдесятъ шестой годъ своего существованія, газета съ 1го ноября вновь реформирована, значительно дополнена новыми отдѣлами и увеличена въ форматѣ до размѣра большихъ столичныхъ газетъ (безъ повышенія подписной цѣны) и по своей обширной программѣ, всесторонней разработкѣ современныхъ вопросовъ и своевременному сообщенію выдающихся новостей, какъ изъ русской, такъ и иностранной жизни, можетъ вполне замѣнить собою.

ДОРОГУЮ ПО ПОДПИСНОЙ ЦЕНѢ ГАЗЕТУ и ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ ЖУРНАЛЪ.

При воскресныхъ номерахъ разсылается приложение въ видѣ еженедѣльнаго

ИЛЛЮСТРИРОВАННАГО ЖУРНАЛА,

въ который войдутъ: историческіе и современные повѣсти, романы, рассказы (оригинальные и переводные), портреты современныхъ и историческихъ дѣятелей, рисунки бытовые, историческіе и современные преимущественно изъ русской жизни, а также каррикатуры. Ежемѣсячно при одномъ изъ воскресныхъ номеровъ прилагаются къ домашнему производству

„МОДЫ и РУКОДѢЛЬЕ“

съ приложеніемъ образцовъ вышивокъ, вязаній и другихъ дамскихъ рукодѣлій, а также вышивочныхъ работъ при объясненіи производства работъ и указаніи матеріала.

Гг. подписчики, выславшіе сполна годовую подписную плату до 1 января, имѣютъ право получить на выборъ одну изъ трехъ нижеозначенныхъ картинъ-олеографій, отпечатанныхъ въ нѣсколько красокъ на астампной бумагѣ съ лакировкой и рельефомъ:

1) „крещеніе Кіевлянъ при св. князѣ Владимірѣ“ (издана въ виду наступающаго 900-лѣтія—15 іюля 1888 г.). Размѣръ карт.: 1 арш. $\frac{2}{4}$ верш., выс. 14 верш.

2) „Смерть Ивана Сусанина“ (изданіе второе тождественное съ первымъ). Размѣръ картины: 1 аршинъ, высота $\frac{3}{4}$ аршина.

3) „Дѣвичникъ въ Малороссіи“ (съ картины профес. А. Маковского). Размѣръ картины длина $1\frac{1}{2}$ аршина, высота 1 аршинъ.

Желающіе получить, кромѣ одной (бесплатной) картины—остальныя двѣ, благоволятъ выслать за каждую по 1 руб. и на доставку прибавить по 10 к. за экз. (если требованіе трехъ картинъ будетъ одновременно).

ПОДПИСНАЯ ЦЕНА ЕЖЕДНЕВНОЙ ГАЗЕТЫ „СЫНЪ ОТЕЧЕСТВА“

съ еженедѣльными и ежемѣсячными иллюстрированными приложеніями:

Безъ доставки и пересылки: на годъ 7 руб.—на 6 мѣс. 3 р. 60 к.
Съ доставкой и пересылкою: на годъ 8 руб.—на 6 мѣс. 4 р. 50 к.
Желающіе получить картину-олеографію благоволятъ выслать 80 к. Безъ этой приплаты премія не высылается. Въ разсылкѣ олеографій соблюдается очередь поступленія требованій.

За редактора *М. КУПЛЕТСКІЙ*. Издатель *С. ДОБРОДѢВЪ*.

Адресъ Главной Конторы: Спб., Невскій пр., у Аничкина моста, д. № 68—40.

ВЪ 1888 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 3^{го} 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 Редацію Трудовъ, при Кіевской Духовной Академіи, въ Кіевѣ.

Можно также подписываться въ книжныхъ магазинахъ: 1) Н. Я. Оглобина, въ Кіевѣ, на Крещатикѣ; 2) Игн. Л. Тузова—въ С.-Петербургѣ; 3) А. Н. Ферапонтова — въ Москвѣ; 4) Е. П. Раскопова — въ Одессѣ.

Въ редакціи можно получать „Воскресное Чтеніе“ за слѣдующіе годы существованія журнала при Академіи: 1837—1872 гг. Цѣна 2 р. 60 к. 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 Кіевской Духовной Академіи“ продаются по *уменьшенной цѣнѣ*: 1860—1866, 1868 гг. по 2 р. 60 к.; за 1869—1873 гг. по 4 р.; за 1874—1878 гг. по 5 р. съ пересылкою, за 1879—1882 гг. по 6 р.; за 1883—1886 гг. по 7 р. съ пересылкою. Экземпляры „Трудовъ“ за 1884 г. всѣ распроданы.

Мѣсячныя книжки „Трудовъ“ 1860—1873 гг. отдѣльно продаются по 65 коп., съ пересылкою 75 коп.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛЪ

„СТРАННИКЪ“

на 1888 годъ.

(ВОСЬМОЙ 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 православно-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 публицистическаго 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 характеристики 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) Библіографическія и критическія статьи о новыхъ русскихъ книгахъ духовнаго содержанія, а также и о важнѣйшихъ произведеніяхъ иностранной богословской литературы. 13) Княжняя 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.

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.-Петербургѣ (Невскій просп., д. № 167).

Редакторы-издатели: *А. Васильковъ. — А. Пономаревъ.*

IV годъ

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

IV годъ

НА
„РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ“

ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЬ

въ 1888 году.

- 1) 52 еженедельныхъ нумера большого формата, съ многими рисунками.
- 2) 6 томовъ литературныхъ прибавлений.
- 3) Роскошная премія олеографія.

„ВИДЪ ІЕРУСАЛИМА ПРИ ЛУННОМЪ СВѢТѢ“

„Русскій Паломникъ“ одобренъ: 1) Учебнымъ Комитетомъ при Св. Синодѣ для духовно-учебныхъ заведеній, а также для библиотекъ епархіальныхъ и благотворительныхъ; 2) Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія; 3) Главнымъ Управленіемъ военно-учебныхъ заведеній; 4) Комиссіею городскихъ училищъ при С.-Петербургской думѣ и 5) Училищнымъ Совѣтомъ при Св. Синодѣ внесенъ въ списокъ книгъ для церковно-приходскихъ школъ, одобренный Г. Оберъ-Прокуроромъ Св. Синода.

Въ наступающемъ, четвертомъ году изданія журнала редакція намерена произвести въ журналѣ рядъ существенныхъ улучшеній по всѣмъ отдѣламъ журнала.

I. Литературный отдѣлъ „Русскаго Паломника“ въ наступающемъ году будетъ увеличенъ почти въ полтора раза и дастъ читателямъ массу интереснаго и разнообразнаго чтенія: путешествія по св. мѣстамъ; описанія св. мѣстъ, св. иконъ и другихъ святынь Россіи и Востока, Св. Земли, Синаи, Египта, Греціи, Сирии, Сербіи, Болгаріи и пр. православныхъ странъ; житія святыхъ; біографіи іерарховъ Россіи и Востока; историческіе повѣсти и разказы; разказы изъ библейскаго и евангельскаго быта; повѣсти и разказы изъ религіозной жизни русскаго народа и русскаго духовенства; стихотворенія; описанія приключеній православныхъ миссіонеровъ; популярныя очерки изъ всѣхъ отраслей церковной науки; церковно-газетныя свѣдѣнія и пр.

Въ 1888 г. будутъ помѣщены между прочимъ, слѣд. статья: „Сатурниитъ“ (историч. повѣсть изъ эпохи гоненій), „Пустынница“ (разказъ изъ жизни древнихъ подвижниковъ), „Анастасій“ (историч. повѣсть изъ времени паденія Царьграда), „Мученицъ за вѣру“ (повѣсть изъ жизни св. Варвары), „По Святой землѣ“ (описаніе путешествія), „Письма съ Аеопа“ (разказы, въ формѣ писемъ, о его святыхъ и подвижникахъ), „Святыхъ Кіева“ и множество другихъ статей.

Всѣ помѣщаемыя въ журналѣ статьи будутъ заканчиваться въ непродолжительномъ времени послѣ начала и ни въ какомъ случаѣ не будутъ растягиваться на большое число нумеровъ. Большія по объему литературныя произведенія будутъ выдѣлены редакціею въ особыя приложенія, которыхъ въ будущемъ году на первый разъ редакція дастъ шесть томовъ, каждый не менѣе 10 листовъ (160 стр.) убористой печати.

Для этихъ приложенийъ редакція имѣетъ слѣдующія сочиненія:

1) Календарь-указательъ всѣхъ православныхъ святыхъ, особенно же св. мощей и св. иконъ. Календарь этотъ будетъ первымъ приложениемъ и разошлетсѣ съ № 1.

2) „Осада Иерусалима“ (большая историч. повѣсть, рисующая послѣднiе дни Св. Града).

3) „Священная географія“ или описанiе всѣхъ священныхъ мѣстностей (съ планами и картами).

4) „Каллиста“ (большая историч. повѣсть изъ временъ гоненiя при Декiи).

5) „Праотець Авраамъ“ и его время (большой биографическiй разсказъ) и др.

П. „Художественный“ отдѣлъ журнала въ 1888 году будетъ также улучшенъ и значительно увеличенъ. Въ немъ будетъ помѣщено множество разнообразныхъ рисунковъ: виды св. мѣстъ, св. обителей, храмовъ иллюстрации къ статьямъ; портреты архипастырей, копии съ картинъ знаменитыхъ мастеровъ, снимки съ св. иконъ, планы, карны и проч.

Большинство рисунковъ будутъ оригинальныя, специально исполненныя для „Русскаго Паломника“.

Кромѣ того всѣмъ годовымъ подписчикамъ въ 1888 году будетъ разослана роскошная премiя, большая, художественно исполненная многими красками олеографiя „Видъ Иерусалима при лунномъ свѣтѣ“. Картина эта будетъ разослана тщательно укупоренной, на скалкѣ.

Цѣна „Русскаго Паломника“: на годъ, со всѣми премiями и приложениями 6 руб. съ пер. Безъ премiи и литер. приложенийъ 4 руб. съ пер. Допускается разсрочка. Пробный № высылается за 2 семикоп. марки.

Адресъ редакци: С.-Петербургъ, Владимирскiй пр., д. 13.

Редакторъ-Издатель *А. Поповицкiй*.

1888

О ПОДПИСКѢ НА ЖУРНАЛЪ

1888

БИБЛЮГРАФЪ

ВѢСТНИКЪ ЛИТЕРАТУРЫ, НАУКИ и ИСКУССТВА.

4-й годъ изданiя.

Журналъ предназначается для любителей и собирателей книгъ, библиофиловъ, учебныхъ заведенiй, библиотечкарей и книгопродавцевъ.

ВЫХОДИТЬ ЕЖЕМѢСЯЧНО—ВЫПУСКАМИ.

Ученымъ комитетомъ министерства народнаго просвѣщенiя рекомендованъ для основныхъ библиотекъ всѣхъ среднихъ учебныхъ заведенiй мужскихъ и женскихъ.—Учебнымъ комитетомъ при Св. Синодѣ одобрены для приобрѣтенiя въ фундаментальныя библиотеки духовныхъ

семинарий и училищъ въ качествѣ справочной книги. — По распоряженію военно-учебнаго комитета помѣщенъ въ основной каталогъ для офицерскихъ библиотекъ.

Въ I отдѣлѣ журнала помѣщаются: 1) историческіе матеріалы: статьи, замѣтки, разсужденія и сообщенія историко-литературныя, библиографическія и библиофильскія; статьи и замѣтки по исторіи книгопечатанія, книжно-торговой и издательской дѣятельности; извѣстія о писателяхъ и художникахъ, біографіи; некрологи и проч.; 2) техническія статьи по части графическихъ искусствъ; 3) обзорныя современныхъ произведеній литературы, науки и искусства: отзывы и замѣтки о новыхъ книгахъ и т. п.; 4) разныя мелкія замѣтки и извѣстія.

Во II отдѣлѣ, преимущественно справочномъ, помѣщается полная библиографическая лѣтопись, въ которую входятъ: 1) каталогъ новыхъ книгъ; 2) указатель статей въ периодическихъ изданіяхъ; 3) *Rossica*; 4) постановленія и распоряженія правительства по дѣламъ печати и т. п.; 5) объявленія.

Подписная цѣна: за годъ: съ доставкой и пересылкой въ Россію 5 р., заграницу 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, присланныхъ въ редакцію, печатаются бесплатныя объявленія или помѣщаются рецензіи.

Подписка и объявленія принимаются въ редакціи (С.-Петербургъ, Обуховскій проспектъ, домъ № 7, кв. № 13), въ книжномъ магазинѣ „Новаго Времени“—А. Суворина (Спб., Невскій просп., домъ № 38), въ антикварной книжной торговлѣ „Посредникъ“ (Спб., Невскій пр., д. № 34, противъ Думы) и въ антикварной книжной торговлѣ П. Шибанова (Москва, Старая площадь). Кромѣ того подписка принимается во всѣхъ болѣе извѣстныхъ магазинахъ.—Гг. иногородные подписчики и заказчики объявленій благоволятъ обращаться непосредственно въ редакцію.

Оставшіеся въ ограниченномъ числѣ полные комплекты „Библиографа“ за 1885 и 1886 гг. можно получать въ редакціи и въ болѣе извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ по 5 р. (съ дост. и перес.) за годовой экземпляръ. Тамъ же можно получать изданныя редакціей брошюры: 1) Сборникъ рецензій и отзывовъ о книгахъ по русской исторіи, № 1, ц. 60 коп. 2) Библиографич. указатель книгъ и статей о св. Кириллѣ и Меѳодіи, ц. 40 к.—Книгопродавцамъ обычная уступка.

Редакторъ *Н. М. Лисовскій*.

Отъ Московскаго Духовно-цѣлзурнаго Комитета печатать дозволяется. Москва.
Ноября 16-го 1887 года.

Цезарь самц. *Іоаннъ Петропавловскій*.

ПОУЧЕНІЕ

ВЪ ДЕНЬ ВВЕДЕНІЯ ВО ХРАМЪ ПРЕСВЯТЫЯ ДѢВЫ БОГОРОДИЦЫ.

ПРЕОСВЯЩЕННАГО НЯКАНОРА, АРХІЕПИСКОПА ХЕРСОНСКАГО и ОДЕССКАГО.

«Имѣше первая скинія оправданія службы, святое же людское. Скинія бо сооружена бысть первая, въ нейже свѣтъ и дрѣво и предложіе хлѣбовъ, яже глаголется святая. По вторѣй же заѣсть скинія глаголемая святая святыхъ» (Евр. 9, 1—7).

Этотъ апостолъ, говори объ устройствѣ ветхозавѣтной скиніи, читается вотъ въ праздникъ Введенія во храмъ Пресвятыя Дѣвы Маріи, какъ и въ нѣкоторые другіе Богородичныя праздники, напр. въ день Покрова Пресвятыя Богородицы. Какой бы въ этомъ былъ смыслъ? Какое соотношеніе имѣется между этимъ апостольскимъ чтеніемъ и лицомъ Пресвятыя Дѣвы Богородицы? Какая связь между устройствомъ древней ветхозавѣтной скиніи и празднуемымъ нынѣ событіемъ Введенія во храмъ Пречистыя Богоотроковицы Маріи?

Благоговѣнно внимнемъ въ то, что хочетъ сказать св. апостолъ Павелъ этимъ апостольскимъ чтеніемъ изъ посланія къ Евреямъ, которое въ урочныя годовыя времена неотложно намъ предлагается, но немногими изъ насъ сколько-либо понимается, а слѣдовательно немногими и принимается. Пронесется въ нашихъ ушахъ во храмъ громозвучный голосъ читающаго и нѣ

всегда понимающаго діакона звукомъ мѣди звенящей и кимвала звяцающаго и разбудить отголоски въ углахъ обширнаго храма, но увы! отголоски не въ умахъ нашихъ и сердцахъ. Стѣны сдѣлали свое дѣло, отразили звукъ, конечно не понявъ и не усвоивъ его. На то онѣ и стѣны. А мы?... Постараемся же понять и усвоить то, чему желаетъ поучить насъ св. апостолъ въ сей знаменательный праздникъ.

Ветхозавѣтное священство,—разсуждаетъ св. апостолъ Павелъ въ посланіи къ Евреямъ,—ветхозавѣтныя приношенія даровъ и жертвъ, ветхозавѣтная скинія, все ея устройство и все совершавшіяся въ ней богослужебныя чинопослѣдованія, — все это служило образомъ и тѣнью небеснаго, какъ и сказано было Моисею, когда онъ приступалъ къ совершенію скинии: „смотри“, — сказано, — „сдѣлай все по образу, показанному тебѣ на горѣ“.

Это сказано при такихъ обстоятельствахъ. Когда сыны Израилевы изведены были изъ Египта, проведены сквозѣ Черное море и поставлены у подножія горы Синая; когда съ вершины горы Синая Господь Богъ изрекъ уже десять заповѣдей и главнѣя основоположенія Своего закона; когда израильтяне вступили въ завѣтъ съ Богомъ, поклявшись соблюдать Его законъ,—послѣ этого посредникъ между Богомъ и израильтянами, ходатай Ветхаго Завѣта пророкъ Моисей воззванъ былъ на вершину горы Синая для полученія отъ Бога подробныхъ разъясненій закона Божія, гдѣ на вершинѣ Синая и пребывалъ въ уединеніи и постѣ сорокъ дней и сорокъ ночей. Тамъ въ это время Господь Богъ изрекъ Моисею основоположенія и относительно устройства ветхозавѣтнаго богослуженія. Тамъ же Господь изрекаетъ Свою волю относительно устройства и перваго храма Ему одному истинному Богу. Этимъ первымъ храмомъ и была скинія Моисеева, подвижная переносная палатка. Приступая къ наставленію относительно устройства скинии, Господь говоритъ Моисею: „скажи сынамъ Израилевымъ, чтобъ они сдѣлали Мнѣ приношенія. Отъ всякаго челоуѣка, у котораго будетъ усердіе, принимайте приношеніе Мнѣ. И устрой Мнѣ святилище, и буду обитать посреди васъ. Все сдѣлайте, какъ я показываю тебѣ, и образецъ скинии и образецъ всѣхъ сосудовъ ея. Такъ и сдѣлайте“. — Затѣмъ Господь изрекаетъ Моисею подробныя наставленія, какъ должна быть устроена скинія со всѣми ея принадлежностями. Въ за-

ключеніе же этихъ наставленій Господь говорить Моисею: „Видишь, смотри, да сотвориши по образу, показанному тебѣ на горѣ“.

Обратите вниманіе на то, что Моисей, когда пребывалъ на вершинѣ горы Синая, бесѣдовалъ съ Богомъ, былъ не въ обыкновенномъ человѣческомъ состояніи, но въ состояніи пророческаго восхищенія, вдохновенія, проарвнїа. Посему нельзя представлять дѣла такъ, что Богъ, возсѣдая или стоя на вершинѣ горы, бесѣдовалъ съ Моисеемъ просто, какъ обыкновенный человѣкъ бесѣдуетъ съ другимъ человѣкомъ. Бесѣда Бога съ Моисеемъ усты ко устамъ свидѣтельствуеетъ только о необычайной близости собесѣдующихъ. Несомнѣнно, что въ своихъ бесѣдахъ съ Моисеемъ Богъ не принимаетъ на себя лица человѣческаго. Бесѣда Божїа была только челоуѣкообразна; но въ какой мѣрѣ, мы это постигнуть не можемъ. Нельзя представлять и такъ, что Богъ представилъ Моисею чертежи или рисунки скинїи и всѣхъ ея принадлежностей. Дѣло безъ—сомнѣнїа происходило такъ, что Богъ привелъ великаго угодника своего Моисея въ такое исключительное возвышенное состояніе пророческаго вдохновенія, что Моисей слышалъ гласъ Божїй, уразумѣвалъ волю Божїю и видѣлъ нѣкоторые Божественные предметы; которые,—само собою разумѣется,—имѣли безконечно болѣе возвышенное и глубокое знаменованіе, чѣмъ имѣлъ бы архитекторскїй чертежъ скинїи съ ея частями и сосудами. Что и какъ именно Моисей видѣлъ, мы вполне уразумѣть это не можемъ. Но, объясняя это, св. апостолъ Павелъ даетъ намъ уразумѣть, что Моисей видѣлъ нѣкоторые предметы небесные, видѣлъ небесную дѣйствительность, которая на небѣ отъ вѣка была предопредѣлена, да тамъ же на небѣ въ условїяхъ вѣчности она была уже и совершившеюся дѣйствительностію, а на землѣ еще имѣла совершиться во времени и затѣмъ закончиться опять же на небѣ. Въ небѣ Моисею показана была небесная дѣйствительность съ тѣмъ, чтобы онъ на землѣ устроилъ образъ, отраженіе, тѣнь, отгѣнокъ небеснаго, и устроилъ съ тѣмъ опять, чтобы устроенные Моисеемъ на землѣ образы, отраженія, тѣни, отгѣнки небеснаго были предначертаніемъ, предъизображеніемъ того, что имѣло совершиться въ Новомъ Завѣтѣ на землѣ и закончиться на небѣ.

Вникните. Это нелегко для пониманія; это сущность богооткровеннаго священно-церковнаго ученія о прообразахъ. Въ

даніемъ обстоятельствъ въ глубь богооткровеннаго смысла о прообразахъ входить,—такъ сказать,—три момента: во-первыхъ, небесная дѣйствительность, которую Богъ открылъ Моисею; во-вторыхъ, отображеніе этой дѣйствительности или отъносивъ—въ томъ, что Моисей устроитъ по образу видѣнной имъ небесной дѣйствительности; и въ-третьихъ—та дальнѣйшая дѣйствительность, на которую указывали устроенныя Моисеемъ изображенія, которая имѣла совершиться въ Новомъ Заветѣ на землѣ и завершиться на небѣ въ вѣчности. Называя богѣ или менѣе предметы дивнаго событія по имени, должно сказать точнѣе: видѣлъ Моисей на небѣ предопредѣленіе Божіе о первосвященническомъ служеніи Сына Божія; устроилъ отображеніе этого предопредѣленія въ скинии и чинослѣдованіяхъ ветхозавѣтнаго богослуженія; а скинии съ своими чинослѣдованіями предъизображала пришествіе въ міръ Сына Божія, Его крестную смерть и вѣчное искупленіе Имъ рода человѣческаго, вѣчное удовлетвореніе правды Божіей.

Объяснивъ такимъ образомъ, что ветхозавѣтная скинія была отображеніемъ вѣчнаго небснаго и прообразованіемъ будущаго новозавѣтнаго, апостолъ Павелъ раскрываетъ далѣе, какое устройство имѣла ветхозавѣтная скинія. Это и есть дневное явленіе. И первый Ветхій Заветъ,—разсуждаетъ св. апостолъ,—имѣлъ постановленія о богослуженіи и святилище земное. Ибо устроена была скиния и устроена такъ. Скинія была храмъ переносный. Когда, странствуя по пустынѣ, израильяне поднимались въ путь, то снимали и скинію. А когда останавливались и располагались станомъ, то водружали и раскидывали переносную палатку скинии. Скинію составляли три части: дворъ, святилище и святое святыхъ. Для устройства двора ставили столбы продолговатымъ четырехугольникомъ и на столбы навѣшивали завѣсы; сверху ничѣмъ не покрывали; входъ закрытъ былъ завѣсою; но входъ во дворъ главнымъ священнымъ предметомъ былъ жертвенникъ, на которомъ сожигались жертвы. Во дворъ входилъ весь народъ. Прямо противъ входа во дворъ, за жертвенникомъ внутри двора, стояла крытая и также продолговато-четыреугольная палатка. Она состояла изъ столбовъ, на которые вѣшались завѣсы; сверху навидывался покровъ; вся палатка раздѣлялась внутреннею завѣсою на двѣ неравныя части. Передняя, большая часть назы-

владась святилище, а задняя, меньшая — свитое святыхъ. Входъ во святилище закрывался отъ двора завѣсою. По входъ за эту завѣсу, внутри святилища представлялись взору три священные предмета: справа столъ — трапеца предложія, на которой всегда по семи дней безъ перемѣны, лежало 12 хлѣбовъ предложія, по числу двѣнадцати колѣнъ израилевыхъ; слѣва у стѣны семи-свѣщный свѣщникъ съ семью свѣтильницами, на которыхъ неугасимо горѣлъ елей; а прямо противъ входа у внутренней завѣсы стоялъ золотой столикъ, жертвенникъ надильный, на которомъ поутру и вечеромъ всякій день воскурался ежиднямъ Богу. Въ эту часть скинии во святилище входили только первосвященникъ и священники. Наконецъ за внутреннюю завѣсою, въ третьей священнѣйшей части, которая и называлась свитое святыхъ, — тамъ посрединѣ стоялъ кивотъ или ковчегъ завѣта, особо устроенный обложенный золотомъ ящикъ; внутри кивота лежали богописанныя скрижали десятословія; отъ страны же ковчега вѣкъ его находилась стамна (золотая чаша) съ манною и жезлъ Аароновъ прозябшій; тутъ же складывались и всѣ священныя книги, написанныя Моисеемъ и послѣдующими пророками. Кивотъ завѣта закрывался золотою крышкою, которая называлась очистилище. Надъ кивотомъ, наклонивъ къ нему лица, стояли два золотыя херувима, которые простирали свои крылья другъ къ другу, какъ бы обнявъ очистилище. Крышка кивота названа очистилищемъ потому, что разъ въ году, въ день всенароднаго покаянія, во свитое святыхъ входилъ одинъ только первосвященникъ и возлагалъ очистительную жертвенную кровь на очистилище. Обняемое крыльями херувимовъ, очистилище было самою священною частью скинии; было престоломъ, на которомъ Господь возсѣдалъ и вообще являлъ Свое особое присутствіе. Господь говоритъ Моисею: „положи въ ковчегъ откровеніе (скрижали завѣта). Сдѣлай надъ ковчегомъ крышку очистилища изъ чистаго золота. И сдѣлай изъ золота двукъ херувимовъ. Сдѣлай одного херувима съ одного края, а другаго херувима съ другаго края. И будутъ херувимы съ распростертыми вверхъ крыльями, а лицами своими будутъ обращены другъ къ другу, наклонивъ лица въ очистилищу. И положи крышку очистилища на ковчегъ. **Тамъ Я буду отъкрываться тебѣ и говорить съ тобою надъ очистилищемъ, посреди двукъ херувимовъ;**

которые надъ ковчегомъ завіта,—о всемъ, что ни буду заповѣдывать сынамъ израилевымъ“ (Исх. 25). При такомъ устрействѣ,—учить апостола Павеъ,—во дворъ скинии входилъ весь народъ молиться и приносить жертвы; въ первую часть самой скинии всегда входили священники совершать богослуженіе (перемѣнять хлѣбы предложенія, возжигать седмисвѣщныи и воскурять еимѣамъ кадильный); во вторую же часть самой скинии, во святое святыхъ, входилъ только однажды въ годъ одинъ только первосвященникъ съ жертвенною кровію, которую въ день всенароднаго покаянія (около половины нашего сентября) приносилъ за себя и за грѣхи невидѣнныя народа.

Вотъ оно все здѣсь—нынѣшнее апостольское чтеніе, своимъ содержаніемъ. Чтотъ оно знаменуетъ? Вотъ вкратцѣ сущность объясненія, предлагаемаго самимъ апостоломъ Павломъ. Вѣтхозавѣтный первосвященникъ и все вѣтхозавѣтное священство, всѣ приносимыя въ Вѣтхомъ Завѣтѣ дары и жертвы, самая скиния и уставы богослуженія—все это было отображеніемъ и тѣнью небснаго и прообразомъ невозавѣтнаго. Вѣтхозавѣтный первосвященникъ по чину Ааронову поставлялся съ тѣмъ, чтобы приносить дары и жертвы. Такъ и вѣчный первосвященникъ по чину Мельхиседевову Богочеловѣкъ Іисусъ Христосъ долженъ былъ имѣть что принести, имѣть свою особую жертву или даръ. Дворъ скинии, куда входилъ весь народъ съ молитвами и жертвами, былъ прообразомъ всего спасаемаго вѣстною жертвою Іисусъ Христовою человечества. Стоявшій во дворѣ жертвенникъ—былъ прообразомъ Голговы и Креста. Приносимыя тамъ кровавыя жертвы были прообразомъ Агнца, закланнаго прежде сложенія міра, Іисуса Христа. Святилище скинии—было прообразомъ жертви вѣхъ освящаемыхъ Христомъ. Трапеза съ хлѣбами предложенія предъизображала Іисуса Христа, питающаго вѣрныхъ тѣломъ Своимъ и кровію. Седмисвѣщныи свѣтильникъ предъизображалъ семь даровъ Святаго Духа, которыми Христосъ освящаетъ и просвѣщаетъ своихъ учениковъ. Жертвенникъ кадильный предъизображалъ всю церковную молитву, возносимую Богу Отцу во имя Его, едиnorodнаго Сына, низводящую на молящихся благодать Святаго Духа. Святое же святыхъ скинии вѣтхозавѣтной предъизображало святое святыхъ пренбснаго. Тамъ очистилище было образомъ небснаго преч.

стола Божія, окружаемаго ангельскими силами. Тамъ скривади завѣта были символомъ животворящаго Слова Христова, просвѣтившаго міръ; стамна златая съ манною—символомъ небесной таинственной пищи, питающей чадъ Христовыхъ въ жизнь вѣчную; а жезлъ Аароновъ, усѣченный и прозябшій, былъ символомъ съ одной стороны уничиженнаго отъ упавшаго царскаго рода, съ другой преславнаго, отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы рождества Христова.

Сюда-то, во святое святыхъ пренебесное, вошелъ вѣчный первосвященникъ Христосъ; вошелъ единожды, не съ кровію козла или тельца, но съ Своею собственною кровію, пролитою на крестѣ, чтобы пріобрѣсти однажды на всегда искупленіе вѣчное. Вошелъ не въ рукотворенное святилище, хотя и по образу истиннаго небеснаго устроенное, но въ самое небо, чтобы предстать за насъ предъ лице Божіе,—и не съ тѣмъ, чтобы принести Себя многократно, подобно тому какъ ветхозавѣтный первосвященникъ входилъ во святое святыхъ каждагодно съ чужою кровію; но явился единожды, къ концу вѣковъ, для конечнаго уничтоженія грѣха жертвою Своею.

Видите, что по ученію апостола сущность нашего спасенія совершена жертвенною кровію Сына Божія, Сына Дѣвы Маріи. Въ этомъ и заключается узелъ, связующій Дѣву Марію съ ветхозавѣтными жертвами, съ ветхозавѣтною скиніею и со всѣмъ строемъ прообразовательнаго ветхозавѣтнаго богослуженія. Здѣсь же скрывается узелъ, который связываетъ и предложенное нынѣ апостольское чтеніе съ празднуемымъ нынѣ событіемъ Введенія въ ветхозавѣтный храмъ преблагословенныя Богоотроковицы Маріи.

Вслушайтесь въ священныя пѣсни праздника, вдумайтесь въ поэтически и богословски глубокое ихъ значеніе. Вотъ. „Совѣтъ превѣчный превѣчнаго Бога нашего грядетъ къ исполненію, когда ты, Отроковица всенепорочная, предгрядешь во святое святыхъ воспитанія въ жилище Бога Слова. Творецъ всѣхъ, Создатель и Владыка, приклонившись неизреченнымъ благоутробіемъ и единымъ своимъ челоуѣколюбіемъ, увидѣвъ падшимъ того, кого устроилъ своими руками, благоволилъ возставить его, какъ божественное созданіе, своимъ собственнымъ истощаніемъ, какъ благій по естеству и милостивый; почему и пріемлетъ Марію,

какъ Дѣву и чистую, посредницею тайнства, восхотѣвъ изъ нея принять и носить наше естество. Посему Она и есть сѣнь небесная, Божественная скинія. Отъ багряныхъ твоихъ кровей, Пречистая, одѣвшись червленницею, прошедь съвозѣ Тебя, Царь и Богъ обновилъ по благоутробію своему весь родъ человѣчскій. Преславно прообразовать Тебя, Чистая, ветхій законъ, какъ скинію Божію, гдѣ вселялся Богъ съ человѣками, какъ божественную стамну, которая носить въ себѣ божественную манну,—какъ чудный кивотъ, заключающій въ себѣ богописанныя скрижали, на которыхъ перстомъ Отца небеснаго начертано Божіе Слово,—какъ завѣсу, открывающую намъ грѣшнымъ входъ въ небесный чертогъ,—какъ жезлъ Аароновъ, усѣченный и чудесно произрастившій намъ цвѣтъ и плодъ жизни вѣчной.—Вѣрные! Вѣрно да восхвалимъ Марію Богоотроковицу, которую древле предвозвѣстиле сословіе пророковъ, какъ стамну и жезлъ, какъ скрижаль и благовонное молитвы кадило, какъ одушевленную трапезу, носящую хлѣбъ жизни, какъ жертвенникъ всезлатый, на которомъ возносится во всесоженіе Богу Агнецъ Божій, взяющій прегрѣшенія всего міра, какъ очистилище и покровъ міру, сѣдалище небеснаго Царя, приѣмлющаго отсюда нашу молитву и ниспосылающаго свою благодать. Днесь одушевленный храмъ великаго Царя въ храмъ Господа приводится въ божественное жилище. Людіе веселитесь⁴. Аминь.

ВЛІЯНІЕ ЛЮТЕРА

НА ПРАВЫ И РЕЛИГИОЗНУЮ ЖИЗНЬ НѢМЕЦКАГО
ОБЩЕСТВА *.

III.

Въ настоящемъ вопросѣ, который мы поставили задачей предлагаемаго изслѣдованія, наибольшую цѣну и вѣсъ безъ-сомнѣнія должны имѣть отзывы самого же Лютера. Какъ творецъ своего ученія и виновникъ всѣхъ его послѣдствій, Лютеръ разумѣется, не можетъ возбуждать никакихъ подозрѣній относительно искренности своихъ свидѣтельствъ. Въ немъ если и возможно какое пристрастіе, то скорѣе въ пользу, нежели противъ своихъ послѣдователей. Въ этомъ отношеніи письма и сочиненія Лютера представляютъ драгоценный матеріалъ и неоспоримый документъ для характеристики современнаго ему протестантскаго общества. Его проповѣданія носятъ на себѣ яркій отпечатокъ той сильной и мучительной борьбы, которая происходила въ его душѣ подъ вліяніемъ ежедневныхъ впечатлѣній и выяснявшихся результатовъ его ученія. Для нашей цѣли существенно важно прослѣдить отдѣльные этапы того психическаго состоянія, которое переживалъ Лютеръ и на которомъ, какъ въ фокусѣ, отражались всѣ перипетіи его впечатлѣній, вынесенныхъ

* См. ноябрьскую кн. «Прав. Обзор.» за текущій годъ.

изъ сферы окружающей жизни. Это для насъ тѣмъ болѣе удобно, что Лютеръ не представлялъ какой-нибудь строго замкнутой и сосредоточенной въ себѣ натуры, не умѣлъ или не могъ таить своего внутренняго міра и нерѣдко открывалъ завѣтные тайники души въ своихъ произведеніяхъ и особенно въ своихъ интимныхъ письмахъ.

Выработывая свою систему, Лютеръ очевидно слишкомъ увлекался и оболщалъ себя относительно чарующей силы и радикальнаго дѣйствія своихъ принциповъ. Живя за монастырскими стѣнами, онъ плохо зналъ людей и слѣдствіемъ идеализировалъ человѣческую природу, не подозревая тѣхъ злоупотребленій, къ которымъ давало столько поводовъ его ученіе. Привыкнувъ все зло относить на счетъ католицизма и объяснять его заблужденіями, онъ ожидалъ отъ своей доктрины полного перерожденія человѣчества и лелѣлъ самыя радужныя мечты относительно ея послѣдствій. Онъ былъ искренно увѣренъ и торжествовалъ въ гордомъ сознаніи, что его ученіе окончательно разсѣяло густой туманъ католической лжи и очистило церковь отъ ея уродливыхъ наростовъ и вѣковыхъ искаженій истинной вѣры. По его убѣжденію человѣчество только теперь, съ появленіемъ его доктрины, проснулось отъ тяжелаго кошмара, протерло себѣ глаза и сознательно отлянулось на себя и на весь дѣйствительный порядокъ своихъ отношеній. Его ученіе, какъ онъ думалъ, внесло настоящій смыслъ и гармонию во все духовныя и жнзненныя отправленія человека и освѣтило самыя его понятія, запутавшіяся во мрачѣ католической рутины. „Наше Евангеліе, говоритъ онъ, слава Богу, принесло очень большое добро. Прежде никто не зналъ, что такое Евангеліе, что такое Христосъ, что такое крещеніе, исповѣдь, таинство, вѣра, духъ, плоть, что такое „Отче нашъ“, молитва, страданіе, утѣшеніе, супружество, что такое родители, дѣти, господь, рабы, женщина, слуганна, что такое діаволь, ангель, міръ, жизнь, смерть, грѣхъ, право, прощеніе грѣховъ, Богъ, епископъ, настоятель, церковь, христіанинъ, крестъ; вообще мы совершенно ничего не знали, что слѣдуетъ знать христіанину“⁴⁾). Подобнымъ же образомъ высказывался онъ неоднократно и утверждалъ совершенно серъ-

⁴⁾ Walch. Ausg. XVI. 2018.

езно, что теперь пятнадцатилѣтній мальчикъ или дѣвочка знаютъ христіанское ученіе больше и вѣрнѣе, нежели всѣ университеты и ученые прежняго времени ²⁾. Онъ надѣялся, что его ученіе объ оправданіи подчинитъ себѣ всѣ отношенія, проникнетъ во всѣ области церковной жизни и сообщитъ новое направленіе общему сознанію вѣка. Что касается собственно нравственныхъ послѣдствій, то Лютеръ не имѣлъ никакого сомнѣнія, что его ученіе произведетъ общій подъемъ и исправленіе жизни, и обновленное общество начнетъ лучший, безупречный образъ жизни. По его теоріи такія иллюзіи были совершенно естественны и понятны. Онъ не разъ и настойчиво утверждалъ, какъ мы уже указывали, что вѣра сама собою вызываетъ добрыя дѣла и производитъ ихъ такъ же естественно и необходимо, какъ дерево производитъ свои плоды. Если для его послѣдователей такая теорія представлялась странной и не совсѣмъ понятной, то для самого Лютера это составляло предметъ дѣйствительнаго убѣжденія и позволяло совершенно спокойно и увѣренно смотрѣть въ глаза будущему. Изумительная легкость и быстрота, съ которой распространилось его ученіе, восторженные оваціи и одобренія, раздававшіяся отовсюду по его адресу, еще болѣе усиливали эту самоувѣренность. Онъ не сомнѣвался, что равномерно съ внѣшнимъ успѣхомъ и могуществомъ реформациі будетъ расти и внутренняя ея сила, которая благодаря магическому дѣйствию вѣры, обновитъ и очиститъ всю нравственную жизнь и отношенія общества.

Но Лютеру недолго пришлось обольщать себя подобными мечтами. Дѣйствительность заставила его разочароваться, хотя и не безъ тяжкихъ внутреннихъ колебаній. Она самымъ грубымъ и безцеремоннымъ образомъ разбудила его отъ той блаженной полудремоты, которую онъ испытывалъ подъ наркотическимъ дѣйствіемъ лавровъ и аплодисментовъ. Его иллюзіи разбивались одна за другою. Со всѣхъ сторонъ стали доноситься самыя неутѣшительныя и безотрадныя извѣстія относительно результатовъ его ученія; притомъ же и самому приходилось все чаще наблюдать горькіе плоды, которые оно приносило въ дѣйствительности.

²⁾ Dölling. I. 289.

Впрочемъ на первыхъ порахъ Лютеръ кажется немного придавалъ значенія нравственной сторонѣ дѣла. Увѣренный въ благотвѣльномъ дѣйствіи своего ученія, онъ считалъ бесполезнымъ и неприводительнымъ тратить дорогое время на какія-нибудь правоученія, и свою ближайшую задачу поставилъ въ томъ, чтобы глубже и прочтѣе внушить народу свои идеи и подорвать въ его сознаніи традиціонныя понятія и представленія католицизма. Нравственную жизнь онъ представлялъ дѣломъ второстепеннымъ и сравнительно маловажнымъ. Дѣломъ католическаго церковнаго зданія, громъ противъ папистовъ и ихъ ученія по его объясненію гораздо необходимѣе и важнѣе всякой проповѣди противъ людскихъ пороковъ, всякой работы надъ нравственнымъ усовершенствованіемъ. „Гораздо важнѣе теперь, говорилъ онъ въ 1523 году, проповѣдывать противъ тощаго, благовиднаго обольщенія міра, чѣмъ противъ разбойниковъ и убійцъ, воровъ и прелюбодѣевъ“³⁾. Особенно характерна въ этомъ случаѣ извѣстная его фраза, которая въ формѣ молитвеннаго обращенія помѣщена въ одномъ изъ его писемъ и относится къ 1522 году: „Господи, Отецъ Небесный! взываетъ онъ, попусти намъ погрузиться во всякую грязь и нечистоту грѣховъ, только сохрани насъ отъ ослѣпленія и т. д.“⁴⁾. Разумѣется это была только преувеличенная фраза и передержка со стороны Лютера, минутная вспышка возбужденной, односторонней мысли реформатора. Лютеръ какъ бы намѣренно и не безъ самодовольнаго хвастовства хотѣлъ здѣсь выставить на видъ свое пренебреженіе къ нравственной сторонѣ дѣла и только тѣшилъ свое досужее воображеніе, увѣренный въ несомнѣнномъ прогрессѣ и улучшеніи нравовъ своихъ послѣдователей.

Но по мѣрѣ того, какъ дѣйствительность открывала все больше противорѣчій съ его ожиданіями и общая порча дѣлалась все болѣе очевидною, самоувѣренность Лютера начала колебаться и переходила въ недоумѣніе. Его крайне смущало и удивляло, что въ дѣйствительномъ наблюденіи нигдѣ не оказывалось того подъема и исправленія жизни, которое такъ ясно и чутъ ли не

³⁾ Eine neue Apologie und Verantwortung M. Luther's wider d. Papisten: Mordgeschrei B. b.

⁴⁾ Lutheri epp. ed. Aurifaber. II. F. 106. a.

съ математической точностью было рассчитано имъ въ теоріи. „Или сила слова еще скрыта, недоумѣвалъ онъ, или она слишкомъ мала и слаба во всѣхъ частъ, что однако меня очень удивляетъ. Мы совершенно еще тѣже, какими были и прежде, жестоки, безчувственны, нетерпѣливы, надменны, сварливы, преданы пьянству и другимъ распутствамъ“⁵⁾. Съ теченіемъ времени повсюду стали обнаруживаться уже несомнѣнные признаки ухудшенія и возрастающей распущенности въ обществѣ. Со всѣхъ сторонъ до Лютера доносились жалобы на недостойную и развратную жизнь его послѣдователей. Разочарованіе было для него тѣмъ тяжелѣе, что эта развивающаяся деморализація видимо подрывала кредитъ его системы и маобличала ея ложность. Это обстоятельство многихъ вызывало на сомнѣніе и давало противникамъ лишнее оружіе противъ новаго ученія. Лютеру неоднократно пришлось убѣждаться, какъ много въ дѣйствительности вредить это его дѣлу и компрометируетъ его завѣтныя идеи. „Это производитъ, говорилъ онъ, большой соблазнъ, что на нашей сторонѣ находится много недостатковъ въ жизни и мало исправленія. О святомъ Евангеліи толкуютъ на весь міръ: еслибы это было святое, спасительное ученіе, то люди отъ него становились бы лучше и благочестивѣе“⁶⁾. Нравственная лѣнь и размузданность лютеранъ служила главнымъ упрекомъ и обвиненіемъ въ устахъ противниковъ и давала для нихъ справедливыя основанія указывать на преимущества прежняго порядка. „Наши противники, замѣчаетъ реформаторъ, всего болѣе порицаютъ и издѣваются надъ нами за то, что мы проповѣдуемъ и слышимъ много хорошаго, а между тѣмъ никто не идетъ впередъ, не поступаетъ согласно съ этимъ и не улучшается, даже что мы становимся хуже, чѣмъ были прежде; поэтому (говорятъ они), било бы лучше, еслибы дѣло оставалось въ такомъ положеніи, какъ было досель“⁷⁾.

Настроеніе Лютера постепенно омрачалось, и тяжелыя думы и чувства все болѣе налегали на чело реформатора. Личный опытъ съ каждымъ днемъ все болѣе раскрывалъ ему глаза и

⁵⁾ Ibid. F. 54. b.

⁶⁾ Hauspostill. Walch. XIII. 2550.

⁷⁾ Kirchenpostill. Walch. XII. 1156.

обнаруживалъ всѣ неморальности, которыя вызывало въ жизни его ученіе. Его свидѣтельства и отзывы на этотъ счетъ какъ нельзя болѣе подтверждаютъ и пополняютъ ту картину, которую, какъ въ надейдоскопѣ, мы наблюдали подъ перомъ прочихъ современниковъ.

Его прежде всего уже удивляла та неблагодарность и невниманіе къ Евангелію, которыя онъ замѣчалъ повсюду, и то упорное нежеланіе понять и оцѣнить всѣ его преимущества и заслуги, которое сказывалось среди его послѣдователей. Всѣ какъ бы забыли тѣ невгоды и заблужденія, которыя они переносили въ папствѣ, и относились къ новому Евангелію равнодушно, безъ должнаго умиленія и признательности, какъ къ обыкновенному и заурядному явленію. „Оглянемся-на назадъ, говоритъ Лютеръ, въ какомъ мракѣ, заблужденіи и мерзости мы были, когда не знали, какъ намъ слѣдуетъ жить и угождать Богу. Но это къ сожалѣнію все уже забыто; всѣ стали испорчены и неблагодарны“ ⁶⁾. „Слѣдуетъ хорошенько разсудить о томъ, замѣчаетъ онъ въ другой разъ, что Онъ (Богъ) излилъ свои дары въ отношеніи къ намъ такъ изобильно и милостиво, что мы имѣемъ теперь настоящій рай, даже все царство небесное, если только желаемъ его познать, а мы такъ постыдно и неблагодарно презираемъ его, какъ будто не довольно того, что мы попираемъ своимъ непослушаніемъ Его десять заповѣдей; ужели мы должны еще пренебрегать Его милостью и милосердіемъ, дарованными намъ въ Евангеліи“ ⁷⁾? Послѣ первыхъ увлеченій и блестящаго эффекта, который воюду производило ученіе Лютера, началось такое же быстрое охлажденіе. Прежнее восторженное вниманіе и жадность, съ какою народъ первоначально слушалъ и ловилъ каждое слово новаго Евангелія, смѣнились холоднымъ равнодушіемъ, безучастностью и едва ли не отвращеніемъ. Предѣсть новизны уже миновала, новый порядокъ постепенно устанавливался, а однообразіе проповѣди и тѣсный кругъ ея предметовъ скоро надоедали слушателямъ. Всѣ слишкомъ горячо ухватились за дѣло сначала, что естественно

⁶⁾ Kirchenpostill. Walch. Ausg. XII. 597.

⁷⁾ Ibid. 1223.

должно было развѣшаться апатей и пресыщеніемъ. Энергія была надомлена и переходила въ живннй индифферентизмъ. Лютеръ неоднократно выставляетъ на видъ это печальное явленіе, которое острой болью отзывалось въ его сердцѣ. „Слово не можетъ долго существовать, говоритъ онъ, потому что неблагодарность слишкомъ велика. Такое презрѣніе и пресыщеніе доведутъ до того, что оно (слово) принуждено будетъ удалиться и Богъ не захочетъ быть свидѣтелемъ этого. Прежде много уважали ученіе о мученическихъ вѣнцахъ, объ отпущеніи грѣховъ, о путешествіяхъ ко святымъ мѣстамъ и пр.; теперь же, когда проповѣдуютъ о вѣрѣ во Христа и о томъ, какъ слѣдуетъ дружелюбно жить другъ съ другомъ, говорятъ, что это такое?“¹⁰⁾ Насколько велико было воодушевленіе на первыхъ порахъ, когда на всѣхъ площадяхъ и перекресткахъ раздавались оживленные толки о предметахъ вѣры, такое же пренебреженіе и холодность оказались впоследствии. Евангеліе понизилось въ цѣнѣ, утратило свое первоначальное значеніе и вмѣсто прежнихъ горячихъ порывовъ и возбужденія вызывало одну только скуку. „Теперь, утверждаетъ Лютеръ, когда оно (Евангеліе) такъ распространено, что каждый имѣетъ его у себя и можетъ читать ежедневно, никто не считаетъ его за что-нибудь особенное и превосходное. Оно даже наскучиваетъ намъ и мы пропускаемъ его мимо ушей, какъ будто здѣсь говорить не небесное величіе, а какой-нибудь сапожникъ“¹¹⁾. Такое невниманіе въ высшей степени огорчало реформатора, который ревниво и съ живымъ интересомъ слѣдилъ за ходомъ своего излюбленнаго дѣла и всѣмъ сердцемъ участвовалъ въ его судьбѣ и кризисахъ. „Уже въ области нашего владѣтельнаго князя, жалуются онъ, начинается такое презрѣніе Евангелія, неблагодарность и забвеніе, что у меня сердце разрывается на части“¹²⁾.

Для него теперь стали совершенно ясны тѣ дѣйствительныя побужденія, которыя по преимуществу склоняли народъ въ пользу его ученія и подкупали его симпатіи. Онъ видѣлъ, что въ обществѣ всюду установились самыя превратныя и соблазнитель-

¹⁰⁾ Ausleg. des Ev. Iohannes. Walch. VII. 2309. 10.

¹¹⁾ Ausleg. des Ev. Matthäus. Walch. VII. 539.

¹²⁾ Ausleg. des Ev. Iohannis. Walch. VII. 2129.

нія понятія объ его доктринахъ, которую объясняли и цѣнили совершенно односторонне, каждый примѣнительно къ своему личному вкусу и наклонностямъ. Чувственное направленіе получило рѣшительный перевѣсъ и вытѣснило изъ сознанія всѣ другіе высшіе интересы. Забота о собственномъ чревѣ стала главнымъ мотивомъ и принципомъ жизни. Впрочемъ мы уже говорили объ этомъ въ предыдущей главѣ по отзывамъ современниковъ. Лютеръ въ свою очередь подтверждаетъ это общее направленіе личнымъ наблюденіемъ. „Старый и малый, утверждаетъ онъ, пропускаютъ слова мимо ушей и пока занимаются другими мыслями. О, говорятъ они, еслибы и за это получалъ пищу! На что и небо, еслибы я имѣлъ здѣсь муку и пр.“¹³⁾. Лютеръ указываетъ самыя соображенія, которыя приводили къ подобнымъ взглядамъ и которыя въ устахъ его послѣдователей имѣли свою логику и основаніе. „Лишь только они услышали о свободѣ, говоритъ онъ, они легко выучились сомнѣться на нее и говорятъ: если я свободенъ, то я могу дѣлать, что хочу; или, мы не получаемъ спасенія изъ-за нашихъ добрыхъ дѣлъ: зачѣмъ же днѣ подавать нищему милостыню? И если они прямо не говорятъ этого, прибавляетъ онъ, то доказываютъ это дѣломъ. Таковыя безъ всякой боязни даютъ свободу своей плоти, не подчиняютъ ее никакому закону и изъ духовной свободы дѣлаютъ разнузданную свободу плоти“¹⁴⁾.

Лютеръ всюду видѣлъ, какъ гибнуть его надежды, и съ сердечной тоской замѣчалъ, какъ его идеальное Евангеліе постепенно выражается въ какой-то кодексъ эшикурензма. Онъ никакъ не могъ примириться съ печальной мыслию, что Евангеліе, которымъ онъ такъ гордился, которое достигло такой чистоты и вездѣ принято съ распростертыми объятіями, обращено на служеніе самымъ плотскимъ и низменнымъ интересамъ и служить прикрытіемъ и оправданіемъ всевозможныхъ пороковъ. Въ противоположность предвзятому положенію, что добрыя дѣла сами собою слѣдуютъ за вѣрою, приходилось констатировать совершенно обратное явленіе, что за его Евангеліемъ сами собою слѣдуютъ грѣхи и нечестіе. Съ его проповѣдью замѣтно

¹³⁾ Hauspostille. Walch. XIII. 1816.

¹⁴⁾ Erkl. d. Br. an d. Galater. Walch. VIII. 2688.

падала и нравственная и религіозная жизнь общества. Всѣ лучшія традиціи и правила жизни, которыя католичество могло оставить въ наслѣдство новой церкви, съ каждымъ днемъ все болѣе слабѣли и гасли въ общемъ сознаніи народа. Лютеръ прямо даже указывалъ, что чѣмъ больше и настойчивѣе проповѣдуютъ, тѣмъ хуже идетъ дѣло и тѣмъ сильнѣе растетъ общее своеволие и распущенность. „Когда сначала у насъ появилось Евангеліе, говоритъ онъ, то было еще довольно сносно, а теперь нѣтъ уже почти никакого страха Божія, и грѣхи съ пороками со дня на день увеличиваются“¹⁵⁾. Ему казалось рѣшительнымъ противорѣчіемъ здравому смыслу, что прежде, когда всюду царилъ невѣжество и обманы папства, дѣло обстоитъ во всѣхъ отношеніяхъ лучше, между тѣмъ какъ теперь, съ развитіемъ полнаго и истиннаго знанія, грѣхи усиливаются въ ужасающей прогрессіи и совершаются сознательно, безъ внутренняго стыда и упрека. Всѣ попытки къ убѣжденію только усиливали зло и пропадали совершенно непроизводительно. „Грѣхи человѣческіе, увѣряетъ Лютеръ, къ несчастію непомерно велики, потому что теперь грѣшать не по невѣжеству, какъ было въ католичество; мы, слава Богу, теперь знаемъ и различаемъ истину. Но вопреки всякому смыслу, людей нельзя убѣдить, чтобы они исправились и стали благочестивыми, какъ ихъ учатъ и увѣщаютъ. Ничто не помогаетъ; чѣмъ болѣе проповѣдуютъ, тѣмъ люди становятся хуже“¹⁶⁾. Совпаденіе начавшагося упадка съ появленіемъ новаго ученія было слишкомъ очевидно и говорило само за себя. Лютеръ открыто признавался и увѣрялъ, что лютеране стали въ семь разъ хуже, нежели они были прежде подъ властію папы. По своей привычкѣ объяснить всякое зло дьявольскими интригами онъ находилъ здѣсь пропорціональное соотвѣтствіе съ количествомъ бѣсовъ, дѣйствовавшихъ въ старомъ и новомъ обществѣ. „Теперь наши евангелияки, замѣчаетъ онъ, дѣлаются въ семь разъ хуже, чѣмъ были прежде, потому что послѣ того, какъ мы изучили Евангеліе, мы крадемъ, лжемъ, обманываемъ, объѣдаемся, пьянствуемъ и предаемся различнымъ

¹⁵⁾ Ausleg. des I B. Moses. Walch. I. 382. Ugl. Ausl. eg. des Evang. Lukas Walch. I. 392.

¹⁶⁾ Bei Dölling. III. 230.

порокамъ. Мы изгнали одного бѣса, а теперь въ насъ вселѣлось семь гораздо худшихъ“¹⁷⁾.

Лютеръ характеризуетъ своихъ послѣдователей въ самомъ невыгодномъ свѣтѣ и тѣми же главными чертами, какъ и прочіе современники. Онъ рисуетъ полную и правдивую картину всего положенія дѣлъ и не жалѣетъ темныхъ красокъ тамъ, гдѣ этого требовало дѣйствительное освѣщеніе жизни, не стѣсняясь своимъ исключительнымъ значеніемъ, какъ ближайшаго виновника и отвѣтника за все произведенное разстройство. Онъ былъ слишкомъ огорченъ и озлобленъ, чтобы скрывать свои впечатлѣнія, и не хотѣлъ таить уликъ, которыя были для всѣхъ очевидны и указаны раньше его самого. „Немедленно, какъ только появилось и послышалось наше Евангеліе, пишетъ онъ, началось ужасныя волненія, появились въ церкви расколъ и секты, исчезла честность, разстроилась дисциплина, и всякій захотѣлъ быть свободнымъ и дѣлать что ему хочется. Во всѣхъ сословіяхъ произволь, вмѣстѣ съ разнаго рода пороками, грѣхами и нечестіемъ, теперь распространенъ гораздо больше, чѣмъ прежде, когда люди, и особенно простой народъ, отчасти держались въ страхѣ и въ рукахъ, народъ, который теперь живетъ, какъ разнузданная лошадь, и дѣлаетъ все, что только ему хочется, безъ всякой боязни“¹⁸⁾. Этотъ произволь, необузданность и несдержанность въ своихъ влеченіяхъ часто обращали вниманіе Лютера и вызывали его упрёки. Каждый чувствовалъ себя внѣ всякихъ стѣсненій закона и дисциплины, сознавалъ себя полнымъ и распорядительнымъ хозяиномъ своихъ поступковъ и съ увлеченіемъ отдавался открывшейся свободѣ. „Исключая очень немногихъ, увѣряетъ реформаторъ, которые серьезно мыслятъ и съ благодарностью принимаютъ Евангеліе, остальная масса такъ неблагодарна, своевольна, нагла и живетъ такъ, какъ будто Богъ даровалъ намъ Свое Слово и избавилъ насъ отъ папства, съ его дьявольской темницы для того, чтобы мы могли свободно дѣйствовать и позволять себѣ, что намъ хочется, и чтобы такимъ образомъ Его Слово служило не къ Его славлѣ и нашему спасенію, а къ нашему своеволію“¹⁹⁾.

¹⁷⁾ Ausleg. des V B. Moses. Walch. Ausg. III. 2727.

¹⁸⁾ Ausleg. des 2 Psalms. Walch. V. 114.

¹⁹⁾ Wider den Türken. Walch. XX. 2742.

Вся жизнь совершенно измѣнила свое прежнее русло и потекла по новому направленію крупными и бурными волнами. Всѣ добрые обычаи и нравы приходили въ забвеніе, и личный плотскій расчетъ сталъ главнымъ двигателемъ и рычагомъ всѣхъ отношеній и дѣятельности. Каждый жилъ, какъ ему нравилось, и не считалъ нужнымъ ограничивать свои страсти и справляться съ указаціями совѣсти. „Весь міръ, утверждаетъ Лютеръ, представляетъ ничто иное, какъ извращенное десято-словіе. Мы видимъ и тщеславное презрѣніе Слова Божія и вѣрныхъ слугъ Его, богохульство, непослушаніе, распутство, воровство и высокомеріе; міръ почти готовъ на закланіе“²⁰⁾. Все это возбуждало самыя безотрадныя чувства въ душѣ реформатора, и неудивительно, если онъ приходилъ къ убѣжденію, что „весь міръ совершенно одержимъ бѣсомъ“²¹⁾.

Лютеръ совершенно согласно съ другими свидѣтелями эпохи описываетъ то узкое, эгоистическое направленіе, которое утвердилось въ обществѣ вмѣстѣ съ его ученіемъ. Его особенно удивляло то обстоятельство, что прежде при господствѣ лживаго папства всѣ отношенія были гораздо честнѣе и лучше, чѣмъ въ его хваленой церкви. „Въ концѣ концовъ оказывается, говоритъ онъ, что тѣ, которые должны бы были истинными христианами, потому что они слышали Евангеліе, тѣ стали гораздо хуже и немилосерднѣе, чѣмъ прежде, чѣмъ слишкомъ очевидно для глазъ. Прежде, когда слѣдовало творить добрыя дѣла при папскихъ обманахъ и ложномъ служеніи Богу, всякій былъ готовъ и усерденъ къ этому; теперь напротивъ весь міръ не научился ничему другому, какъ только оцѣнивать, обдирать, публично грабить и похищать ложью, обманомъ, лихоимствомъ, запрашиваніемъ лишняго, переборомъ, и всякій поступаетъ съ своимъ ближнимъ такъ, какъ будто считаетъ его не другимъ своимъ (тѣмъ менѣе своимъ братомъ во Христвѣ), но смертельнымъ врагомъ, и только къ себѣ тащитъ все, а другому ничего не уступаетъ. Это происходитъ ежедневно, постоянно уснапляется и представляетъ самый распространенный обычай и поронокъ во всѣхъ сословіяхъ, среди князей, дворянства, горожанъ

²⁰⁾ Tischreden. Eisleb. Ausg. F. 603.

²¹⁾ Ibid.

даже почти во всѣхъ домахъ²²⁾). Благотворительность и участие къ положенію бѣдныхъ все болѣе падали въ обществѣ; эгоизмъ и алчность заглушили эти общественныя добродѣтели. Каждый хлопоталъ только о собственномъ достаткѣ и охотнѣе старался самъ нажитья на счетъ другаго, чѣмъ помогать изъ своихъ средствъ нуждающемуся. „Въ папствѣ, утверждаетъ Лютеръ, люди были благотворительны и любили давать; а теперь при Евангеліи никто не даетъ уже, а только одинъ обираетъ другаго, и всякій одинъ желаетъ захватить все“²³⁾),

Такое направленіе создалось само собою и распространилось повсемѣстно, такъ что стало обычнымъ явленіемъ и вошло въ порядокъ вещей. Никто не замѣчалъ дикой ненормальности и даже не видѣлъ здѣсь зла. Вообще грѣхи и пороки теперь пользовались кажется всѣми правами гражданства и не считались чѣмъ нибудь предосудительнымъ. На нихъ смотрѣли совершенно легко,—и вовсе не осуждали, если только не поощряли. Лица, которымъ надлежало блюсти и вѣдать общественныя нравы, относились къ дѣлу крайне поверхностно и небрежно, и часто сами увлекались въ общемъ потокѣ разнузданности. „Нѣтъ ни суда, ни наказаній, замѣчаетъ Лютеръ; нерадивые судьи даже почти покровительствуютъ низости. Если половина города заражена прелюбодѣйствомъ, лихоимствомъ, воровствомъ, коварствомъ и обманомъ, то никто не осуждаетъ. Почти всѣ смѣются или сами напротивъ соглашаются и поступаютъ такъ же. Теперь слѣдуетъ, прибавляетъ онъ,—много молиться, мало писать, потому что хорошее, о чемъ можно писать, представляетъ почти ничто при такомъ повсюдномъ и ужасномъ господствѣ нечестія“²⁴⁾). Общее одичаніе и огрубѣніе нравовъ такъ рѣзко сказывалось на протестантахъ и обнаруживало себя во всей ихъ жизни, что Лютеръ увѣрялъ, будто люди „неожиданно выродились въ дикихъ звѣрей“²⁵⁾). Все общество сверху до низу было заражено и испорчено порокомъ. Молодежь не отставала отъ стариковъ, а эти не уступали молодежи. Каждый возрастъ имѣлъ

²²⁾ Kirchenpostille. Walch. XI. 2521.

²³⁾ Hauspostill. Walch. 1572. 1584.

²⁴⁾ Epp. ed. Ranner. p. 318, 322.

²⁵⁾ Walch. VIII, 2315. Comm. in ep. ad Gal p. 485.

свои преимущественныя слабости и одинаково изощрялся въ разнужданности. „Молодежь, говорить реформаторъ,—держака, нѣобузданна и не хочетъ себя сдерживать; старики одержимы алчностью, лихоимствомъ и многими другими грѣхами, о которыхъ нельзя и говорить. Такъ-то мы благодаримъ Бога за слово милосердія!“²⁶⁾

Подобно другимъ современникамъ Лютеръ особенно останавливается на тѣхъ выдающихся порокахъ, которые сообщали господствующую окраску лютеранскому обществу, получили здѣсь наибольшее свое развитіе и всего рѣзче бросались въ глаза наблюдателю. Онъ не упускаетъ ни одного случая, чтобы выставить на видъ эти печальные результаты своихъ ежедневныхъ наблюденій. Нѣкоторые преобладающіе недостатки онъ особенно выдѣляетъ и отдѣняетъ въ общей характеристикѣ и удѣляетъ для нихъ особое мѣсто въ своихъ произведеніяхъ.

Сюда относится прежде всего скупость, которая по словамъ Лютера не имѣла ничего подобнаго въ католичествѣ. „Теперь, когда снова проповѣдано Евангеліе, говорить онъ,—мы видимъ, что люди становятся гораздо скупѣе прежняго, шарятъ и скребуть, какъ будто они умираютъ отъ голода;—и это тѣ, которые прежде ходили во тьмѣ, какъ бы въ ослѣпленіи, позволяли себѣ проповѣдывать, что каждому пригрѣзилось, давали что нужно кучей, причемъ сами не замѣчали и не жаловались, что имъ не доставало; а теперь, когда у нихъ открылись глаза и они увидели, какъ имъ слѣдуетъ жить и творить истинныя добрыя дѣла, они скряжничаютъ и смотрятъ на свой пеннигъ такъ, какъ будто бы каждый желалъ захватить одинъ всѣ блага міра“²⁷⁾. Это была общая характерная черта всѣхъ лютеранъ безъ различія ихъ общественныхъ положеній и классовъ. „Я не знаю уже, добавляетъ онъ въ другой разъ,—ни одного князя, графа, дворянина, ни горожанина, ни крестьянина, который бы не былъ скупъ“²⁸⁾.

Въ представленіи Лютера этотъ недостатокъ общества тѣсно связывался съ отношеніями послѣдняго къ своему новоучрежденному духовенству. Мы уже раньше указывали, что лютеран-

²⁶⁾ Ausleg. des I B. Moses. Walch. I, 2451.

²⁷⁾ Ausleg. des Ev. Matthäus. Walch. VII, 779.

²⁸⁾ Hauspostill. Walch. XIII, 1572, 1584.

скіе пасторы постоянно жаловались и укоряли своихъ прихожанъ за ихъ скудость по отношенію къ служителямъ Евангелія. По словамъ Лютера эти жалобы дѣйствительно имѣли свое основаніе. Самъ реформаторъ постоянно упрекаетъ своихъ послѣдователей за ихъ крайнее невниманіе къ своимъ духовнымъ наставникамъ. Впрочемъ въ этомъ случаѣ имѣла значеніе не одна только жадность, но и вообще неуваженіе и презрѣніе къ пасторамъ, которые пользовались самымъ плохимъ мнѣніемъ въ глазахъ большинства протестантовъ. Безъ всякаго авторитета, вліянія и власти, они представляли какую-то жалкую пародію прежняго духовенства и вовсе не имѣли того нравственнаго и юридическаго вѣса, которымъ обладало духовенство римской церкви. На нихъ смотрѣли часто ниже, чѣмъ на обыкновенныхъ смертныхъ, и относились холодно, безъ всякаго вниманія и участія. Лютеръ неоднократно отмѣчаетъ это печальное явленіе, которое прежде всего должно было оскорблять его реформаторское самолюбіе. По его мнѣнію здѣсь ближайшимъ образомъ замѣшанъ сатана, который намѣренно установилъ такіа отношенія, для вреда и ущерба евангельскому дѣлу. „Это — дурной признакъ того, утверждаетъ Лютеръ, — что онъ (дьяволъ) защищается и внушаетъ, чтобы не кормили теперь ни одного хорошаго пастора, между тѣмъ какъ прежде откармливали двѣсти монаховъ; прежде они служили ему, поэтому онъ и долженъ былъ заботиться о своей церкви; поэтому онъ снабжалъ и давалъ достаточно всѣмъ монастырямъ и учрежденіямъ, а теперь онъ видитъ, что хотятъ прорвать его полкъ, и защищается всѣми средствами.—Прежде дьяволъ, когда мы были его слугами, давалъ все достаточно, а теперь пришло Евангеліе, — и онъ отнимаетъ свою руку назадъ“²⁹⁾. „Когда прежде, въ папствѣ служилъ дьяволу, разсуждаетъ опять реформаторъ, — всякій тогда былъ милостивъ и благотворителенъ; тогда давали обѣими руками съ радостью и благоговѣніемъ на поддержаніе ложнаго богослуженія. Теперь же, когда по справедливости слѣдуетъ быть благотворительными, охотно давать и выказывать благодарность Богу за святое Евангеліе, хотятъ всякаго погубить и уморить голодомъ; никто не хочетъ ничего давать, а

²⁹⁾ Pred. über d. I. B. Moses. Walch. III, 620.

только брать. Прежде всякій городъ, смотря по своей величинѣ, могъ хорошо пронаормивать нѣсколько зажиточныхъ монастырей, не говоря уже о приходахъ и богатыхъ учрежденіяхъ: теперь же всякому тяжело пронаормить, притомъ не своимъ, а чужимъ, оставшимся отъ папства имѣніемъ, — только два или три въ городѣ лица, которыя проповѣдуютъ слово Божіе, преподаютъ таинства, посѣщаютъ и утѣшаютъ больныхъ, честно и по христіански наставляютъ юношество²⁰⁾. Какъ низко упало духовенство въ общественномъ мнѣніи и до какихъ размѣровъ доходило презрѣніе къ служителямъ церкви, даже въ простомъ народѣ, — ясно видно изъ слѣдующихъ словъ Лютера: „бѣдный сельскій пасторъ, увѣряетъ онъ, — теперь самый презрѣнный человѣкъ, какой только можетъ существовать; нѣтъ теперь ни одного крестьянина, который бы не считалъ его грязью и дрянью и не презиралъ его“²¹⁾. Въ видѣ иллюстраціи онъ рассказываетъ въ другомъ случаѣ, что „крестьяне въ селахъ тяготятся сдѣлать своему пастору заборъ, даже принуждаютъ его пасти коровъ и свиней, подобно прочимъ поселянамъ“²²⁾. Само собою понятно, что при такомъ отношеніи къ духовенству никто не имѣлъ охоты тратить на его содержаніе и считалъ обременительнымъ всякій расходъ, нужный для этой цѣли. Все это такъ не походило на прежнія времена католицизма, что Лютеръ готовъ былъ думать, будто весь міръ вступилъ въ заговоръ и согласился выморить голодомъ служителей Евангелія²³⁾.

Эта измѣна былыхъ отношеній выражалась не въ одномъ положеніи пасторовъ; въ обществѣ вообще замѣчалось охлажденіе ко всему церковному дѣлу и отсутствіе прежней отзывчивости на церковныя нужды. Теперь уже далеко не такъ щедро и не съ такою готовностію жертвовали на разныя церковныя учрежденія и потребности, какъ бывало въ католичествѣ. „Прежде, когда служили дьяволу и безчестили Кровь Христа, жалуется Лютеръ, — всѣ кошельки были открыты, — и безъ мѣры давали на церкви, школы и всякія мерзости... А теперь, когда нужно

²⁰⁾ Kirchenpostill. Walch. IX, 1758.

²¹⁾ Ausleg. des 45 Ps. Walch. V, 577.

²²⁾ Hauspostill. Walch. XIII, 2536.

²³⁾ Ausleg. d. Propheten. Walch. VI. 967.

основывать истинныя школы и истинныя церкви, даже не основывать, а только поддерживать зданія, и когда мы знаемъ, что у насъ есть Слово Божіе и что оно повелѣваетъ строить истинныя церкви, почитать Кровь Христа и мучениковъ,—теперь всѣ кошельки замкнуты желѣзными цѣпями, никто не можетъ давать и пр.“²⁴⁾ „Въ старину, пишетъ онъ опять,—можно было строить монастыри и церкви, даже съ черезачуръ излишними издержками, а теперь нельзя задѣлать пастору дыру въ крышѣ, чтобы онъ могъ лежать сухимъ“²⁵⁾.

Вмѣсто того, чтобы расходовать собственныя средства на разныя церковныя пожертвованія, лютеране предпочитали сами поживиться на счетъ церкви и нагло растаскивали ея имущество. На это указывали богословы-современники, это же подтверждаетъ и Лютеръ. „Очень дурное теперь время, замѣчаетъ онъ,—если церковь такъ разграбляется и расхищается. Ничего не даютъ, а только берутъ и грабятъ. Въ старину короли и князья изобильно помогали и давали ей (церкви), а теперь они грабятъ и обворовываютъ ее. Церковь теперь разорваннѣе, чѣмъ одежда какого-нибудь нищаго“²⁶⁾. „Тѣ, которые желаютъ быть евангеликами, сѣтуетъ опять Лютеръ,—призываютъ гнѣвъ Божій своею алчностью, грабительствомъ и расхищеніемъ церквей“²⁷⁾. Дворянство кажется заявило себя особенной ревностью въ этомъ постыдномъ захватѣ и болѣе другихъ обнаруживало свои корыстныя посягательства на церковныя земли и богатства. Какъ сословіе привилегированное, оно повидимому считало себя совершенно въ правѣ распоряжаться церковною собственностью и хозяйничать здѣсь съ полною безнаказанностью; по крайней мѣрѣ Лютеръ по преимуществу относитъ это зло на счетъ дворянства и укоряетъ его за то, что оно не довольствуется только монастырскими имѣніями, но разоряетъ и приходскія церкви, чѣмъ наноситъ прямой убытокъ пасторамъ и отнимаетъ у нихъ средства содержанія. „Дворянство, жалуется онъ,—расхищаетъ имѣнія не только монастырей, но и приходскихъ церквей, отъ

²⁴⁾ Catechetische Schriften. Walch. X, 530.

²⁵⁾ Hauspostill. Walch. XIII, 8.

²⁶⁾ Tischreden. Walch. XXII, 2042.

²⁷⁾ Luther's Briefe, gesammelt von de Wette. V, 485.

чего имъ слѣдовало бы воздержаться по всей справедливости, чтобы отъ нихъ могли кормиться и содержаться пасторы и служители церкви. Скоро поэтому дойдетъ дѣло до того, что пасторы должны будутъ умирать съ голоду* 38).

То, что жалѣли для церкви и ея служителей, лютеране охотно тратили на собственные прихоти, которыя замѣтно усилились въ своихъ потребностяхъ и размѣрахъ. Стремленіе къ роскоши и неумѣренность въ издержкахъ составляли отличительную черту протестантовъ и выдѣляли ихъ среди католическаго населенія. Одно сословіе соперничало съ другимъ въ своихъ излишествахъ; даже крестьяне заразились этой общей слабостью и не хотѣли отставать отъ другихъ классовъ. Лютеръ въ этомъ случаѣ только подтверждаетъ свидѣтельство другихъ очевидцевъ. „Въ мірѣ теперь, пишетъ онъ,—слишкомъ увеличилось благосостояніе, такъ что нигдѣ нѣтъ умѣренности въ огромныхъ издержкахъ на одежду, свадьбы, хозяйство, банкеты и пр.; вслѣдствіе этого должны обидѣть власть, страна и люди, потому что никто уже не наблюдаетъ умѣренности, напротивъ—почти всякій крестьянинъ желаетъ поступать подобно дворянину, а дворянинъ подражаетъ князьямъ“ 39).

Та же неумѣренность и излишество, только въ большей степени, замѣчались и въ служеніи чреву. Лютеръ особенно ярко и живо описываетъ пьянство, которое въ его время широкимъ потокомъ разлилось по всей Германіи и грозило потопить въ своихъ одуряющихъ волнахъ всѣ возрасты и классы общества, отъ придворнаго до послѣдняго бѣдняка крестьянина. Онъ не помнилъ ничего подобнаго въ прежнемъ времени, когда пьянство считалось предосудительнымъ по крайней мѣрѣ въ высшихъ классахъ, и составляло развѣ только рѣдкое исключеніе; перемѣна совершилась на его глазахъ,—и перемѣна въ высшей степени рѣкая. Всѣ усилія и увѣщанія проповѣдниковъ не оказывали ни малѣйшаго дѣйствія и были не въ силахъ преградить дальнѣйшее развитіе порока. „Пьянство теперь, утверждаетъ Лютеръ,—къ несчастію разлилось подобно ливню и потопу и

*³⁸) Ausleg. d. J. B. Moses. Walch. II, 1811.

³⁹) Kirchenpostill. Walch. XII, 797.

наводило все; теперь во всѣхъ сословіяхъ какъ высшихъ, такъ и низшихъ, дѣло идетъ такъ, что всѣ проповѣди и увѣщанія оказываются слишкомъ слабы и почти превращаются, потому что ихъ не слушаютъ, а презираютъ и осмѣиваютъ. Да и какая польза говорить объ этомъ, когда оно (пьянство) такъ распространилось, что стало совершенно господствующимъ обычаемъ, и не только уже среди грубой, простой, необузданной черни въ деревняхъ и среди крестьянъ въ публичныхъ тавернахъ, но и во всѣхъ сословіяхъ, даже почти во всѣхъ домахъ, а особенно среди дворянства и при княжескихъ дворахъ. Я помню, что когда я былъ молодъ, замѣчаетъ онъ, — въ дворянствѣ это было страшнымъ позоромъ и князья противились ему строгими запрещеніями и наказаніями; а теперь у нихъ гораздо хуже, чѣмъ у крестьянъ, дошло до того, что и князья и господа сами научились пьянству отъ своихъ молодыхъ дворянъ и богѣе уже не стыдятся его; теперь оно считается почти славою, княжескою, дворянскою и мѣщанскою добродѣтелью, — и кто не хочетъ быть виждѣть съ ними совершеннымъ свиньею, того презираютъ. Къ чему и противиться ему, когда оно распространилось даже среди юношества, которое безъ стыда и боязни учится ему отъ стариковъ и гибнетъ въ своей первой молодости, такъ что теперь большая часть самыхъ нѣжныхъ, способныхъ молодыхъ людей (особенно изъ дворянъ и придворныхъ) преждевременно лишается здоровья и даже жизни⁴⁰⁾. Мы уже видѣли изъ ранѣ приведенныхъ показаній, что лютеране старались привить этотъ порокъ даже своимъ дѣтямъ; считая пьянство какъ бы національною доблестью, они спѣшили познакомить съ нимъ будущее поколѣніе и едва ли не съ колыбели приучали къ вину своихъ дѣтей, чтобы заблаговременно въ самомъ нѣжномъ возрастѣ воспитать надлежащій вкусъ и наклонности. Какъ ни кажется это страннымъ и дикимъ, однако объ этомъ свидѣтельствуется и самъ реформаторъ. „Когда я былъ еще молодъ, пишетъ онъ, — то я помню, что большая часть, даже изъ богатыхъ, пили воду и употребляли самую дурную пищу. Нѣкоторые начинали пить вино едва на тридцатомъ году своей жизни. Теперь же приучаютъ къ вину даже дѣтей, притомъ не къ дурнымъ и низкимъ, а

⁴⁰⁾ Ibid. 739.

къ грѣшнымъ и иностраннымъ винамъ, также къ очищеннымъ или выкуренымъ, которыя пьютъ натошагъ“⁴¹⁾).

Разумѣется пьянство въ свою очередь не могло остаться единичнымъ, изолированнымъ явленіемъ и вызвало свои обычныя послѣдствія. Оно сопровождалось неизбѣжнымъ огрубнѣемъ нравовъ и производило общее разстройство и безсиліе во всемъ общественномъ организмѣ. Вывода человѣка изъ нормальнаго, здраваго состоянія, оно еще болѣе разслабляло его волю, заглушало послѣдніе отголоски совѣсти и незамѣтно приближало его къ животному. Извѣстно, что въ пьянствѣ скрываются всѣ грѣховныя зародыши, которые всего легче и удобнѣе развиваются въ его невмѣняемомъ состояніи. Нетрудно себѣ представить, какую мрачную и печальную картину должно составлять цѣлое общество, зараженное этимъ порокомъ. Лютеръ особо отмѣчаетъ эти гибельныя послѣдствія, которыя замѣтно обнаруживались на протестантахъ. „Пьянство по преимуществу дѣлаетъ людей самоувѣренными, говоритъ онъ,—нечестивыми, дикими и беспорядочными. Какъ въ старину въ Греціи, такъ теперь въ Германіи мы видимъ народъ, который только желаетъ день и ночь кутить и пьянствовать. Невозможно, чтобы такіе люди были внимательны, усердны и ревностны къ исполненію воли Божіей, когда они не могутъ даже никакими свѣтскими дѣлами заниматься съ усердіемъ и исполнять ихъ во время; они становятся столь скотскими и свинскими, что теряютъ всякій стыдъ, честность, скромность и человѣчность, что къ несчастью видно болѣе, нежели можно передать словами“⁴²⁾).

Безотрадное зрѣлище, которое представляла современная молодежь, необузданная и развращенная до мозга костей, обращало вниманіе Лютера на самый корень этого зла—воспитаніе, которое дѣйствительно находилось въ крайне жалкомъ состояніи и велось въ высшей степени небрежно. Родители въ большинствѣ случаевъ оставляли дѣтей на произволъ ихъ влеченій, не заботились объ ихъ направленіи и не принимали никакихъ мѣръ къ ограниченію ихъ своеволія и наклонностей. Дисциплина, какъ мы уже указали, совершенно упала и молодежь оставалась безъ вся-

⁴¹⁾ Ausleg. des Moses. Walch. I, 1075.

⁴²⁾ Kirchenpostill. Walch. XII, 1227.

каго надзора, предоставленная всѣмъ соблазнамъ и искушеніямъ свѣта. Эта преступная небрежность въ одинаковой мѣрѣ простиралась и на воспитаніе дочерей, которымъ равно недоставало необходимаго присмотра. „Мы теперь такъ дурно воспитываемъ своихъ дѣтей, говоритъ реформаторъ,—что остается только сожалѣть; нѣтъ ни честности, ни дисциплины; родители даютъ волю своимъ дѣтямъ и не держатъ ихъ въ страхѣ; матери не смотря за своими дочерьми, позволяютъ имъ все, не наказываютъ ихъ, не учатъ ихъ жить ни цѣломудренно, ни скромно и пр.“⁴³⁾

Такая близорукая система вела къ опаснымъ послѣдствіямъ и готовила въ будущемъ еще болѣе разнузданное поколѣніе, которое уже теперь вызывало общія жалобы. Своевольная и распутная молодежь часто не имѣла даже самыхъ элементарныхъ свѣдѣній въ религіи, которыя и вовсе не интересовали и о которыхъ мало заботились сами старшіе. Вольномысліе, презрѣніе къ авторитету и власти, духовная неразвитость и необузданный произволъ дѣйствій—вотъ общія характерныя особенности лютеранской молодежи, вышедшей изъ новой школы. „Въ настоящее время, увѣряетъ Лютеръ,—повсюду раздаются жалобы, къ сожалѣнію слишкомъ справедливыя,—что юношество теперь черезчуръ распутно и дико и не желаетъ подчиняться. Теперь молодые люди очень мало спрашиваютъ о родителяхъ, учителяхъ и наставникахъ; они не знаютъ, что такое Слово Божіе, крещеніе, причащеніе,—тупы, неразвиты и невоспитаны, вырастаютъ въ своемъ своеволіи и произволѣ“⁴⁴⁾.

Вмѣстѣ съ другими особенностями, которыя рѣзко обозначались тогда въ протестантскомъ обществѣ, Лютеръ отмѣчаетъ еще одно характерное явленіе, на которое указывали и другіе современники, это—небывалая малодушная трусость во время эпидемій. Онъ рѣшительно затруднился подыскать какое-либо возможное объясненіе для этого, не разъ уже замѣченнаго факта. Это обстоятельство тѣмъ сильнѣе огорчало реформатора, что оно бросало тѣнь на все духовное направленіе его послѣдователей и компрометтировало ихъ въ глазахъ като-

⁴³⁾ Ibid. XI, 3096.

⁴⁴⁾ Luther's noch ungedruckte Predigten, herausg. v. Bruns. S. 44.

ликовъ. Уже въ 1527 году онъ выражалъ свое удивленіе по этому поводу, а въ 1539 году ему пришлось снова сдѣлать то же грустное наблюденіе. „Одинъ за другимъ обращаются въ бѣгство, писалъ онъ къ Венцеславу Ленку,—такъ что невозможно стало найти ни кровопускателя, ни слуги. По моему мнѣнію люди одержимы истинной чумой, посланной дьяволомъ, потому что они такъ постыдно трусятъ, что братъ оставляетъ брата и сыня—отца“⁴⁵⁾. Какъ видимъ Лютеръ и здѣсь не обходится безъ подозрѣній противъ дьявола и за неимѣніемъ другихъ подходящихъ объясненій охотно прибѣгаетъ къ этому простому и легкому способу разрѣшенія, чтобы только успокоить свою пылкость. Это предположеніе онъ еще яснѣе высказываетъ въ письмѣ къ Кордату. „И здѣсь обнаружилось, пишетъ онъ,—великое немилосердіе родственниковъ къ своимъ близкимъ, что меня крайне печаливаетъ и возмущаетъ, даже болѣе чѣмъ бы слѣдовало. Это совершенно новая и особенная чума нашего времени, когда сатана, навазывая болѣзнью только немногихъ, поражаетъ всѣхъ неимовѣрнымъ страхомъ, уговариваетъ и обращаетъ въ бѣгство; поистинѣ, это—чудовищное и небывалое явленіе, при столь сильномъ и яркомъ свѣтѣ Евангелія“⁴⁶⁾. Въ своемъ отвѣтѣ на письмо Амсдорфа, который сообщалъ ему о подобныхъ же наблюденіяхъ въ Магдебургѣ, Лютеръ пытается дать новое разрѣшеніе догадки, которая его рѣшительно мучила. „Удивляюсь, говоритъ онъ,—что чѣмъ изобильнѣе проповѣдуется жизнь во Христѣ, тѣмъ сильнѣе въ народѣ страхъ смерти: потому ли это, что люди, пока были при папѣ, вслѣдствіе ложной надежды на жизнь менѣе боялись смерти, а теперь, когда возвѣщается истинная надежда на жизнь, они чувствуютъ, какъ слабо природа можетъ вѣрять въ побѣдителя смерти, или потому, что Богъ испытываетъ насъ слабостію и попускаетъ сатанѣ держать насъ сильнѣе въ этомъ страхѣ. Пока мы жили въ вѣрѣ католической, мы были какъ пьяные и сонливые, или какъ безумные, мы считали дѣйствительную смерть за жизнь. потому что не знали, что такое смерть и гнѣвъ Божій. Теперь же, когда сіяетъ истина, мы яснѣе познаемъ гнѣвъ Божій, и природа, пробужденная отъ

⁴⁵⁾ Luther's Briefe, gesammelt von de Wette. V, 219.

⁴⁶⁾ Ibid. V, 225—6.

сна и безумства, чувствуетъ, что ея силы не въ состояніи вынести смерти. Отъ того всѣ теперь болѣе трусливы, чѣмъ прежде... Я утѣшаюсь въ этомъ случаѣ тѣмъ, заключаетъ Лютеръ, что Христосъ Свою силу совершаетъ въ немощи⁴⁷⁾. Такъ затруднялся и путался реформаторъ въ различныхъ затѣйливыхъ и туманныхъ объясненіяхъ, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности дѣло обстояло гораздо проще. Лютеранамъ естественно сильнѣе, чѣмъ кому-либо не хотѣлось разставаться съ земной жизнью, которая представляла столько простора для ихъ избалованной чувственности и не отравляла ихъ безмятежнаго полуживотнаго прозябанія никакими требованіями или напоминаніями о долгѣ и отвѣтственности. Они располагали свою жизнь, какъ имъ хотѣлось, не были связаны никакими стѣснительными обстоятельствами и спокойно кейфовали послѣ католической морали подъ мелодичный, льстивый говоръ своихъ наставниковъ. Они слишкомъ привыкли и тяготѣли къ землѣ и мало думали о небѣ. Ихъ направленіе было совершенно односторонне и всѣ духовныя силы концентрировались исключительно вокругъ интересовъ и потребностей земной жизни, которые нераздѣльно господствовали въ ихъ сознаніи. Здѣсь не было того равновѣсія между душой и тѣломъ и ихъ совмѣстными правами, которое позволяетъ спокойно смотрѣть въ глаза смерти и видѣть въ ней только простой переходъ къ новой жизни. Само собою понятно, что для протестанта, которому вся жизнь представлялась сплошной комбинаціей его плотскихъ инстинктовъ, гораздо тяжелѣе было разставаться съ здѣшнимъ міромъ, и земная жизнь въ его глазахъ имѣла по меньшей мѣрѣ двойную цѣну. Онъ совершенно не привыкъ жить духомъ и съ ужасомъ заглядывалъ въ незнакомую, загробную область, гдѣ не могли имѣть мѣста его земныя привязанности и привычки. При первой же опасности, когда угрожала послѣдняя развязка и расчетъ съ жизнью, онъ содрогался всѣмъ своимъ существомъ,—и суевѣрный страхъ предъ таинственной суровой будущностью пересиливалъ всѣ другія чувства и заставлялъ бѣжать куда-нибудь, лишь бы дальше отъ опасности. Животный инстинктъ самосохраненія заглушалъ въ немъ человѣка.

⁴⁷⁾ De Wette. V. S. 134—5, u. Walch. XXI, 1461—62.

Увѣренность въ блаженствѣ и святости, которое требовалъ Лютеръ, разумѣется могла существовать только въ теоріи; она была привита слишкомъ искусственно и тотчасъ же разбивалась предъ грознымъ призракѣмъ смерти, уступая свое мѣсто мало-душному страху и отчаянію. Во всякомъ случаѣ это явленіе, которое казалось столь непонятнымъ и загадочнымъ для Лютера, далеко не рекомендуетъ его послѣдователей: и даетъ законное право усумниться въ дѣйствительной твердости и силѣ ихъ вѣры.

Мы уже указывали въ предшествовавшей главѣ, въ какихъ неблагопріятныхъ условіяхъ находилась религіозная жизнь лютеранскаго общества; среди общаго броженія и безпорядочной неопредѣленности понятій все болѣе сказывалась внутренняя пустота и безжизненность религіознаго чувства, нерѣдко граничившія съ полнымъ невѣріемъ. Не повторяя того, что уже сказано, мы приведемъ только тѣ отзывы, которые по мѣстамъ дѣлаетъ самъ реформаторъ и которые относятся къ характеристикѣ религіознаго состоянія общества. Хотя Лютеръ въ этомъ случаѣ болѣе сдержанъ, чѣмъ другіе его современники, однако отдѣльныя, отрывочныя мѣста его писемъ свидѣтельствуютъ о тѣхъ же самыхъ явленіяхъ унада, на которыя указывали и эти послѣдніе. Уже самая холодность и апатія къ Евангелію, на которыя жаловался Лютеръ, не говорятъ объ искренности и энергіи религіознаго чувства, которое на первыхъ порахъ по-видимому забилось такой усиленной жизнью. Эта вялость и равнодушіе къ Евангелію сообщились и всему вообще религіозному сознанію общества и характеризуютъ всю религіозную сторону его жизни. Всѣ религіозныя отправления протестантовъ, не исключая самой вѣры, одинаково проникнуты этимъ общимъ настроеніемъ и изобличаютъ совершенный индифферентизмъ и пустоту религіозной мысли и чувства. Лютеръ успокоивалъ себя мыслью, что это все еще остатки и слѣды католицизма, но такое объясненіе, какъ видно, плохо вязалось въ его же собственномъ представленіи и не выдерживаетъ должной послѣдовательности. „Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, говоритъ онъ, что если мы вѣруемъ, то всѣ грѣхи наши отпускаются и чрезъ эту вѣру мы становимся предъ Богомъ праведными и чистыми. Но тѣмъ не менѣе всѣ христіане имѣютъ и чувствуютъ въ самихъ себѣ еще много оставшихся сквернъ и нечестотъ, такъ что

они не любятъ слушать Слово Божіе, не такъ твердо вѣруютъ и исповѣдуютъ, не исполняютъ заповѣдей Божіихъ, какъ слѣдуетъ, и выходятъ, что чѣмъ дальше они живутъ, или, какъ обыкновенно говорятъ, чѣмъ старѣе, тѣмъ скупѣе, чѣмъ дальше, тѣмъ хуже“ ⁴⁸⁾:

Насмѣшки и издѣвательства надъ всѣмъ священнымъ и открытое похазное богохульство были самымъ обыкновеннымъ явленіемъ среди лютеранскаго общества. Изъ Силезіи до Лютера нерѣдко доходили письма, которыя по собственнымъ его словамъ почти убивали его тоскою, потому что ему приходилось убѣждаться изъ мѣстныхъ сообщеній, до какихъ чудовищныхъ размѣровъ доходило въ народѣ презрѣніе къ слову Божію, таинствамъ и другимъ христіанскимъ святынямъ; „хотя мы, замѣчаетъ онъ, при своемъ плотскомъ образѣ мыслей, очень холодны въ своемъ расположеніи ко Христу, однако нельзя было ожидать, чтобы такими словами стали поносить даже свинью или собаку“ ⁴⁹⁾.

Довольствуясь однимъ своимъ фактивнымъ Евангеліемъ, лютеране, какъ мы уже знаемъ, вовсе не хотѣли обременять себя никакими внѣшними благочестивыми упражненіями и почти вывели изъ употребленія молитвы, посты и богослуженія. Обольщая себя воображаемой вѣрой, они какъ бы опасались осквернить и нарушить ея чистоту и духовность видимыми формами богочтенія; настроенные самими же проповѣдниками, они ревниво уклонились ото всего того, что могло имѣть хотя отдаленное отношеніе къ понятію заслуги и носило характеръ вспомогательнаго значенія при вѣрѣ. Лютеръ, хотя вскользь, но очень опредѣленно высказывается объ этомъ упрямомъ предубѣжденіи своихъ послѣдователей противъ поста и молитвы. „Большая часть, говоритъ онъ, дѣлаетъ изъ Евангелія плотскую свободу и тѣлесную отраду, такъ что не хотятъ болѣе ни поститься, ни молиться, нисколько не заботятся о томъ, при чемъ остается душа и т. д.“ ⁵⁰⁾. То же самое относительно молитвы утверждаетъ онъ и въ другомъ мѣстѣ: „теперь мы ясно можемъ видѣть, го-

⁴⁸⁾ Ien. Ausg. 1580. VIII. 299.

⁴⁹⁾ Bei Dölling. I. 349—350.

⁵⁰⁾ Ausleg. des Ev. Iohannes. Walch. VII. 2818.

ворить онъ, что день-ото-дня Евангелію воздвигаются препятствія; видимъ также, что мы мало молимся и не высоко ставимъ молитву, какъ будто насъ не касаются всѣ увѣщанія“⁶¹⁾). Известно, что Лютеръ обращался даже къ полиціи и требовалъ, чтобы полицейская власть принуждала народъ къ слушанію проповѣди и силою гоняла его въ церковь⁶²⁾). Разумѣется реформаторъ и въ этомъ случаѣ позаботился отстранить отъ себя справедливую отвѣтственность и возложить всю вину на выносливую шею дьявола. На вопросъ своей жены, отчего въ католичествѣ они молились такъ горячо и часто, а теперь относятся къ дѣлу такъ небрежно, Лютеръ отвѣчалъ: „дьяволъ постоянно привлекаетъ къ себѣ слугъ, которые старательны и прилежны въ своемъ служеніи Богу“⁶³⁾).

То же равнодушіе и та же апатія, которыя опредѣляютъ общее религиозное настроеніе протестантовъ, ясно обнаруживались и въ ихъ отношеніи къ таинствамъ; они смотрѣли на нихъ такъ же легко и поверхностно, какъ и на всю прочую религиозную внѣшность. Очевидно лютеране чувствовали всю ложность ихъ новой постановки въ церковной жизни и всю непослѣдовательность и безцѣльность ихъ существованія при общемъ ходѣ и направленіи новой доктрины. Крещеніе потеряло всякій смыслъ и цѣну въ глазахъ протестантовъ, и ему, какъ кажется, не придавали никакого существеннаго значенія. „Еслибы теперь нужно было крестить взрослыхъ и старыхъ, увѣряетъ Лютеръ, то я думаю, что навѣрное десятая часть не позволяла бы себя крестить“⁶⁴⁾). Особенно сильно, какъ видно, озорчало реформатора то пренебреженіе, съ которымъ его послѣдователи относились къ таинству евхаристіи. Здѣсь ему пришлось разочароваться въ самыхъ заветныхъ своихъ ожиданіяхъ и обмануться въ расчетахъ, которые онъ считалъ несомнѣнными. Лютеръ особенно полагался на двѣ вещи, которыя по его убѣжденію должны были неотразимо манить и привлекать народъ къ частому участію въ евхаристіи; это во-первыхъ, раздаваніе чаши

⁶¹⁾ Ausleg. des Ev. Matthäus. Walch. VII. 842.

⁶²⁾ Josepho Levino Metsch. in Mila 1529. Epp. ex collect. Buddei. p. 70.

⁶³⁾ Tischreden. Walch. XI. 810.

⁶⁴⁾ Catechetische Schriften. Walch. X. 2666.

которое не допускалось въ католической церкви, и затѣмъ учение о цѣли и утѣшительныхъ преимуществахъ таинства, призывающаго имъ божественное прощенье безъ всякой предварительной нравственной подготовки со стороны молящихся. Онъ всегда настойчиво и энергично укорялъ католиковъ, которые по его словамъ „испортили желчью, укусоумъ и похлещью отрядное, утѣшительное таинство и лишили человека радости, которую онъ долженъ имѣть въ таинствѣ“⁵¹⁾. Лютеръ имѣлъ здѣсь въ виду собственно тѣ требованія, которыя католичество выставляло условіемъ достойнаго принятія евхаристіи и которыя по его мнѣнію держали человека въ постоянномъ страхѣ и сомнѣніи и лишили его необходимого утѣшенія, для котораго исключительно и предназначено таинство. Онъ открыто гордился преимуществами своего ученія и не сомнѣвался, что его послѣдователи достойно оцѣнятъ всѣ выгоды и льготы, которыя онъ соединялъ съ этимъ таинствомъ, и толпами пойдутъ къ причащенію. Но дѣйствительность грубо обманула его ожиданія и привела къ совершенно обратнымъ результатамъ. Несмотря на всѣ выгоды и легкость обѣщанной амнистіи, народъ упорно уклонялся отъ таинства и относился къ нему съ видимымъ пренебреженіемъ. Лютеране рассуждали совершенно логично, что если ихъ спасеніе зависитъ отъ одной вѣры и обезпечено отъ всякихъ случайностей, то нѣтъ никакой необходимости въ таинствахъ и можно такъ же свободно обходиться безъ причащенія, какъ и безъ другихъ религіозныхъ установленій. Лютеръ съ замѣтной горечью высказываетъ свои неутѣшительныя наблюденія, которыя вывели его изъ обманчиваго обольщенія и открыли предъ его глазами всю неприглядную дѣйствительность. „Теперь, пишетъ онъ, люди такъ неуважительны къ святому таинству Тѣла и Крови Нашего Господа и такъ держатъ себя по отношенію къ нему, какъ будто на землѣ нѣтъ ничего, въ чемъ бы они могли нуждаться, чѣмъ въ этомъ имѣнно таинствѣ; они хотѣтъ называть себя христіанами и воображаютъ, что такъ какъ они освободились теперь отъ папскаго принужденія, то они вовсе не обязаны приступать къ таинству, а могутъ вполне обходиться безъ него, свободно, безъ всякаго грѣха

⁵¹⁾ Hauspostill. Walch. XIII. 701.

презирать его. Для нихъ даже было бы все равно, прибавляетъ онъ, еслибы это таинство никуда не употреблялось или совсѣмъ уничтожилось“ ⁵⁶⁾. Недоумѣніе Лютера усиливалось еще болѣе, когда онъ представлялъ себѣ судьбу того же таинства и отношеніе къ нему въ католичество. Тамъ оно было обставлено всѣми неблагопріятными условіями, преподавалось подъ однимъ только видомъ и даже требовадо особыхъ расходовъ, и однако народъ относился къ нему съ большимъ расположеніемъ и приступалъ гораздо чаще, хотя и не всегда добровольно. „Прежде, въ католичество, утверждаетъ реформаторъ, когда намъ принуждали приступать къ таинству, мы бѣжали къ нему толпами, должны были давать за это немало денегъ, и при всемъ томъ намъ давали только половину таинства, одного вида. Еще хуже было то, что мы не умѣли принимать его ни для своей пользы, ни для славы Божіей, а престо повиновались папѣ, какъ бы отбывая барщину; мы даже принимали его во вредъ себѣ, и душѣ и тѣлу, потому что тогда ничего не проповѣдывалось о вѣрѣ, а нужно было благодарить Богу дѣлами, вслѣдствіе чего свывадалось и утаивалось отъ насъ истинное принятіе, польза и плодъ таинства. А теперь, когда не только получаютъ его даромъ, но и учатъ истинному его принятію, когда вообще умѣютъ принимать его въ пользу себѣ и во славу Божію, мы держимъ себя такъ отвратительно и постыдно по отношенію къ нему, какъ будто мы не люди (не говоря уже христіане), а палки и камни, которые не нуждаются въ немъ, и какъ будто намъ нѣтъ дѣла до того, что за это послѣдуетъ тяжкое наказаніе“ ⁵⁷⁾. Великое, священное таинство, къ которому всегда относились съ благоговѣніемъ и страхомъ, теперь утратило всякій вѣсъ и уваженіе въ мнѣніи протестантовъ; на него смотрѣли пренебрежительно, съ отѣнками нѣкоторой легкомысленной прои и при случаѣ дѣлали его даже предметомъ своихъ плоскихъ, гаерныхъ шутокъ и оскорбительныхъ насмѣшекъ. „Распутные, грубые люди, жаждутся Лютеръ, употребляютъ милосердіе Божіе для своего произвола и покрытія своего нечестія; они бѣгутъ къ нему безъ всякой скромности и боязни, какъ свиньи къ корыту. Ахъ, го-

⁵⁶⁾ Catechetische Schriften. Walch. X. 2666.

⁵⁷⁾ Ibid. 2715.

ворять оми, это мнимая милость и милосердіе! Такъ я хочу приступить къ нему (тайнству) и не боюсь его, оно меня не съѣстъ. Какъ будто тайнство учреждено для остроты или шутокъ“⁵⁸⁾!

Все это мы уже отчасти слышали изъ устъ другихъ современниковъ, но тѣ же самыя картины и описанія выступаютъ какъ бы еще рельефнѣе подъ перомъ самого Лютера. Читая и сопоставляя воѣ подобныя отзывы, невольно представляешь себѣ состояніе духа злополучнаго реформатора и тѣ внутреннія мученія и тревоги, которыя должно было испытывать его набогѣвшее сердце. Какъ будто между самыми строками видишь тѣ горькія, вымученныя слезы, которыя душили его подъ гнетомъ окружающихъ впечатлѣній. Мы уже видѣли, какъ самоувѣренно и съ какими розовыми, свѣтлыми мечтами вступалъ Лютеръ на свое реформаторское поприще. Онъ ожидалъ полнаго духовнаго обмеленія человечества, рассчитывалъ на подъемъ и улучшение всѣхъ формъ и отношеній жизни, словомъ—предвидѣлъ самыя лестныя и заманчивыя перспективы въ будущемъ. Въ крайности, противорѣчія и промахи, которые онъ не могъ не ощущать въ собственной системѣ, Лютеръ понималъ гораздо легче и вовсе не предчувствовалъ тѣхъ чудовищныхъ послѣдствій, которыя скрывали въ себѣ эти роковыя ошибки. Но чѣмъ сильнѣе было первоначальное самообольщеніе, тѣмъ труднѣе и мучительнѣе было разочарованіе. Какъ ни старался Лютеръ насиловать свое сознаніе, какъ ни обманывалъ себя разными успокоительными объясненіями, дѣйствительность говорила сама за себя. Послѣ тяжелой борьбы и усилій онъ вынужденъ былъ невольно согласиться съ неотразимыми доводами жизни и порвать свои несбыточные иллюзіи. Каждый день приносилъ ему все новыя и безотрадныя впечатлѣнія, которыя болѣзненными ударами отражались въ его сердцѣ; и личныя наблюденія и многочисленныя извѣстія отовсюду убивали послѣднія его надежды. Мы видѣли изъ его же словъ, какая мрачная и удручающая панорама жизни возникла и пронеслась предъ его глазами и заслоняла собою радужныя образы, которые онъ преждевременно

⁵⁸⁾ Ausleg. des 111 Psalms. Glosse. Walch. V. 1576.

присовалъ въ своемъ пылкомъ воображеніи и въ которые такъ беззапятно въриль до роковаго столкновенія съ дѣйствительностью. Отъ прежняго спокойнаго и бодрата настроенія реформатора не осталось и слѣда; тяжелыя думы и чувства теперь не сходятъ съ его чела до самой смерти. Какъ близко и глубоко принималъ онъ къ сердцу свои грустныя наблюденія, можно видѣть изъ его письма къ пастору Мантею, съ которымъ онъ даже не стоялъ въ особенно интимныхъ отношеніяхъ; письмо относится къ 1539 году. „Гораздо нужнѣе, пишетъ онъ, было бы письмоцо отъ васъ ко мнѣ; быть-можетъ оно ободрило бы мой духъ, который вибѣтъ съ Лотомъ, вами и другими благочестивыми христіанами томится и мучается въ этомъ ужасномъ Содомѣ постыдной неблагодарностью и пренебреженіемъ къ Слову нашего дорогаго Спасителя; я вижу, что сатана совершенно завладѣваетъ сердцами тѣхъ, которые воображаютъ, что они будутъ первыми и самыми важными въ царствѣ Христовомъ вслѣдствіе этого мое сердце страдаетъ и терзается внутренними страхами и горемъ“⁵⁹⁾.

Вообще, жалоба, досада и злобный упрекъ составляютъ основной тонъ и мотивъ всѣхъ позднѣйшихъ писемъ Лютера, которыя въ общемъ складываются какъ бы въ одну сплошную іереміаду. Мы слышали уже его рѣзкіе отзывы, гдѣ онъ съ такой безпощадной прямою описываетъ все наличное положеніе дѣлъ и бичуетъ распушенность и пороки своихъ послѣдователей. Онъ какъ будто находилъ какое-то злобное наслажденіе растравлять собственныя раны и терзать свое утомленное сердце описаніями той порчи, которая его окружала.

Вся дѣйствительная обстановка и условія жизни вполне оправдывали то угрюмое, мизантропическое настроеніе, которое все болѣе овладѣвало Лютеромъ. Его исключительное, ответственное положеніе служило какъ бы рефлексоромъ, на которомъ самыя мелкія впечатлѣнія отражались въ усиленномъ освѣщеніи. Нетрудно себѣ представить, какое острое, мучительное дѣйствіе на его возбужденныя нервы производила цѣлая картина всего наличнаго строя окружающей жизни. Все общество сверху до низу было заражено той нравственной и религіозной апатіей,

⁵⁹⁾ De—Wette. V. 223.

которая вѣстѣ съ новымъ ученіемъ охватила всю Германію. Печальный, утомленный взоръ реформатора напрасно блуждалъ по вѣзмъ разнороднымъ его ступенямъ и нигдѣ не могъ остановиться и найти того дивительнаго утѣшенія, въ которомъ такъ нуждалось его разбитое сердце. Куда бы ни обращался Лютеръ, онъ вездѣ видѣлъ одинаковой упадокъ и разложеніе, тоже расстройство и разладъ всехъ мыслей и отношеній. Онъ не обходилъ ни одно сословіе своимъ обличеніемъ и жгучимъ упрекомъ, котораго одинаково заслуживали и сановная знать и плебей. „Повсюду, гдѣ обращаются къ Евангелію, говоритъ онъ, мы видимъ только страшную неблагодарность къ нему во всехъ классахъ: короли, господа и князья грызутся между собою, завидуютъ и ненавидничаютъ, обременяютъ и разстраиваютъ свою страну и народъ, не помышляютъ о добромъ христіанскомъ согласіи, о помощи бѣдной Германіи, объ охранѣ убійства и пристанища бѣдной церкви отъ дьявола, паны и турокъ; дворянство только ошариваетъ, хватаетъ и грабитъ, что можетъ, у князей и другихъ, особенно бѣдныхъ церкви, и презираетъ, какъ тщеславныхъ чертей, пасторовъ и преповѣдниковъ; горожане и крестьяне также только скряжничаютъ, ростовщичествоуютъ, обманываютъ и своевольничаютъ безъ великаго страха и наказанія; все это вопіетъ къ небу; заключаетъ онъ, и земля не можетъ выносить болѣе“⁶⁰⁾.

Лютеръ былъ не изъ тѣхъ покладистыхъ натуръ, которыя легко идутъ на сдѣлки съ своей совѣстью и по расчету могутъ кривить своей душой безъ особеннаго ущерба для самосознанія. Онъ не былъ способенъ льстить и работничествовать предъ высшими сѣерами и всегда откровенно высказывать то, что думалъ, не стѣнялся ни авторитетомъ, ни государственнымъ положеніемъ извѣстнаго класса. Ему пришлось одинаково разочароваться какъ въ простонародьѣ, такъ и въ правительствѣ, въ послѣднемъ даже болѣе, потому что на него онъ возлагалъ главные свои надежды. Въ расчетъ на его симпатіи и содѣйствіе дѣлу Лютеръ перевелъ на его имя главное управленіе и значеніе вышней инстанціи во всехъ дѣлахъ своей новой церкви, и теперь долженъ былъ горько раскаяваться въ излишнемъ довѣрїи

⁶⁰⁾ Kirchenpostill. XII. 1238.

и въ своей опрометчивости. Свѣтская власть далеко не отличалась тѣмъ безпристрастіемъ, котораго по видимому ожидалъ реформаторъ, и довольная своимъ новымъ званіемъ, нерѣдко злоупотребляла неожиданнымъ возвышеніемъ и увлеклась въ своихъ притязаніяхъ даже, чѣмъ это было желательно Лютеру. Она вполне воспользовалась своимъ центральнымъ привилегированнымъ положеніемъ въ церкви, считала себя не подлежащей никакому контролю и великій справедливый упрекъ или обличеніе принимала, какъ бунтъ и возмущеніе противъ установленнаго правительства. Лютеръ очень характерно описываетъ это коническое самоніжіе, господствовавшее въ правительственныхъ сферахъ. „Прежде, говоритъ онъ, когда еще не появилось наше Евангеліе, никто изъ правительства не умѣлъ проповѣдывать (когда это было нужно); теперь же оно благодаря Евангелію возвеличилось и возвысилось, желаетъ быть даже выше Бога и Его Слова и распоряжается, что слѣдуетъ проповѣдывать и во что вѣрить. Если же его осуждаютъ, то оно называетъ это мятежемъ“⁶¹⁾. Свѣтская власть особенно торжествовала въ томъ отношеніи, что освободилась отъ тиранніи духовенства и въ нѣкоторомъ смыслѣ встала на его мѣсто. Теперь она относилась къ нему въ небрежно-покровительственномъ тонѣ, съ явнымъ отбѣнкомъ собственнаго достоинства и превосходства, и не допускала никакого вмѣшательства въ свою частную жизнь, считая себя въ правѣ дѣлать все, что угодно. Всякое самостоятельное и независимое слово пастора, если только оно носило обличительный характеръ и затрогивало представительской власти, считали преступнымъ посягательствомъ на авторитетъ начальства и чуть ли не демонстраціей противъ его церковнаго господства⁶²⁾.

Вообще дворянство и независимо отъ его положенія въ правительственныхъ сферахъ представляло крайне неутѣшительное зрѣлище и вызывало у Лютера серьезныя опасенія за будущность его дѣла и даже самаго отечества. „Если дворяне, замѣчаетъ онъ, намѣрены такъ продолжать, то Германія погибла, и они вскорѣ окажутся хуже испанцевъ и турокъ“⁶³⁾. Также же

⁶¹⁾ Ausleg. d. 101 Ps. Walch. V. 1261.

⁶²⁾ Ausleg. d. 83 Ps. Walch. V. 1028.

⁶³⁾ Luther's Briefe, gesammelt von de—Wette. V. 408.

опасеніе онъ высказываетъ еще разъ въ письмѣ къ Динку, въ 1543 году: „рафаймы, нефилмы и т. д. (т.-е. дворянство и правительственные чиновники), если они будутъ такъ продолжать, жалуются реформаторъ, наложить на насъ гораздо болѣе тяжкое ярмо, чѣмъ турки; они совершенно сумасбродны и неистовы въ своихъ похотяхъ и страстяхъ. Теперь, прибавляетъ онъ, то самое время, которое должно слѣдовать за погибелью антихриста, когда люди будутъ эпикурейцами и атеистами“ ⁴⁴).

Но и въ низшихъ слояхъ общества дѣло обстоитъ нисколько не лучше, и поведеніе простонародья ничѣмъ не отличалось по своей распущенности отъ жизни и направленія титулованной знати. Чернь въ этомъ случаѣ была только откровеннѣе и прямо высказывала свои основанія, по которымъ она не считала нужнымъ держаться доброй жизни; здѣсь идеи Лютера вошли цѣлкомъ, безъ всякой лицемерной личины, и встрѣтили удобную и воспріимчивую почву. Простой народъ открыто выставялъ ихъ своимъ знаменемъ, не прибѣгалъ къ винограднымъ листьямъ и всегда имѣлъ подъ рукою свою простую, но неотразимую логику. Лютеръ съ сердечной болью наблюдалъ эту печальную метаморфозу, которая одинаково, съ какою-то фатальною необходимостью происходила всюду, гдѣ появлялось его ученіе, и такъ же быстро совершалась въ деревнѣ, какъ и въ шумномъ городѣ. „Крестьяне теперь, высказываетъ онъ, чрезъ Евангеліе становятся необузданными и полагаютъ, что имъ можно дѣлать все, что угодно. Они не страшатся ни ада, ни чистилища, а говорятъ: я вѣрую, повтому я буду спасенъ“ ⁴⁵). „Простой народъ, жалуются опять Лютеръ, становится самоувѣреннымъ и разгульнымъ, всячески своевольничаетъ, не спрашиваетъ уже о чистомъ ученіи, даже презираетъ его и впадаетъ въ слѣпоту, не обращаетъ вниманія на наказанія, скромность и честность, увлекается всякими грѣхами и пороками; отсюда происходитъ необузданное, распутное, дьявольское поведеніе, что мы къ несчастію видимъ въ настоящее время и что разумѣется не можетъ долго продолжаться“ ⁴⁶).

⁴⁴) Ibid. V. 571.

⁴⁵) Tischreden. Walch. XXII. 812.

⁴⁶) Tischreden. Eislebische Ausg. f. 44.

Въ такихъ печальныхъ наблюденіяхъ проходила жизнь злосчастнаго реформатора. Всѣ классы и состоянія общества приходили въ разложеніе: деморализація неупорядоченнымъ потокомъ разливалась повсюду и разрушала всѣ нравственныя основы и связи; вмѣстѣ съ тѣмъ падали и религіозныя силы общества, въ которыхъ прежняя энергія сдѣлалась рѣшительнымъ индиферентизмомъ. Все это тяжелымъ кошмаромъ давило измученное сердце Лютера и временами доводило его до полного отчаянія. Въ его позднѣйшихъ письмахъ почти постоянно повторяется короткая, но выразительная фраза, гдѣ такъ ясно звучитъ самое неподдѣльное и безысходное отчаяніе: „пустъ идетъ, какъ идетъ“ ⁴⁷⁾! Подъ вліяніемъ постоянныхъ душевныхъ тревогъ и мученій Лютеръ одѣлся крайне раздражителенъ и нервовенъ. Желчные сарказмы и рѣзкая, циничная брань съ папы и католиковъ переносятся теперь въ равной мѣрѣ и на собственныхъ его послѣдователей. Истинный нѣмецъ, всегда отличавшійся нѣжной любовью къ своему Vaterland'у, онъ не находитъ теперь достаточно бранныхъ и энергичныхъ эпитетовъ, которыми клеймить своихъ соотечественниковъ, и изощряется во всевозможныхъ ругательствахъ, чтобы дать какой-нибудь исходъ своимъ злобнымъ аффектамъ и нѣсколько успокоить свое возмущенное сердце. Такъ въ предисловіи къ своему сочиненію „противъ турокъ“ онъ называетъ нѣмецкій народъ „распутнымъ, дикимъ народомъ, даже на половину чортомъ, на половину человѣкомъ“ ⁴⁸⁾. Современемъ эта черта какъ бы вошла въ его характеръ, и у него образовалась рѣшительная страсть къ брани и ругательствамъ, которая удивляла современниковъ и навлекала на него много неудовольствій. Вицель эту оригинальную наклонность реформатора прямо называетъ болѣзью. „Другая болѣзнь, которою чрезмѣрно страдаетъ глава нашей секты, есть страсть ругать и клеветать, притомъ въ такой степени, что это не нравится даже многимъ изъ его послѣдователей“ ⁴⁹⁾.

По мѣрѣ того, какъ остывало первое увлеченіе и охлаждалъ первоначальный экстазъ, возбужденный ученіемъ Лютера, падалъ

⁴⁷⁾ Dölling. I. 350.

⁴⁸⁾ Walch. XX. 2633.

⁴⁹⁾ De moribus haeret. 1537. H. a. I. a.

авторитета и самого реформатора. Лютера, какъ мы знаемъ, самъ настойчиво вѣставалъ противъ всякаго поклоненія чужому авторитету и требовалъ безусловной свободы и независимости въ дѣлѣ личной вѣры,—и теперь долженъ былъ на самомъ себѣ испытывать послѣдствія этой свободы. Его усердные слушатели, какъ извѣстно, сдѣлали надлежавшее употребленіе изъ этой теоріи и старались выработать собственные мнѣнія, независимые отъ ученія пасторовъ и самого реформатора. Повсюду стали раздаваться голоса о бесполезности пасторовъ и проповѣдниковъ, въ которыхъ слышалось уже неуважительное отношеніе и къ самому Лютеру. Не крайней мѣрѣ онъ часто жалуется на неблагодарность, на то, что каждый считаетъ себя ученѣе и свѣдущѣе всѣхъ другихъ и не нуждается въ его наставленіяхъ и руководствѣ. Онъ неоднократно высказывалъ свое негодованіе на это самозванное книжничество и на то презрѣніе, которое онъ замѣчалъ по отношенію къ себѣ въ окружающихъ. Лютеръ былъ не совсѣмъ освобожденъ отъ честолюбивыхъ движеній и наклонностей сердца и, избалованный триумфомъ первоначальнаго приѣма, привыкъ требовать почета и господства, какъ бы законной, заслуженной дани. Его самолюбіе было сильно оскорблено такой черной неблагодарностью: онъ не ожидалъ подобнаго оборота и рѣзко укорялъ своихъ послѣдователей за немѣну и пренебреженіе къ его заслугамъ. Онъ жалуется, что теперь на его счетъ ходятъ такіа разсужденія: „если, говорятъ, онъ не хочетъ проповѣдывать, то пусть его,—у насъ есть его книги.— Я, замѣчаетъ онъ,—жалкій нищій и ученикъ, и однако своими проповѣдями и сочиненіями сколько я надѣлалъ докторовъ? А они говорятъ: убирайся, только подальше, ступай къ чорту. Следовательно, намъ нужно уходить. Если мы долго проповѣдуемъ, то они смѣются. Если мы общаемъ имъ благодать Божію, они осмѣиваютъ насъ и обиваютъ насъ, если мы негодуемъ и угрожаемъ, то они издѣваются, бросаютъ въ насъ камнями и смѣются въ вулакъ“⁷⁰⁾. Сетки и раздоры, во множествѣ появившіеся среди самихъ лютеранъ, дѣйствовали на него, какъ личное оскорбленіе. Лютеру казалось, что сектанты, обособляясь отъ его доктрины и оспаривая свои мнѣнія, покушаются на его

⁷⁰⁾ Walch. Ausg. VII. 2.310.

славу и намерены воздѣлать у него честь самой реформации. „Сектанты, говоритъ онъ, хотѣтъ отнять у насъ нашу славу и приписать себѣ заслугу низверженія папства“⁷¹⁾. „Всѣ ихъ старанія, замѣчаетъ онъ про нихъ же, влονται къ тому, чтобы очернить насъ и уничтожить, чтобы народъ считалъ только ихъ однихъ“⁷²⁾. Вообще подобныя опасенія за неприкосновенность своей реформаторской репутаціи у Лютера повторяются довольно часто. Если такія подозрѣнія и были нѣсколько преувеличены, то во всякомъ случаѣ они имѣли нѣ основанія евангелическую подкладку и нѣкоторыя дѣйствительныя данныя, которыя побуждали реформатора такъ рѣшительно высказывать свои упреки.

Неудивительно, что при такихъ условіяхъ раздраженіе Лютера нерѣдко переходило въ нетерпимость и онъ готовъ былъ отступить отъ первоначальныхъ правилъ. Онъ началъ жалѣть, что уничтожилъ отлученіе и изгнаніе, и по временамъ обращался къ свѣтской власти съ предложеніемъ возстановить репрессивныя мѣры по отношенію къ сектантамъ. Ему очевидно не хотѣлось стать въ открытое противорѣчіе съ самимъ собою, и онъ думалъ устранить неизбежныя упреки въ непоследовательности, возлагая все дѣло и отвѣтственность на свѣтское правительство. „Короли и императоры, высказывалъ онъ, должны опять возстановить свѣтское изгнаніе, потому что мы сами не можемъ теперь устроить его... Если мы не можемъ изгонять и наказывать грѣхи жизни, то мы изгоняемъ однако грѣхи ученія. Мы все-таки удержали анафему и объявляемъ, что анабаптистовъ, сакраментаріевъ, еретиковъ не слѣдуетъ слушать, а отлучать и изгонять отъ себя“⁷³⁾. Лютеръ теперь ясно видѣлъ опасность, которая грозилъ его церкви со стороны сектантства. Его безпокойство еще болѣе усилилось, когда онъ замѣтилъ, что въ его собственной ученой корпораціи все болѣе развиваются несогласія и раздоры, которые обвѣщали въ будущемъ полное атомистическое распаденіе его церкви. Онъ предвидѣлъ, что съ окончаніемъ вѣншей борьбы немедленно начнутся внутреннія

⁷¹⁾ Comm. in. gal. Francof. 1.534. p. 191.

⁷²⁾ Ib. p. 363.

⁷³⁾ Luther's noch ungedrückt Predigten v. Brans herausg. a. 65.

междуоубоіа, которымъ въ состояніи поставитъ преграду только государственная власть на счетъ всей церковной автономіи. Онъ уже теперь горько сътовалъ, что существуетъ почти столько же взглядовъ и мнѣній, сколько пасторскихъ головъ въ его новой церкви, и выражалъ опасенія, что послѣ его смерти анархія обнаружится во всей силѣ ⁷⁴⁾.

По временамъ мрачное настроеніе Лютера какъ будто прояснялось, особенно когда мысль его останавливалась на блестящихъ внѣшнихъ успѣхахъ реформаніи, и онъ готовъ былъ обманывать себя разными успокоительными обѣщаніями и даже оправдывать закоснѣлость своихъ послѣдователей. Въ такія исключительныя минуты онъ возвращался къ своему первоначальному представленію и утѣшался тѣмъ, что нравственная жизнь сама по себѣ не имѣетъ особеннаго значенія и что гораздо важнѣе слѣдить за неприкосновенностью ученія. На этотъ разъ онъ забывалъ свою теорію о деревѣ и плодахъ и способенъ былъ смотрѣть гораздо снисходительнѣе на все окружающее нечестіе. Въ оправданіе такого взгляда онъ ссылался на Евангеліе и указывалъ на примѣръ самого Христа, который снисходилъ къ слабостямъ своихъ учениковъ и однако не давалъ пощадъ фарисеямъ, которые держались ложнаго ученія. „Большое различіе, утверждаетъ онъ, существуетъ между ученіемъ и жизнью. Съ ученіемъ шутить нельзя, оно должно оставаться чистымъ и истиннымъ, а въ жизни мы можемъ поступать не такъ строго. Это видно и изъ Евангелія, гдѣ Христосъ снисходитъ къ своимъ ученикамъ и смотритъ сивозъ пальцы, когда они грубо спотыкаются; а къ фарисеямъ и лицемерамъ онъ никогда не имѣетъ снисхожденія, потому что встрѣчается здѣсь не съ жизнью, а съ ученіемъ. Величайшая сила, прибавляетъ онъ, заключается въ ученіи. Если оно остается чистымъ, то можно снести различныя несовершенства и слабости жизни, лишь бы держались ученія и сознавали, что жизнь должна идти иначе; если же ученіе становится ложнымъ, то и жизни помочь уже нельзя“ ⁷⁵⁾.

Иногда Лютеру даже казалось, что все окружающее зло и эта усиливающаяся распушенность, на которую всѣ жалуются, есть

⁷⁴⁾ Epp. ed. Buddens. p. 288.

⁷⁵⁾ Colloquia, meditationes etc. ed. Rebenstock. II. 81. b. Walch. Ausg. XI. 3.008.

только призрачное явленіе, нічто въ родѣ оптического обмана, въ дѣйствительности же дѣло обстоитъ нисколько не хуже, чѣмъ было прежде. Это недоразумѣніе по его мнѣнію объясняется тѣмъ, что прежде, до появленія евангельскаго свѣта, грѣхъ не былъ такъ замѣтенъ, между тѣмъ какъ теперь, съ зарей новаго ученія, міръ пробуждается отъ своего оупьяненія и ясно видитъ всѣ пороки и различаетъ тѣни, которыя прежде скрадывались для зрѣнія при сумеркахъ католическихъ заблужденій⁷⁶⁾. Но подобныя фантастическія, убаюкивающія мечтанія обыкновенно продолжались недолго. Дѣйствительная жизнь выставляла такія вѣскія убѣдительныя возраженія, которыя легко разбивали эту туманную, эемерную защиту Лютера. Подъ давленіемъ ежедневнаго опыта онъ волей-неволей возвращался къ прежнему неутѣшительному сознанію и соглашался съ неотравимымъ обвиненіемъ, которое выставляла противъ него вся живая наличная дѣйствительность.

Впрочемъ и въ такія горькія минуты разочарованія Лютеръ не всегда терялъ надежду и по временамъ пытался утѣшать себя тѣмъ, что это только временное переходное состояніе, которое не можетъ продолжаться долго и должно имѣть оборотъ къ иному лучшему порядку. Онъ думалъ, что при известномъ тактѣ и энергіи со временемъ нетрудно исправить дѣло и сообщить новое направленіе жизни общества. По крайней мѣрѣ, въ 1531 году онъ писалъ къ маркграфу Аншпахскому Георгу: „въ настоящее время въ народѣ господствуетъ плотская самоуверенность, такъ что не слѣдуетъ долго позволять ему удовлетворить своимъ желаніямъ. Это должно же измѣниться. Скоро можно сломать старое зданіе, но не такъ скоро выстроить новое; слѣдовательно, въ данномъ случаѣ нужно приоравливаться и поворачиваться времени“⁷⁷⁾.

Всѣ подобныя оправданія имѣли въ своей основѣ горячее желаніе реформатора такъ или иначе выгородить и освободить себя отъ отвѣтственности за тѣ печальныя послѣдствія, которыя всюду производило его ученіе. Ему хотѣлось при всѣхъ факти-

⁷⁶⁾ Ibid. I. 27.

⁷⁷⁾ Luther's Briefe an den Markgrafen Georg in Reinhard's Beiträgen zur Historie d. Frankenlandes. I. 138.

чесныхъ уликъ отстоять правоту и репутацію своей доктрины и приучить самого себя и своихъ противниковъ къ раздѣльному взгляду на жизнь и ученіе, какъ на отдѣльныя и независимыя области. На этомъ методѣ онъ основывалъ всю свою апологію и пользовался имъ для отраженія всѣхъ упрековъ. На этой почвѣ онъ чувствовалъ себя нѣсколько тверже и смѣлѣе обращался съ противниками. „Во всей этой дряни, говоритъ онъ, и бѣдствіяхъ (которые дѣйствительно не маловажны) противники обвиняютъ наше ученіе и дорогое Евангеліе. Но остановись немножко съ своимъ мнѣніемъ и посмотри, хорошо ли заключеніе и выводъ, если я скажу такъ: Этотъ богословъ дурень, поэтому и богословіе дурно, юристъ—плутъ и негодяй, поэтому юриспруденція и правосудіе—дурны и представляютъ пустое плутовство; этотъ магистръ—охотникъ до блудницъ, поэтому и искусства, которыми онъ учитъ, блудныя дѣла. Развѣ не сказали бы, что я сошелъ съ ума? И однако наши противники заключаютъ ниспелко не лучше“⁷⁴⁾.

Такими соображеніями пытался Лютеръ обороняться отъ многочисленныхъ упрековъ и на время успѣвалъ заглушать въ себѣ тошнливыя чувства и искусственно ободрять свою измученную душу. Но подобные моменты были обыкновенно рѣдки и кратковременны; вскорѣ онъ самъ же себя обезоруживалъ и чувствовалъ себя тѣмъ хуже и беспомощнѣе. Такъ изрѣдка перемѣшалось душевное настроеніе реформатора, и эти исключительныя, немногія минуты значительно поддерживали и оживляли ослабѣвшія въ тревогахъ его душевныя силы.

Лютеръ, какъ мы уже упоминали, не всегда былъ достаточно устойчивъ и увѣренъ въ своемъ ученіи, его часто мучили жестокіе припадки сомнѣнія въ правотѣ собственнаго дѣла. Множество противорѣчій и неясностей къ самой системѣ и тревожное сознаніе своего неприваннаго новаторства безпокоили его и днемъ и ночью и побуждали высказывать такія признанія, которыя далеко не свидѣтельствовали о силѣ его дѣйствительныхъ убѣжденій. Теперь, когда вполне опредѣлились и выяснились въ жизни всѣ рововыя послѣдствія его доктрины, эти колебанія и сомнѣнія на счетъ послѣдней усилились въ немъ еще болѣе и

⁷⁴⁾ Ausleg. des 2 Psalms. Walch. V. 114.

только раздували тотъ внутренній, адскій пламень, который терзалъ и сжигалъ душу разочарованнаго реформатора. Въ немъ происходила страшная внутренняя борьба, которая была тѣмъ мучительнѣе, что не оставляла для него никакого выхода изъ того магическаго круга, въ которомъ онъ очутился. Если въ своей открытой полемикѣ Лютеръ умѣлъ насилловать свое дѣйствительное настроеніе и выдерживалъ необходимую личину искренняго убѣжденія, то въ интимныхъ и задушевныхъ своихъ признаніяхъ онъ не считалъ нужнымъ скрывать своего внутренняго міра и облегчалъ душу горькими жалобами на свою духовную слабость и невѣріе. Въ глубинѣ его духа разрывалась мучительная драма, съ непремѣннымъ участіемъ дьявола, присутствіе котораго Лютеръ ощущалъ въ себѣ совершенно ясно и отчетливо. Этотъ безпокойный и непрощенный собеседникъ нашелъ теперь новую пищу для ежедневныхъ упрековъ и издѣвательствъ надъ своей злополучной жертвой. Онъ съ истинно демоническимъ злорадствомъ указывалъ реформатору на тѣ бѣдствія, которыя принесло его ученіе, и укорялъ за нравственную гибель, которую онъ приготовилъ своимъ послѣдователямъ. „Когда дьяволъ, утверждаетъ Лютеръ, находитъ меня празднымъ и не помышляющимъ о Словѣ Божіемъ, то онъ внушаетъ мнѣ мысль, что будто я неправильно училъ, уничтожилъ и разрушилъ правленіе и что моимъ ученіемъ введено множество соблазновъ и волненій“⁷⁹⁾. Всѣ возраженія, которыя Лютеръ пытался противопоставить фактическимъ доводамъ навоиливаго обличителя, дьяволъ опровергалъ очень искусно и убѣдительно и такимъ образомъ держалъ его въ постоянномъ страхѣ и сомнѣній. „Дьяволъ часто приходитъ, высказываетъ онъ, и укоряетъ меня тѣмъ, что изъ моего ученія возникъ великій соблазнъ и вышло много зла. Иногда онъ такъ неотступно пристаётъ ко мнѣ, что вселяетъ страхъ и робость. И если я возражаю, что изъ моего ученія много также произошло и добра, онъ мастерски опровергаетъ и это“⁸⁰⁾.

Такія мучительныя истязанія совѣсти, которыя Лютеръ въ своемъ представленіи такъ живо олицетворялъ подъ видомъ дьявола,

⁷⁹⁾ Walch. Ausg. XXII. 1.256.—1.141.—1.177.—V. 614.

⁸⁰⁾ Ibid.

по временамъ доводили его до изступленія и заставляли испытывать самыя невыносимыя страданія. Эти нравственные пытки иногда побуждали его отказываться отъ своихъ первоначальныхъ положеній и въ значительной мѣрѣ обуславливали тѣ отступленія, которыя нерѣдко допускалъ Лютеръ, особенно подъ конецъ своей жизни. Онъ самъ объясняетъ напримѣръ свое возвращеніе къ мысли о законѣ слѣдующимъ образомъ: „дьяволъ однажды, увѣряетъ онъ,—такъ сильно мучилъ и почти душилъ меня словами ап. Павла въ посланіи къ Тимошею (1 посл. V, 12), что у меня душа хотѣла разстаться съ тѣломъ. Онъ упрекалъ въ томъ, что я послушилъ причиною бѣгства изъ монастырей столь многихъ монаховъ и монахинь. Онъ отнялъ у меня изъ сердца основное ученіе о праведности, которая имѣетъ значеніе предъ Богомъ.—И я перешелъ отъ Божественной благодати къ разсужденію о законѣ; тогда онъ обезоружилъ меня и забилъ въ уголъ, такъ что я нигуда не могъ отступить. Въ тотъ разъ я впервые очень сильно испугался и долженъ былъ цѣлую ночь переносить это съ тяжелымъ сердцемъ“⁸¹⁾. Подобныя припадки душевныхъ тревогъ и отчаянія иногда принимали острый характеръ и приводили въ страшное возбужденіе всю нервную систему реформатора. Въ 1527 году ему пришлось переживать такую сильную внутреннюю борьбу и терзанія совѣсти, что онъ опасался за свою жизнь въ случаѣ повторенія подобнаго пароксизма. Эти опасенія подтверждалъ и его другъ Бухенгагенъ⁸²⁾. Лютеръ писалъ по этому поводу къ Меланхтону, который находился тогда въ Іенѣ: „я совершенно потерялъ Христа и занятъ водненіями и припадками отчаянія и богохульства“⁸³⁾, подобнымъ же образомъ высказывался онъ и въ письмѣ къ Юсту Менію: „я боленъ не только тѣлесно, писалъ онъ,—но и гораздо болѣе душевно,—до такой степени устрашаютъ меня сатана и его помощники; и нашъ Божественный Спаситель допускаетъ это“⁸⁴⁾. Дошло до того, что Лютеръ сталъ опасаться уединенія, которое еще болѣе усиливало его душевныя муки, и старался по воз-

⁸¹⁾ Walch. Ausg. XXII. 1176.

⁸²⁾ Dölling. III. 255.

⁸³⁾ Ibid.

⁸⁴⁾ De Wette. III. 189—190.

возмоности окружать себя обществомъ, гдѣ угрызенія совѣсти были не такъ ощутительны.

Въ особенно тяжелыя и безотрадныя минуты, когда совѣсть обнаруживала усиленную впечатлительность и не давала ему покоя своими упреками, Лютеръ старался забыться отъ окружающей дѣйствительности и сосредоточивалъ свою мысль на представленіи общей цѣли и задачи своего служенія. Онъ какъ бы умывалъ руки за всѣ открывшіяся послѣдствія и убѣждалъ себя въ томъ, что онъ несетъ свою службу во имя Бога и Евангелія и имѣеть на то исключительное призваніе свыше. Эта мысль очень часто повторяется въ его произведеніяхъ во всевозможныхъ варіаціяхъ и съ цѣлымъ арсеналомъ различныхъ аргументовъ⁸⁵⁾.

Но эти доводы не убѣждали другихъ и еще менѣе удовлетворяли самого реформатора; въ глубинѣ сознанія онъ чувствовалъ всю ихъ фальшь и натянутость, и его непокладистая совѣсть упорно отказывалась мириться на такихъ объясненіяхъ. Подобныя софистическіе обороты нисколько не облегчали его нравственныхъ страданій и не успокаивали тревожныхъ сомнѣній. По крайней мѣрѣ изъ его устъ нерѣдко выпрывается самое искреннее и неподдѣльное сожалѣніе о своей проповѣди и едва ли не желаніе воротить дѣло къ старому порядку. Вся эта мрачная, тяжелая картина, которую жизнь открывала ежедневно предъ его утомленнымъ взоромъ, заставляла его все чаще оборачиваться назадъ и раскаяваться въ своей непредусмотрительности. „Если бы Богъ, говорилъ онъ,—открылъ мнѣ глаза и я прелвпдѣлъ бы эти соблазны, то я никогда не началъ бы проповѣдывать евангеліе“⁸⁶⁾. Мысль о прекращеніи начатаго дѣла, какъ видно, не разъ приходила ему въ голову и соблазняла его отказаться отъ своего неблагодарнаго служенія. Людская порча и распущенность главнымъ образомъ поддерживали его въ этомъ намѣреніи и возбуждали въ немъ серьезныя колебанія. „Я часто думалъ, высказываетъ онъ,—и желалъ совершенно прекратить проповѣдь, потому что люди день-ото-дня становятся отъ этого болѣе жестокими, язвительными и говорятъ, что ихъ хотятъ заставить насильно при-

⁸⁵⁾ Dölling. III. 205--214.

⁸⁶⁾ Anslieg. der Propheten. Walch. VI. 920.

нимать ее, становятся горды и надменны“⁸⁷⁾. Временамъ Лютеръ выражался на этотъ счетъ еще опредѣленнѣе и энергичнѣе и повидимому готовъ былъ на всякія жертвы, если бы представилась возможность воротить дѣло и избавить себя отъ окружающаго печальнаго зрѣлища. „Я никогда не оставляю мысли, говорилъ онъ, что я хочу и хотѣлъ никогда не начинать этого дѣла. Я охотнѣе желалъ бы быть убитымъ, чѣмъ видѣть презрѣніе къ Божьему Слову и Его вѣрнымъ служителямъ“⁸⁸⁾. Теперь онъ жалѣлъ, что такъ опрометчиво и безъ разбору предлагалъ свое ученіе въ общее пользованіе и раскаявался въ своей непроницательности относительно тѣхъ злоупотребленій, какія обнаружались на дѣлѣ. По его мнѣнію ему слѣдовало бы держаться иннаго пріема и вести дѣло по другому плану съ большей осмотрительностью. „Если бы я, высказывалъ онъ однажды, — долженъ былъ начать теперь проповѣдь Евангелія, то я желалъ бы дѣйствовать иначе. Большую, грубую толпу я желалъ бы оставить подъ управленіемъ папы, они нисколько не улучшаются отъ евангелія, а только злоупотребляютъ своей свободой. Но я желалъ бы проповѣдывать евангеліе и утѣшеніе главнымъ образомъ уstraшеннымъ и униженнымъ, отчаявшимся и людямъ съ робкой совѣстью“⁸⁹⁾. По его собственнымъ словамъ онъ готовъ былъ даже содѣйствовать поднятію папства и монашества, „потому что, утверждалъ онъ, — міръ не можетъ существовать безъ такихъ масокъ и паяцовъ“⁹⁰⁾.

Страшный внутренній диссонансъ и мучительное сознаніе своей виновности и нравственной отвѣтственности предъ людьми и Богомъ нерѣдко заставляли Лютера самымъ искреннимъ образомъ желать и молить себѣ смерти. Измученный душевными тревогами и не ожидая ничего утѣшительнаго въ будущемъ, онъ по временамъ доходилъ до полнаго, безнадежнаго отчаянія и съ нетерпѣніемъ ждалъ роковаго конца, чтобы только избавить себя отъ удушливаго кошмара. Вся его жизнь была совершенно отравлена и разбита, самое существованіе казалось ему тягост-

⁸⁷⁾ Ausleg. des Ev. Iohannes, Wälch. VII. 2467.

⁸⁸⁾ Tischreden. Eisleben. 1569. b.

⁸⁹⁾ Wälch. Ausg. XXII. 1034.

⁹⁰⁾ Tischreden herausg. von Förstemann. II. 374.

нымъ, — и только въ смерти онъ надѣялся забыться отъ тѣхъ нравственныхъ пытокъ, которыя неотступно терзали его измученную душу. Онъ раскаявался во всей своей жизни и жалѣлъ кажется только объ одномъ, что не умеръ еще въ дѣтствѣ и тѣмъ не предупредилъ всѣхъ настоящихъ невзгодъ и страданій. По крайней мѣрѣ по одному семейному поводу, именно когда жена поднесла ему его маленькаго сына, онъ выразился: „я желалъ бы умереть въ дѣтскомъ возрастѣ“ ¹⁾. Онъ совершенно разочаровался въ своихъ мечтахъ и надеждахъ, которыя воодушевляли и поддерживали его на всемъ реформаторскомъ поприщѣ, — и теперь самая жизнь потеряла для него всякую цѣль и осмысленность и не оставляла ничего другаго, какъ только молить Бога о смерти. „Все доброе, писалъ онъ къ пастору Риману, — на осуществленіе котораго мы надѣялись до настоящаго времени, исчезло; ничего не осталось, кромѣ потока несчастій, и намъ остается только молитва о смерти“ ²⁾. 8 мая 1543 года онъ писалъ Менію, что онъ давно уже былъ бы трупомъ, еслибы Господь успышалъ его молитву ³⁾.

Эту предупредительную заботливость Лютеръ не ограничивалъ только собственной личностью, но просилъ смерти даже всѣмъ своимъ послѣдователямъ, чтобы такъ избавить ихъ отъ „этого фанатическаго вѣка“. Въ 1544 году онъ писалъ къ Іакову Пробсту, что онъ даже безъ особенной скорби встрѣтилъ бы смерть своей любимѣйшей дочери Маргариты, если бы она случилась раньше его ⁴⁾. Такия безотрадныя мысли и желанія, которыя часто напрашивались въ сознаніе Лютера, живо обрисовываютъ общее пессимистическое настроеніе реформатора, вызванное всѣми наличными условіями жизни. Онъ не видѣлъ кромѣ смерти другаго вѣрнаго исхода изъ того заколдованнаго круга, въ которомъ онъ былъ запертъ и только напрасно мучилъ себя бесплодными усиліями освободиться отъ его желѣзныхъ тисковъ, давившихъ его сердце, и голову. Онъ не разбиралъ средствъ и былъ бы благодаренъ судьбѣ за все, что только она могла сдѣ-

¹⁾ Ibid. I. 200.

²⁾ Dölling. I, 352.

³⁾ Luther's Briefe, gesammelt von de-Wette. V. 559.

⁴⁾ Ibid. V. 703.

латъ для облегченія его нравственныхъ пытокъ. Его уже не удовлетворяли діалектическіе извороты собственной мысли, — и ежедневный опытъ уничтожалъ послѣднія слабыя надежды на возможное исправленіе міра, чѣмъ онъ утѣшался въ прежнее время и поддерживалъ нѣкоторую бодрость въ своемъ изстрадавшемся сердцѣ.

Эти мрачныя и по временамъ страстные порывы къ смерти въ представленіи Лютера связывались съ его ожиданіями скорой кончины міра, о чемъ онъ неоднократно высказывался въ своихъ проповѣдяхъ. Онъ открыто утверждалъ, что близится время страшнаго суда и кажется искренно вѣрилъ своему пророчеству. Такое представленіе образовалось и созрѣло въ немъ постепенно, подъ вліяніемъ тѣхъ удручающихъ впечатлѣній, которыми окружала его дѣйствительность. Первоначально это была простая угроза, которою Лютеръ хотѣлъ подѣйствовать на порочность и нравственную апатію своихъ послѣдователей. Онъ надѣялся этимъ путемъ сколько-нибудь оживить нравственное чувство своихъ облѣнившихся соотечественниковъ и оставить то общее разложеніе, которое съ каждымъ днемъ принимало все большіе размѣры. На первыхъ порахъ впрочемъ Лютеръ не столько имѣлъ въ виду близость самаго суда, сколько вообще различныя бѣдствія, которыхъ по его словамъ слѣдовало ожидать въ непродолжительномъ времени. Онъ очень часто проповѣдывалъ своимъ послѣдователямъ, что ихъ распущенность не можетъ остаться безнаказанной и должна неминуемо навлечь божественную кару, которая скоро постигнетъ Германію въ видѣ такого или иного общественнаго бѣдствія. Уже въ 1525 году онъ писалъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій: „на Германію должно придти великое бѣдствіе; я опасаясь, что придетъ все заразъ: моръ, война и голодъ. Никто не боится Бога, напротивъ, вся домашняя прислуга, крестьяне, ремесленники своевольничаютъ, все дѣлаютъ, какъ хотятъ, никто не наказывается, всякій живетъ по своему произволу и обманываетъ другаго“⁵⁵⁾. „Богъ не можетъ, прибавляетъ онъ вскорѣ, — оставить безъ отмщенія постыдное пренебреженіе къ Его слову; и Онъ не будетъ долго медлить, потому что Евангеліе такъ изобильно проповѣдуется, что

⁵⁵⁾ Anslieg. der v. Buches Moses. Walch. Ausg. III. 2591.

оно со времени самих апостоловъ не было, слава Богу, такъ ясно, какъ теперь "96). Временами Лютеръ высказывалъ даже удивленіе, что Богъ такъ долго терпитъ и снисходитъ людской неблагодарности, и объяснялъ это по библейской аналогіи единственно тѣмъ, что Онъ щадитъ Германію за тѣхъ немногихъ праведниковъ, которые еще сохраняютъ благочестіе и не успѣли утратить своей совѣсти. „Нисколько не было бы удивительно, говорилъ онъ, еслибы Германія давно уже погибла отъ татаръ и турокъ за такое адское, проклятое забвеніе великой благодати; напротивъ, удивительно, что насъ еще земля носить и солнце освѣщаетъ, между тѣмъ какъ за нашу неблагодарность по справедливости должно бы дождить все небо и земля сдѣлаться соленою, какъ стали Содомъ и Гоморра, и не приносить ни дичка, ни травки; все должно бы было перевернуться, еслибы Богъ не щадилъ страны и не хранилъ ея изъ-за немногихъ благочестивыхъ христіанъ, которыхъ Онъ еще видитъ и знаетъ "97). Здѣсь уже видна не одна только фраза, не простая ораторская хитрость, не желаніе напугать и застрашать упорныхъ грѣшниковъ, но замѣтна живая, дѣйствительная увѣренность, сказывается сознательное убѣжденіе. Очевидно реформаторъ самъ въ душѣ раздвѣлялъ мысль, которую сообщалъ своимъ послѣдователямъ. Но эти послѣдніе, какъ кажется, плохо внимали и еще менѣе довѣряли вѣщему голосу своего импровизованнаго пророка. Всѣ подобныя угрозы и безотрадныя перспективы будущаго не оказывали на нихъ никакого дѣйствія и не могли тронуть ихъ за грубѣлаго чувства.

Настроенный на такія мрачныя, тревожныя ожиданія и не видя никакого улучшенія въ обществѣ, Лютеръ незамѣтно выработалъ себѣ представленіе, что такая неисправимая заносчивость свидѣтельствуетъ о послѣдней кончинѣ міра и обозначаетъ заключительную эпоху его существованія. Ему припомнились эсхатологическія разсужденія въ Писаніи, многочисленныя примѣры извѣстныхъ историческихъ катастрофъ,—и его догадки все болѣе укрѣплялись и переходили въ убѣжденіе, которому онъ остался вѣренъ кажется до конца своей жизни. Нравственное одиночаніе

96) Kirchenpostill. Walch. Ansg. XI. 1977.

97) Kirchenpostill. Walch. XII. 1238.

и распущенность, которыя его окружали, живо напоминали ему состояніе Содома предъ его гибелью,—іудеевъ предъ Вавилонскимъ плѣномъ и т. п., притомъ же вполне отвѣчали тѣмъ признакамъ, которые по Библии должны предшествовать времени антихриста. Все это слагалось въ душѣ Лютера въ совершенно ясное и опредѣленное предчувствіе міровой развязки, наваунѣ которой находится человѣчество и которую подготовило нечестіе нѣмцевъ. „Они, замѣчаетъ реформаторъ,—продолжаютъ неистовствовать и день-ото-дня становятся хуже, что очень утѣшаетъ насъ тѣмъ, что близокъ день олавнаго пришествія Господня; это невыразимое презрѣніе Слова и воздыханія благочестивыхъ показываютъ, что Господь отступился отъ міра и что близится день его гибели и нашего спасенія. Аминь. Да будетъ такъ, аминь. Въ такомъ положеніи міръ былъ передъ потопомъ, предъ гибелью Содома, предъ вавилонскимъ плѣномъ, предъ разрушеніемъ Іерусалима, предъ опустошеніемъ Рима, предъ бѣдствіями Греціи и Венгріи, въ такомъ положеніи онъ есть и будетъ предъ гибелью Германці“^{*)}).

Ожиданіе такой близкой катастрофы, какъ видимъ, нисколько не смущало и не пугало Лютера, напротивъ доставляло ему нѣкоторое утѣшеніе. Отказавшись отъ всякой надежды на исправленіе міра и предвидя въ будущемъ еще худшія послѣдствія, онъ былъ очень доволенъ, что нечестіе протестантовъ само себѣ готовитъ гибель и что общая кончина міра положить предѣлъ людской неблагодарности и распутству. Временами онъ съ нетерпѣніемъ ожидалъ этой роковой развязки и жадно прислушивался къ тѣмъ внутреннимъ признакамъ, которые (по его мнѣнію) свидѣтельствовали объ ея близости. „Міръ возбудился, писаль онъ однажды, и сильно трещить; я надѣюсь, что онъ скоро разрушится и падеть въ день страшнаго суда, котораго мы страстно ожидаемъ, потому что воѣ пороки, грѣхи и недостатки теперь такъ распространились и вошли въ обыкновеніе, что уже не считаются грѣхами“^{**)}. Въ минуты отчаянія и особенныхъ душевныхъ потрясеній онъ страстно порывался навстрѣчу этому міровому кризису и горячо призывалъ желанный день

*) Epp. ed. Rauner. p. 325.

**) Tischreden. Walch, XXII. 308.

всеобщаго разрушенія. Онъ видѣлъ здѣсь единственное, хоти и послѣднее, средство къ очищенію человѣчества и молилъ Бога ускорить этотъ день избавленія. „Пусть придетъ скорѣе зывалъ онъ въ письмѣ къ Лаутербаху, — день божественнаго гнѣва и нашего избавленія и положить конецъ великому бѣдствію и дьявольской жизни“¹⁰⁰). Въ послѣднее время своей жизни Лютеръ утратилъ всякую бодрость духа и не находилъ уже никакого другаго успокоенія вромѣ этой безотраднѣйшей мысли о скоромъ судѣ и концѣ міра. Въ такомъ смыслѣ онъ утѣшалъ и другихъ своихъ сотрудниковъ, которые раздѣляли его отчаяніе и вѣсть съ нимъ страдали за поголовную распущенность общества. Свои письма къ различнымъ представителямъ духовенства онъ обыкновенно начиналъ слѣдующимъ вступленіемъ: „я право не знаю, что мнѣ слѣдуетъ писать тебѣ; намъ остается единственная надежда на близость кончины міра и т. д.“¹⁰¹). Вся горечь и безвыходность душевнаго состоянія реформатора сказывается здѣсь какъ нельзя болѣе ясно и выразительно; — это скорѣе вопль самаго горькаго, безнадежнаго отчаянія, нежели утѣшеніе для измученнаго сердца, встревоженнаго волненіями и качкой жизненной бури. Нужно было утратить всякую вѣру въ людей и въ будущность и порвать всѣ живыя струны сердца, чтобы утѣшиться грозной перспективой божественнаго суда и неизбежнаго, заслуженнаго наказанія.

Между тѣмъ Лютеръ упорно стоялъ на своей мысли и, увѣренный въ своихъ ожданіяхъ, усматривалъ даже въ самой природѣ вѣщіе признаки приближающейся катастрофы. Онъ зорко слѣдилъ за всѣми выдающимися явленіями и эксцентричностями своего времени и всякое отклоненіе отъ обычнаго порядка жизни, каждое эпизодическое событіе въ природѣ разсматривалъ съ точки зрѣнія своего суевѣрнаго настроенія и выставялъ, какъ лишній доводъ и послыску въ пользу своего предсказанія. Свои соображенія онъ высказывалъ совершенно открыто и дѣлился ими съ своими слушателями. Многихъ смущали эти пророчества и увѣренный тонъ реформатора, но многіе порицали такое малодушное суевѣріе и издѣвались надъ предразсудками и грубымъ

¹⁰⁰) Luther's Briefe, gesammelt von de-Wette.

¹⁰¹) Dölling. III. 273.

своеобразнымъ мистицизмомъ Лютера. Видель очень рѣдко и не безъ пропіи указываетъ на эту слабую его сторону. „Патріархъ секты, говоритъ онъ, — недавно написалъ о призракахъ предстоящаго пришествія Христова и продолжаетъ насильно ввѣличивать слушателямъ свое уже раньше опровергнутое мнѣніе. Удивительное упорство у человѣка въ защищеніи этого заблужденія! Признаками того, что скоро послѣдуетъ второе пришествіе Христова, онъ выставляетъ то, что Тибръ въ Италіи выступилъ изъ береговъ, что Гентъ во Фландріи палъ, что дуютъ жестокіе вѣтры и случаются бури на морѣ. Эти глупости многими однако не только читаются, но и принимаются съ вѣрою, какъ предсказанія небеснаго іерарха“¹⁰²). Въ другой разъ тотъ же Видель еще энергичнѣе описываетъ эту оригинальную логику реформатора и осмѣиваетъ его невѣжественное, полуречьяческое суевѣріе, склонное ко всему необычайному и готовое всюду усматривать зловѣщія предзнаменованія. Въ своемъ одностороннемъ, исключительномъ настроеніи Лютеръ незамѣтно превращался въ монмана; мысль о страшномъ судѣ стала въ его сознаніи чѣмъ то въ родѣ *idée fixe*; на самыя обычныя, естественныя явленія природы онъ сталъ смотрѣть совсѣмъ иными глазами, съ мистической тенденціей, и вездѣ отыскивалъ таинственныя знаменія и сверхъестественныя указанія на приближающуюся кончину міра. Эта своеобразная, причудливая манера толкованія нерѣдко доходила до комической мелочности и казалась тѣмъ болѣе странной въ устахъ реформатора при его солидномъ, трезвомъ умѣ и глубокомъ анализѣ мысли. Впрочемъ это направленіе раздѣляли и нѣкоторые изъ его сотрудниковъ, не исключая даже Меланхтона. Все это казалось въ высшей степени непонимымъ и необъяснимымъ для многихъ здравомыслящихъ современниковъ и возбуждало ихъ недоумѣнія. „Что въ Силезіи, говоритъ Видель, сильно сверкаетъ молнія, развѣ это чудо? Сѣверный вѣтеръ сносить крыши, ужели поэтому сдѣлать Господь съ неба на судъ? Видѣли горящіе уголья, было землетрясеніе, гремѣлъ громъ, сверкала молнія, черная туча покрыла городъ, развѣ это рѣдко бываетъ въ мірѣ? Въ Бреславлѣ обрушилась башня, вотъ такъ чудо! Въ Силезіи женщина родила не обыкновеннымъ об-

¹⁰²) Epist. ad A. C. a. 1536. m. 6.

разомъ, а изъ боку. Это конечно необычайно; но какимъ образомъ это должно относиться къ признакамъ втораго пришествія Христова? О, вы, мудрые истолкователи¹⁰³⁾!

Несмотря на всю очевидную несообразность подобныхъ заключеній, Лютеръ настойчиво держался на своей мысли и върился въ нее со всей искренностью и увлеченіемъ своего пылкаго сердца. Это убѣжденіе было въ немъ такъ живо и сильно, что онъ вычислялъ и предсказывалъ даже опредѣленные сроки наступленія этой всемірной гибели. „Нечестіе людское, говорилъ онъ однажды, такъ возрасло и усилилось у насъ въ столь короткое время, что, я думаю, міръ не можетъ просуществовать болѣе пяти или шести лѣтъ“¹⁰⁴⁾. Въ послѣдствіи, когда его предсказаніе не оправдалось и указанный имъ періодъ миновалъ благополучно, онъ далъ отсрочку и въ 1542 году уже высказывалъ надежду, что міръ не простоятъ болѣе пятидесяти лѣтъ, потому что „иначе онъ сдѣлался бы еще злѣе, чѣмъ теперь“¹⁰⁵⁾.

Такая тяжелая, безотрадная доля суждена была злополучному реформатору. Вся жизнь сложилась для него самымъ неутѣшительнымъ образомъ и представляла непрерывную смѣну мучительныхъ нравственныхъ пытокъ и страданій. Свою автобіографію онъ по праву могъ бы назвать мартирологомъ. Ему пришлось влачить свое жалкое существованіе среди неотступныхъ терзаній совѣсти, горькихъ разочарованій и противорѣчій, и подъ постояннымъ страхомъ за себя, за своихъ послѣдователей и за будущность своего дѣла.

Послѣдніе годы Лютера ничѣмъ не отличались отъ всей его жизни и не могли ободрить и порадовать его усталаго сердца. Въместо утѣшеній, въ которыхъ онъ настоятельно нуждался, отовсюду приходили лишь новые жалобы и упреки. Передъ его глазами открывалась все та же безотрадная панорама жизни, которая ежедневно преслѣдовала и мучила его своими докучливыми картинами. Письма, которыя доходили до него изъ другихъ краевъ, каждый разъ только растравляли его раны и сообщали о повсемѣстномъ упадкѣ и безконечныхъ несогласіяхъ и ссорахъ.

¹⁰³⁾ Ibid. m. 3. a. b. 4. a.

¹⁰⁴⁾ Tischreden, herausg. von Forstemann. II. 42.

¹⁰⁵⁾ Ibid. III. 393.

Пасторы, которые ему писали, рассказывали только о своих нуждах и бѣдности, о дурномъ обращеніи со стороны дворянъ и чиновниковъ, о спорахъ со своими сослуживцами и разладахъ съ прихожанами. Ему же самому приходилось ободрять своихъ сотрудниковъ и продолжателей завѣтнаго дѣла, а не дожидаться отъ нихъ утѣшенія. Такъ на-примѣръ Линкъ писалъ ему изъ Нюрнберга и жаловался, что въ этомъ протестантскомъ Сіонѣ южной Германіи всѣ презираютъ Слово Божіе, ненавидятъ пасторовъ и называютъ ихъ попами (Pfaffen); Лютеръ въ утѣшеніе ему писалъ: пусть онъ знаетъ, что князь міра—дьяволъ ¹⁰⁶). Подобныя же жалобы поступали къ нему и изъ другихъ мѣстъ, и на нихъ слѣдовали въ большинствѣ случаевъ подобныя же отвѣты. Ссоры между самими пасторами, которыя повторялись все чаще, производили на него особенно тяжелое впечатлѣніе и переполняли чашу его душевныхъ страданій; ему вѣроятно рисовалась перспектива будущихъ волненій и междусобій, которыхъ онъ опасался еще раньше и которыя, какъ онъ предчувствовалъ, доведутъ его церковь до окончательнаго разложенія. Временами онъ рѣшительно терялся въ этомъ окружающемъ хаосѣ явленій и не могъ дать себѣ отчета въ своихъ наблюденіяхъ; „или, писалъ онъ къ Амсдорфу, я никогда раньше не видалъ свѣта, какъ слѣдуетъ, или, когда я засыпаю, ежедневно нарождается новый свѣтъ“ ¹⁰⁷).

Угрюмое и сумрачное состояніе духа стало постояннымъ настроеніемъ Лютера, которое исключало теперь даже тѣ рѣдкіе, отрадные моменты, которые иногда подобно метеору озарили его угнетенное сознаніе и на время успокаивали его душевную тревогу. Желчность и раздражительность его характера къ концу жизни усилились еще болѣе и дѣлали его крайне неуживчивымъ и нетерпимымъ въ обществѣ. Съ самыми приближенными друзьями онъ обращался часто такъ непріязненно и деспотически, что въ концѣ концовъ едва не разсорился со всѣмъ Виттенбергомъ, и только немногія лица, отъ природы одаренныя уступчивостью, могли сохранить мирныя къ нему отношенія; это были характеры, въ родѣ Іоны, Бухейгагена, Кордата, Амсдорфа и т. п.,

¹⁰⁶) Dölling. I. 355.

¹⁰⁷) Luther's Briefe, gesammelt von de-Wette. V. 584.

словомъ—люди, не имѣвшіе самостоятельной воли и убѣжденій, которые униженно раболѣпствовали предъ умомъ и даже страстями реформатора ¹⁰⁸⁾. Даже Меланхтонъ, ближайшій адъютантъ и сотрудникъ Лютера, могъ удержать свое положеніе въ Виттенбергѣ только благодаря тому, что терпѣливо переносилъ его рабство, которое самъ въ послѣдствіи называлъ постыднымъ, и умѣлъ сдерживать бурные порывы реформатора своей терпѣливой уступчивостью. Лютеръ теперь рѣшительно не могъ выносить той распушенности и невѣрія, которыя его окружали, и серьезно собирался бѣжать изъ Виттенберга, бѣжать куда бы ни было, лишь бы не видѣть позорной жизни мѣстнаго общества. Прочъ изъ этого Содома, писалъ онъ въ 1545 году своей женѣ, я хочу свитаться и скорѣе ѣсть нищенскій хлѣбъ, нежели мучить и беспокоить свои бѣдныя, старыя, послѣдніе дни безпорядочнымъ поведеніемъ Виттенберга, вмѣстѣ съ потерю своей трудной работы“ ¹⁰⁹⁾. Только при посредничествѣ курюрста удалось склонить его возвратиться въ колыбель реформации.

Обстоятельства сдѣлали Лютера крайне недоувѣрчивымъ и подозрительнымъ; онъ всюду чувствовалъ заговоръ и козни. Способность чернить и заподозрѣвать все, что ему не нравилось, которую онъ обыкновенно направлялъ противъ папства, его учрежденій и защитниковъ, со временемъ сдѣлалась второй его природой. Онъ сталъ недоувѣрчивъ даже въ отношеніи къ своимъ Виттенбергскимъ приближеннымъ и охотно выслушивалъ всякіе сплетни и доносы. Самые неглѣпые и вздорныя басни, которыя изобрѣтала досужая и причудливая фантазія черни, находили въ немъ полную вѣру и разрѣшались въ его представленіи въ самыя дикія и несбыточные подозрѣнія. Его возбужденная мысль, въ своемъ враждебномъ и непріязненномъ настроеніи ко всему окружающему, утратила свои регулирующія, критическія способности и жадно работала надъ самыми безмысленными выдумками, которыя затѣмъ выходили изъ ея лабораторіи въ видѣ готоваго и дѣйствительнаго подозрѣнія. Ему всюду мерещились подпольныя интриги и заговоры, направленные противъ его самого, его сторонниковъ и самаго ученія. Каждая отдѣльная личность, ко-

¹⁰⁸⁾ Dölling. III, 268.

¹⁰⁹⁾ Luther's Briefe, gesammelt von de—Wette. V. 753.

торая чѣмъ-либо возбуждала его неудовольствіе, представлялась въ его глазахъ непремѣнно орудіемъ обширнаго и опаснаго заговора,—и его плодovitая фантазія начинала дѣятельно работать надъ разоблаченіемъ мнимой опасности. Достаточно было одного ничтожнаго повода, чтобы поднять въ его душѣ цѣлый рядъ тревожныхъ подозрѣній, принимавшихъ нерѣдко самыя дикія и чудовищныя формы. Когда на-примѣръ между Виттенбергскими студентами появились венерическія болѣзни, Лютеръ не задумался высказать свои догадки по этому поводу и серьезно увѣрялъ, что его противники и вообще враги лютеранскаго ученія намѣренно подослали въ Виттенбергъ публичныхъ женщинъ, чтобы соблазнять и развращать бѣдныхъ юношей ¹¹⁰). Въ 1541 году, когда въ Регенбургѣ начались попытки къ соединенію обѣихъ враждующихъ сторонъ, подозрительность Лютера получила новую пищу и зашла еще дальше. На этотъ разъ онъ обвинялъ католиковъ въ самыхъ звѣрскихъ и безчеловѣчныхъ замыслахъ и утверждалъ, что сатана при ихъ посредствѣ изобрѣлъ новый способъ для умерщвленія протестантовъ, именно—отравленное вино и молоко, смѣшанное съ гипсомъ. По его словамъ въ Іенѣ уже умерло двѣнадцать человекъ отъ такого вина, хотя позднѣе онъ самъ же сознавался, что здѣсь виновато скорѣе пьянство, чѣмъ отравы. Онъ высказывалъ даже, что теперь на рынкахъ нельзя ничего покупать и употреблять въ пищу, потому что вездѣ можно опасаться яда. Подобныя же подозрѣнія выражалъ онъ относительно поджоговъ. Такъ въ 1540 году онъ сообщалъ герцогу Альбрехту, что Генрихъ Брауншвейгскій разослалъ по евангелическимъ городамъ нѣсколько сотъ поджигателей, а папа съ своей стороны ассигновалъ на этотъ предметъ 80.000 дукатовъ и т. п. ¹¹¹).

Такъ мельчала и слабѣла могучая личность Лютера. Подъ тяжелымъ гнетомъ мучительныхъ, долготѣльныхъ страданій, онъ сдѣлался неузнаваемъ и постепенно вырождался въ какого то жалкаго, карикатурнаго Донъ-Кихота, помѣшаннаго на воображаемыхъ врагахъ и опасностяхъ. Его предсмертныя страданія осложнились еще новыми опасеніями, которыя возбуждало въ

¹¹⁰) De-Wette. V. 561.

¹¹¹) Ibid. V. 309. 336.

немъ открытіе Тридентскаго собора; онъ смутно предчувствовалъ здѣсь недобрый послѣдствіа для своего ученія и церкви. Желчь еще сильнѣе поднялась въ его груди, и онъ бурными проявленіями привѣтствовалъ начало новаго собора. Это тревожное опасеніе за будущность дѣла и молитва объ его процвѣтаніи были послѣдней лебединою пѣснью злосчастнаго реформатора. „Молитесь, говорилъ онъ своимъ товарищамъ, собравшимся у его смертнаго одра, молитесь за нашего Господа Бога и Его Евангеліе, чтобы оно имѣло успѣхъ, потому что Тридентскій соборъ и папа сильно на него негодуютъ“¹¹³⁾. Только смерть, которой онъ ждалъ съ такимъ нетерпѣніемъ, доставила ему желанное спокойствіе и загасила его душевный адъ, въ которомъ онъ мучился всю послѣднюю половину своей нерадостной жизни.

М. Смирновъ.

¹¹³⁾ Ibid. V. 778. Keil. Luthers Lebens—Umstände. III. 267.

ШОТЛАНДСКІЙ ПРОПОВѢДНИКЪ

ЭДВАРДЪ ИРВИНГЪ И ЕГО ПОСЛѢДОВАТЕЛИ *.

IX.

Католическая апостольская церковь.

Ложность означеннаго мнѣнія видна изъ того, что ни православленная, ни римско-католическая церкви на самомъ дѣлѣ не пользуются какими-либо *особенными* симпатіями послѣдователей Ирвинга, которые относятся *одинаково* къ упомянутымъ и ко всѣмъ другимъ церквамъ, и не только церквамъ, но и сектамъ. Общій характеръ этихъ отношеній заключается не только въ неограниченной (хотя и кажущейся) религіозной терпимости, но и въ признаніи за всѣми другими христіанами *правъ истинныхъ христіанъ*. Это ученіе, этотъ взглядъ на всѣхъ инославныхъ христіанъ, какъ на истинныхъ христіанъ, не есть что-либо случайное, но составляетъ одну изъ главныхъ отличительныхъ особенностей секты и былъ слѣдствіемъ съ одной стороны ея органическаго развитія, а съ другой и тѣхъ колоссальныхъ противорѣчій, той колоссальной путаницы, при которыхъ это развитіе совершалось.

Чтобы лучше уяснить себѣ, въ чемъ заключается ученіе секты относительно инославныхъ христіанъ, мы попробуемъ кратко прослѣдить, какъ оно развивалось исторически.

Основаніе его находится въ такъ называемомъ шотландскомъ „модератизмѣ“, направленіи, господствовавшемъ въ Шотландіи.

* См. «Прав. Обзор.» октябрьскую кн. текущаго года.

въ XVIII и началъ XIX столѣтій. Направленіе это характеризовалось тѣмъ, что шотландскіе пресвитеріане въ указанный періодъ времени перестали смотрѣть на пресвитеріанство какъ на исключительно истинную религію и усвоили себѣ религиозную терпимость не только по отношенію къ другимъ христіанскимъ церквамъ или исповѣданіямъ, но даже и по отношенію къ религіямъ языческимъ.

Вмѣстѣ съ многими другими отчасти усвоилъ себѣ это направленіе и Ирвингъ, хотя про него въ этомъ случаѣ и можно сказать, что онъ только „слышалъ звонъ“. Въ его сочиненіяхъ, несмотря на его фанатизмъ и приверженность къ пресвитеріанству, мы находимъ нѣкоторыя выраженія, которыя свидѣтельствовали о существованіи въ немъ наклонности къ нѣкоторой религиозной терпимости. Такъ, еще будучи въ Шотландіи и проповѣдуя въ Глесго, онъ съ одинаковымъ расположеніемъ смотрѣлъ какъ на католиковъ, такъ и на протестантовъ, на членовъ господствующей шотландской церкви и диссентеровъ. Онъ еще тогда ратовалъ „противъ условныхъ знаменъ секты“ и благодаря хорошимъ качествамъ своей проповѣди и „новымъ методамъ“ достигалъ того, что „церковники и диссентеры, католики и протестанты принимали его одинаково привѣтливо“¹⁾. Когда же онъ сдѣлался пасторомъ въ Лондонѣ, то „одинаковое“ отношеніе къ католикамъ и протестантамъ сдѣлалось для него даже дѣломъ необходимости. Шотландскихъ пресвитеріанъ, посѣщавшихъ каледонскую капеллу, было немного въ Лондонѣ и Ирвингу нужно было въ видахъ пріобрѣтенія популярности привлечь въ свою капеллу членовъ какъ англиканской церкви, такъ и членовъ существующихъ въ Англіи сектъ, что онъ и сдѣлалъ. Этимъ объясняется и то обстоятельство, почему онъ равнодушно относился къ присутствію членовъ различныхъ вѣроисповѣданій на митингахъ въ Альбюри. Когда же начали составляться одновременно съ митингами въ Альбюри и молитвенные митинги о ниспосланіи св. Духа, и затѣмъ появились въ Шотландіи неизвѣстные языки, то въ церкви Ирвинга собирався разный сбродъ, составленный изъ людей различныхъ исповѣданій, которые въ большинствѣ и сдѣлались членами во-

¹⁾ The collect. Writ. of E. Irving, vol. III, p. 355 и слѣд.

воявленной секты. Такъ Друммондъ и Бакстеръ принадлежали къ английской епископальной церкви, Кардэль былъ high-churchman, Томасъ Карлейль—пресвитеріанинъ и проч. Существованіе въ сектѣ разнородныхъ элементовъ было даже въпослѣдствіи причиною возникновенія въ ней двухъ школъ, изъ которыхъ одна состоявшая изъ пресвитеріанъ противилась введенію въ церкви обрядовыхъ формъ, а другая, состоявшая преимущественно изъ членовъ англиканской церкви, ихъ защищала.

То, что было для Ирвинга дѣломъ практической необходимости, и притомъ именно только необходимости, онъ пытался возвести въ теорію. „Провидѣніе, говорилъ онъ въ одной проповѣди, опредѣляло, чтобы мы собирались вмѣстѣ, будучи членами всѣхъ вѣроисповѣданій, членами какъ господствующихъ церквей, такъ и тѣхъ, которыя отъ нихъ отдѣлились“³⁾. Въ другой проповѣди онъ сравниваетъ себя съ Іоанномъ Крестителемъ и еще подробнѣе развиваетъ свою теорію. „Здѣсь (т.-е. около Іордана), говоритъ онъ, предъ Крестителемъ были лихонимцы, предъ нимъ стоялъ и народъ, въ средѣ котораго совершались лихонимства. Здѣсь были презираемые, сдѣлавшіеся притчею въ народъ, и народъ, который презиралъ ихъ, стоялъ здѣсь же. Однако Креститель не участвуетъ въ презрѣніи и злобѣ народа, не увлекается народнымъ чувствомъ; но помня, что онъ есть человѣкъ посланный Богомъ, а не человѣкъ какой-либо партіи, онъ говоритъ противъ оскорбленій Бога, совершаемыхъ народомъ, именно противъ оскорбленій Бога, а не національнаго духа, или вкуса. Мой собственный опытъ въ качествѣ пастора, служившаго на двухъ противоположныхъ окраинахъ этого острова, далъ мнѣ чувствительные уроки насчетъ этого дѣла. Какъ опасно для репутаціи всякаго изъ насъ и непріятно для людей исповѣдующихъ Христа, когда мы становимся вдали отъ проложенныхъ ими путей, не питаемъ въ себѣ чувствъ, воодушевляющихъ партіи, стоимъ на скалѣ нашей пастырской свободы! Если вы не хотите хвалить того, что другіе хвалятъ, порицать того, что другіе порицаютъ, то васъ презираютъ, съ вами спорятъ, надъ вами злобно издѣваются и пасторы и народъ. Этотъ опытъ доставляетъ много печали моей душѣ, потому что консервативный духъ и духъ

³⁾ Ibid. I, 127.

партіи, свойственный міру, сильно преобладаетъ еще въ средѣ учениковъ Христа. Но вы, моя паства, оправдаете меня за поддержаніе интересовъ тѣхъ, кто праведенъ среди васъ, оправдаете меня и въ томъ, что я не считаю своею обязанностью связываться и вступать въ союзъ съ какой-либо сектой, какъ бы ни была она популярна; въ васъ моя защита противъ издѣвательствъ надъ мною христіанъ, которыя печалатъ мое сердце. И если Іоаннъ не боялся кизаной партіи, то вы можете видѣть, какъ много онъ боялся Бога. Онъ не боялся злобы какого-нибудь общественнаго класса, онъ не испаль его расположенія; онъ не освѣдомлялся о томъ, низко или высоко стоитъ тотъ или другой общественный классъ, ибо онъ былъ слушительмъ и вышнихъ и низшихъ. Онъ хотѣлъ всѣхъ обратитъ къ Богу покаяніемъ и посему указывалъ на грѣхи всѣхъ. Такъ точно поступаетъ и всякій истинный служитель Христовъ. Если онъ пріобрѣтаетъ популярность, то не потому, что льститъ народнымъ мнѣніямъ, или вкусамъ, или порокамъ, но потому что онъ научаетъ народъ истинѣ и открываетъ предъ нимъ вполне намѣренія Божіи; не потому, что онъ провозглашаетъ себя кальвинистомъ, или арминіаниномъ; не потому, что онъ проповѣдуетъ въ пользу господствующей церкви, и не потому, что онъ проповѣдуетъ противъ нея; не потому, что поетъ въ одинъ голосъ съ преобладающей государственной партіей, не потому, что онъ говоритъ низкимъ и вульгарнымъ языкомъ, или касаетъ высокаго и утонченнаго, — все подобныя проявленія народныхъ вкусовъ не относятся къ его дѣятельности и ниже его достоинства, а потому, что онъ желаетъ быть любимымъ своимъ народомъ, и всѣми людьми, отъ нищаго до принца, ибо онъ есть истинный пастырь ихъ душъ, который за всѣхъ молится и всѣмъ проповѣдуетъ, служить посредникомъ между Богомъ и ими, дѣлая все что отъ него зависитъ, чтобы спасти ихъ души отъ смерти и предохранитъ ихъ отъ паденія. Онъ долженъ порицать, но самъ не долженъ быть порицаемъ; онъ можетъ осмѣивать, но самъ не долженъ быть осмѣиваемъ; онъ можетъ угрожать гнѣвомъ, но этотъ гнѣвъ во спасеніе^{*)}.

Въ этихъ словахъ рыцаря безъ страха и упрека, поставив-

*) Ibid. II, 58, 59.

шаго себя на одну степень съ Іоанномъ Крестителемъ, заключается цѣлая программа не только его собственныхъ дѣйствій, но и дѣйствій его послѣдователей. Тѣ ругательства, которыя слышались изъ устъ Ирвинга направо и налѣво противъ римско-католической, православной и протестантскихъ церквей, не были ниже его папъскаго достоинства, потому что онъ подобно Іоанну Крестителю долженъ былъ облачать и порицать. Когда же великому проповѣднику угодно было переимѣнить гнѣвъ на милость, и онъ начиналъ относиться „одинаково привѣтливо“ ко всѣмъ христіанамъ, принадлежащимъ къ разнымъ церквамъ, то онъ опять поступалъ подобно Іоанну Крестителю, который стоялъ выше всѣхъ партій и боялся только одного Господа.

Такова была теорія. Посмотримъ же, что было въ дѣйствительности.

Ирвингъ относился благосклонно къ людямъ разныхъ вѣроисповѣданій только до тѣхъ поръ, пока они его слушали и подавали ему надежду на возвращеніе въ лоно ирвингянства. Но когда этого не было, великій проповѣдникъ тотчасъ же начиналъ страшно сердиться и ругаться. Такъ было на-примѣръ, когда его уличили въ еретическомъ ученіи о грѣховности плоти Христа, или когда печать возставала противъ безобразій, допущенныхъ имъ въ его церкви. Голь сообщаетъ намъ интересный случай, хорошо рисующій его „одинаково привѣтливую“ отношенія ко всѣмъ христіанамъ. Когда пророческое говореніе было допущено имъ въ его церкви въ Риджентъ-Северъ, Голь написалъ ему два письма, въ которыхъ попробовалъ изложить свои сомнѣнія какъ насчетъ неизвѣстныхъ языковъ, такъ и насчетъ нѣкоторыхъ его проповѣдей. Въ одной изъ послѣднихъ Ирвингъ сильно убѣждалъ между прочимъ своихъ слушателей, чтобы они подражали Христу во всѣхъ мелочахъ безъ исключенія и чтобы слѣдовательно творили и чудеса, которыя совершилъ на землѣ самъ Спаситель. Въ отвѣтъ на это Голь написалъ въ довольно свободныхъ и неприкрашенныхъ выраженіяхъ, что онъ считаетъ Ирвинга весьма недалеко ушедшимъ отъ понятій извѣстной заблудившейся дѣвушки въ его собственномъ отечествѣ, которая нѣсколько лѣтъ тому назадъ, надѣясь изъ подражанія Христу пострадать за другихъ и спасти ихъ, дѣйствительно распяла себя на вѣрстѣ. Что же сдѣлалъ въ

отвѣтъ на это великій проповѣдникъ? Отнесся ли онъ снисходительно къ совершенно правильному замѣчанію человѣка, съ которымъ былъ знакомъ и котораго нѣсколько разъ принималъ у себя? Нѣтъ. При первомъ же свиданіи съ Големъ Ирвингъ постарался выразить ему свое неудовольствіе по поводу его писемъ тѣмъ, что обращался съ нимъ какъ съ совершенно незнакомымъ человѣкомъ и даже не подалъ ему руки ⁴⁾).

Послѣдователи Ирвинга въ точности слѣдуютъ той же политикѣ въ обращеніи со всѣми, кто не принадлежитъ къ ихъ сектѣ, каковой придерживался и Ирвингъ. Съ одной стороны мы видимъ здѣсь самый широкій взглядъ на христіанъ, какъ на великое общество вращенныхъ, соединенныхъ въ одно тѣло, съ другой—крайне презрительное отношеніе ко всѣмъ, не принадлежащимъ къ собственно ирвингианству, которые не считаются выше язычниковъ. Чтобы объяснить, какъ и почему все это происходитъ, мы попробуемъ рассмотреть, въ чемъ заключается смыслъ названія, усвоеннаго сектой: „католическая апостольская церковь.“

Появленіе этого названія относится, кажется, къ тому времени, когда сектѣ дано было съ легкой руки Бакстера названіе „ирвингизмъ.“ Мы указали выше, почему это названіе она отъ всей души ненавидитъ. Вѣроятно чтобы отъ него избавиться и было выдуманно другое названіе, которое болѣе подходило къ обстоятельствамъ всего ирвингианскаго дѣла, а именно названіе „католической апостольской церкви.“ Оно было освящено голосомъ пророческимъ, который запретилъ даже сектѣ называться какимъ-либо другимъ именемъ.

Прежде всего нужно сказать, что хотя по мнѣнію секты это названіе и есть самое лучшее и всего ближе подходитъ къ ея характеру, однако и оно не вполне достаточно. Собственно говоря, секта не должна называться никакимъ именемъ, она есть секта безъ названія, и если его употребляетъ, то единственно вслѣдствіе практической необходимости. Вотъ какъ объясняетъ дѣло докторъ Нортонъ: „принимая, какъ свое единственное наз-

⁴⁾ Ich erfuhr... wie wehe ich ihm mit meinen zwei, wie er meinte unhervorgehufenen Episteln gethan hatte, indem er mich erst völlig als einen fremdling behandelte, und seine Hand sogar, die er mir oft so freundschaftlich gereicht hatte, darzubieten verweigerte. Hohl, Bruchstücke... S. 158.

ваніе, слова „католическая апостольская церковь“ нѣтъ повнovenія слову пророчества, запретившему всякое другое названіе, мы не приписываемъ себѣ ничего, потому что не принимаемъ упомянутого названія въ его исключительномъ смыслѣ. Напротивъ мы думаемъ, что такое же имя совершенно приложимо и ко всякому христіанскому обществу. Оно сдѣлалось нашимъ исключительнымъ именемъ потому, что мы одни имъ удовлетворяемся. Тѣ, которые проливая половину христіанъ, ложно и исключительно считаютъ себя „католиками“ распространили самый даже символъ, лишь бы сказать: „исповѣдую святую католическую апостольскую римскую (?) церковь.“ Подобнымъ же образомъ и тѣ, которые живутъ въ нашей странѣ, несмотря на все свое сектантское ничтожество, присвоиваютъ себѣ названіе членовъ англиканской церкви, и хвастливо выражаются: „наша церковь“. Эта северная схизматическая фраза никогда не сходитъ съ нашихъ устъ. Если и есть у насъ какая-нибудь любимая фраза, хотя и совсѣмъ другаго рода, то она заключается въ нашемъ поверхностномъ отвѣтѣ на вопросъ: „къ какой церкви вы принадлежите?“ Тогда мы отвѣчаемъ: „къ той же самой церкви, къ какой и вы.“ Когда же неизбежно для насъ назваться какимъ-нибудь отличительнымъ именемъ; то мы называемъ себя „церковью, или церквами, собранными подъ главенствомъ апостоловъ“⁵⁾).

Отсюда слѣдуетъ:

Если кто-нибудь изъ православныхъ спроситъ какого-либо провинціанца, несомнѣнно принадлежащаго къ провинціанству, къ какой церкви послѣдній принадлежитъ, то ему отвѣтить: „къ той же, къ какой принадлежите и вы“, т.-е. къ православной.

Если вопросъ дастъ римскій католикъ, то и ему отвѣтить: „къ той же, къ какой принадлежите и вы“, т.-е. къ римско-католической.

Если вопросъ дастъ лютеранинъ, то и ему скажутъ: „къ той же къ какой принадлежите и вы“, т.-е. къ лютеранской.

Тотъ же отвѣтъ послѣдуетъ, если вопросъ дастъ кальвинистъ, социніанинъ, пресвитеріанинъ, методистъ, баптистъ и проч. Всѣмъ будетъ сказано: „мы принадлежимъ къ той же церкви, къ какой принадлежите и вы“. Другими словами, съ православными

⁵⁾ 159, 160.

последователи Ирвинга будутъ вести себя по православному, съ римскими католиками по католически, съ лютеранами по лютерански, съ кальвинистами по кальвинически, съ социніанами по социніански, съ квакерами по квакерски. Одинъ и тотъ же ирвингѣанинъ есть въ одно и то же время и римскій католикъ, и пресвитеріанинъ, и лютеранинъ, и социніанинъ, и мормонъ. Такъ по крайней мѣрѣ слѣдуетъ изъ словъ доктора Нортонъ.

Что же это въ самомъ дѣлѣ за ученіе?

Во всемирной исторіи мы находимъ примѣръ, близко подходящий къ тому, что было сказано объ ирвингѣанахъ. Извѣстно, что римляне отличались вѣротерпимостью. Они чтли боговъ, которые почитались другими націями, привозили этихъ боговъ въ Римъ и воздавали имъ божеское поклоненіе. Но это дѣлалось подъ условіемъ, чтобы и чужіе народы почитали римскихъ боговъ, какъ своихъ собственныхъ и воздавали имъ также божеское поклоненіе. Ничто подобное мы видимъ и въ сектѣ. Говоря иносказательно, у нея немного своихъ собственныхъ боговъ. Она охотно допускаетъ боговъ странъ чуждыхъ въ свои собственные храмы, требуя только отъ своихъ прозелитовъ, чтобы они почитали и боговъ, специально принадлежащихъ сектѣ. Поэтому всякій чужеземецъ можетъ приходить и молиться въ ея храмахъ: здѣсь боги различныхъ религій, какъ въ божищѣ Севера. Секта думаетъ, что въ этомъ-то и заключается осуществленіе католической идеи. У ней нѣтъ своего собственного символа вѣры. У нея нѣтъ и своего собственного богослуженія, а есть только заимствованное, механически составленное изъ различныхъ частей, взятыхъ въ различныхъ церквахъ. Каждый христіанинъ, не принадлежащій къ сектѣ, найдетъ въ ея богослуженіи частичку, которая заимствована изъ его собственной церкви. Разработка богослужебныхъ вопросовъ, начавшаяся послѣ апостольскаго собора въ Лондонѣ 1840 года, всего болѣе способствовала уясненію термина: „католическая апостольская церковь“. Какъ мы уже видѣли, въ сектѣ до путешествія апостоловъ упорно подерживался взглядъ на другихъ христіанъ, какъ на язычниковъ, благодаря крайнему невѣжеству апостоловъ и ихъ крайнему самоибію. Но при ближайшемъ знакомствѣ съ христіанами, не принадлежащими къ сектѣ, взглядъ на нихъ совершенно измѣнился и последователи Ирвинга начали съ ними сближаться, впро-

чемъ лишь подъ однимъ условіемъ, именно подъ условіемъ объединенія всѣхъ остальныхъ христіанъ съ католическою апостольскою церковью. Въ этомъ случаѣ апостолы и вздумали рѣшить очень трудный вопросъ о *католичности* церкви и рѣшили его такъ, какъ не рѣшаютъ ни одна изъ существующихъ христіанскихъ церквей.

Смутныя основанія этого особеннаго ученія впрочемъ были положены въ ирвингянскомъ „Testimony“. Оно начинается такъ: „во имя Отца и Сына, и святаго Духа, единого Бога. Аминь. Церковь Христова есть общество *божъ*, крещенныхъ во имя Отца и Сына, и святаго Духа, безъ различія времени или страны и отдѣленныхъ своимъ крещеніемъ отъ всѣхъ другихъ людей.“ *) Такимъ образомъ для того, чтобы быть членомъ *оселемской* церкви, а слѣдовательно и для спасенія необходимо только одно крещеніе, а не вѣра, какъ утверждаютъ протестанты. Крещеніе даетъ право человѣку называться истиннымъ христіаниномъ, быть членомъ *истинной* Христовой церкви.

Цѣлые трактаты написаны ирвингянами въ разъясненіе смысла словъ употребленныхъ въ „Testimony“. Разъясненіемъ ихъ специально занимался даже самъ мистеръ Друммондъ †). Но намъ кажется, что наиболѣе понятное разъясненіе ихъ значенія даетъ неизвѣстный авторъ изданной въ 1878 г. въ Аугсбургѣ брошюры подъ заглавіемъ: „Die Kirche und die in der heiligen Schrift vorgesehene Mittel und Wege Gottes, dieselbe zu erhalten und zu vollenden,“ 2 Aufl. Къ нему мы теперь и обратимся.

„Гдѣ найти, спрашиваетъ неизвѣстный авторъ, единую, святую, католическую и апостольскую церковь, которую признавали бы всѣ христіане безъ различія вмѣстѣ съ отцами никейскаго собора?“ и отвѣчаетъ:

„Есть только единая церковь; она не есть человеческое, а „Божіе строеніе“ (I Кор. III, 9). Въ церкви никто не долженъ называться по имени какого-либо человѣка, говорить напромыръ: „я Павловъ“, „я Аполлосовъ“, „я Кишинъ“ (I Кор. I, II и слѣд.; III, 3 и слѣд.). Даже священное имя Христа не должно

*) Acta histor. eccl. p. 793.

†) Die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche von Henry Drummond. Перев. съ англійск. Batel. 1860.

быть употребляемо въ церкви, какъ имя какой-либо партіи, ибо сказано, что никто не долженъ словами „я Христовъ“ (I Кор. I, 12) отдѣлять и отличать себя отъ всѣхъ другихъ христіанъ. Христосъ ни въ какомъ случаѣ не долженъ быть раздѣляемъ (I Кор. I, 13). Состояніе, когда сыны Божіи въ церкви „по человѣческому обычаю“ (I Кор. III, 3) себя именуютъ и живутъ въ несогласіи, апостолъ Павелъ называетъ „плотскимъ“ (I Кор. III, 4). Но такъ и поступаютъ члены церкви издавна, и именно въ протестанскихъ церквяхъ. Въ настоящее время только немногіе христіане опасаются произносить слова „лютеранская церковь“ и этими словами отличать ее отъ другихъ церквей „кальвинической“ или „реформатской“, „греческой“, „римской“. Противъ наименованій постоянно имѣеть силу вопросъ апостола Павла: „развѣ раздѣлился Христосъ? развѣ Павелъ (или Лютеръ, или другой кто-нибудь) распялся за васъ? или во имя Павла (или въ другое какое-нибудь человѣческое имя) вы крестились?“ (I Кор. I, 13). Предъ Богомъ нѣтъ ни „лютеранской“, ни „кальвинической“ и ни какой другой носящей человѣческое имя церкви. Предъ Богомъ не имѣеть значенія такъ называемое *историческое* оправданіе того, что въ словѣ Божиѣмъ уже справедливо названо „завистью, спорами и разногласіемъ, плотскимъ состояніемъ и человѣческимъ обычаемъ“ (I Кор. III, 3—4; ср. 4 Цар. 17, 8). Предъ Богомъ предстоить нынѣ только единая церковь, которая призвана быть „единою, святою, католическою и апостольскою.“

„Церковь стоитъ на единомъ основаніи, которое поставилъ самъ Богъ, именно въ таинствѣ крещенія. По благодати Божіей чрезъ христіанское крещеніе человѣкъ дѣлается членомъ церкви“⁸⁾.

Сравнивъ затѣмъ настоящее положеніе христіанской церкви или,—лучше христіанства вообще съ положеніемъ церкви ветхозавѣтной и указавъ, что новое апостольство со всѣми подчиненными ему должностями было прообразовано въ Ветхомъ Завѣтѣ, предсказано пророками и доказавъ истину апостольства множествомъ мѣстъ изъ Священнаго Писанія, анонимный авторъ приступаетъ окончательно къ разрѣшенію вопроса, что такое католическая апостольская церковь?

⁸⁾ См. стр. 3, 4.

Члены „католической апостольской церкви“ не суть прежде всего „ирвингиане“. Такое названіе совершенно неправильно, потому что „Ирвингъ, замѣчательный благочестивый пасторъ въ Лондонѣ, который въ 1834 году умеръ святымъ (zelig verstorben ist) не имѣлъ никакого прямого отношенія ни къ первому началу, ни къ послѣдующему полному развитію дѣла Божія въ церкви. Однако ничего лучшаго нельзя было отыскать для поруганія этого дѣла съ его Божественнымъ и истинно-католическимъ характеромъ, какъ выдумавъ это чисто человеческое, нецерковное, а сектантское имя! Дьяволу удалось, конечно не безъ злобнаго содѣйствія многихъ христіанъ, назвать это дѣло именемъ, которое должно было положить на него печать и клеймо дѣла, съ самаго начала отъ Бога не происшедшаго. Вслѣдствіе этого теперь и происходитъ то, что именно тѣ христіане, которые громче, болѣе открыто и честно всѣхъ другихъ свидѣлствуютъ противъ употребленія всевозможныхъ человеческихъ названій въ церкви, изъ ревности къ единому Имени, которымъ называются всѣ христіане, должны быть названы все таки именемъ одного человека (Ирвинга) противъ своего собственнаго желанія и несмотря на свои неоднократныя просьбы о правильномъ и наиболѣе соответствующемъ истинѣ обращеніи съ имени“^{*)}. „Католическія апостольскія общины не смотрятъ на себя какъ на замѣнутыя и отдѣльный церковный союзъ, составившійся по образцу различныхъ исповѣданій и безчисленныхъ сеетъ въ церкви. Существуетъ одна католическая апостольская церковь. Она есть общество всѣхъ крещенныхъ. Къ этому великому обществу безспорно принадлежатъ всѣ крещенные. То, что члены католическихъ апостольскихъ общинъ защищаютъ въ отдѣльности и сообща, и посредствомъ общественныхъ церковныхъ учрежденій снова осуществляютъ и вводятъ въ церковную жизнь, *есть ни что иное, какъ возстановленная Божіею милостію ревность и полное дѣтское послушаніе отцы (?)* относительно принадлежности каждаго отдѣльнаго христіанина уже чрезъ одно крещеніе къ единой и нераздѣльной церкви, границы которой простираются до тѣхъ мѣстъ, гдѣ существуетъ благодать крещенія, и имя которой—не „лютеранская“ или „римская“, или „греческая“ церковь, но только

*) Ibid. S. 50, 51.

„католическая-апостольская“, т.-е. „вселенская“ „соответствующая церкви основанной первыми апостолами“¹⁰⁾. Католическія апостольскія общины не суть какая-либо новая партія, или исповѣданіе, или церковная секта, но только возникшая предъ глазами всѣхъ христіанъ начальная работа (?) апостоловъ Господнихъ, ихъ чѣткое открытое письмо (?) узнаваемое и читаемое всеми людьми (2 Кор. 3, 2—3), въ которомъ написано, что Богъ дѣйствительно снова послалъ апостоловъ, что теперь наступило время Божіе снова строить зданіе по Божественному плану и силою Божіею и чрезъ Божіихъ строителей. Именно потому, что апостолы суть „должники“ (Римл. 1, 14), посланные Богомъ и отвѣтственные слуги не какой-либо маленькой, особымъ образомъ составленной кучки людей (Haufen), но всего великаго христіанства, они обязаны къ дѣятельному и открытому доказательству предъ всѣми людьми своего посланничества. И теперь они просятъ всякаго придти и испытывать, дѣйствительно-ли они не доказали своего апостольства, какъ это утверждаетъ распространенная діаволомъ на нихъ клевета“¹¹⁾.

Что хотѣлъ сказать этотъ авторъ, а равно и многіе другіе ирвингянскіе авторы въ этихъ и другихъ мѣстахъ, читатель, надѣмся, ближе пойметъ, если дастъ себѣ трудъ посмотрѣть на нижеслѣдующіе факты, рѣзко характеризующіе „католичность“ новоявленныхъ апостольскихъ общинъ.

Одинъ англійскій клирикъ пришелъ къ одному ирвингянскому апостолу и выслушавъ отъ него пространное наставленіе относительно новыхъ доктринъ, выразилъ желаніе оставить свой санъ англійскаго пастора и обратиться въ ирвингянство. Апостолъ сказалъ ему, что онъ долженъ быть *уверенъ* въ своемъ принятіи въ лоно католической апостольской церкви. „Но что вы намѣрены дѣлать съ своимъ приходомъ въ Миддлтонъ?“ спросилъ онъ клирика. „О, я, конечно, долженъ оставить его“, отвѣтилъ послѣдній. „Ступайте назадъ, и дѣлайте свое дѣло въ той части церкви, въ которой Богъ поставилъ васъ“, сказалъ апостолъ¹²⁾.

¹⁰⁾ Ibid.

¹¹⁾ Ibid. 53.

¹²⁾ Miller, I, 279, 280.

Это значило, что англійскій клирикъ долженъ былъ остаться въ своемъ приходѣ и получать присвоенное ему содержаніе и *въ то же время быть удержаннымъ* въ своей полной принадлежности къ ирвингіанству. *Католичность* ирвингіанской церкви, санкціонированная апостолами, практически выражается прежде всего въ недостойномъ поведеніи, въ мошенничествахъ ирвингіанскихъ клириковъ, которые, наружно отрицаясь отъ собственной секты, одновременно служатъ „и нашимъ и вашимъ“, числятся клириками въ церквахъ, не имѣющихъ ничего общаго съ католическими апостольскими общинами и въ то же время имѣютъ мѣсто въ средѣ собственно ирвингіанскихъ іерарховъ.

Описанный выше случай былъ далеко не единственнымъ. Напротивъ служеніе „и нашимъ и вашимъ“ ирвингіанскихъ клириковъ подъ предлогомъ несуществованія „католической апостольской церкви“, какъ особой, отдѣленной отъ *всѣхъ* другихъ крещеныхъ христіанъ секты или общества, есть дѣло очень обыкновенное. Такъ именно между многими другими поступали католическіе пасторы Шпиндлеръ, Лютцъ, Эгеръ, Фермезеръ и Габъ, обращенные въ ирвингіанство. Подобнымъ же образомъ поступалъ и часто упоминаемый на страницахъ этого изслѣдованія авторъ книги: „Возстановленіе апостоловъ и пророковъ въ католической апостольской церкви“, докторъ Нортонъ. Онъ былъ давно знакомъ съ пророческимъ движеніемъ, бывшимъ въ Шотландіи, и давно въ него увѣровалъ. Оставивъ свою первоначальную профессию медика, онъ сдѣлался клирикомъ англиканской церкви, продолжая вѣровать въ апостоловъ. По его мнѣнію „званіе клирика нисколько не противорѣчило вѣрѣ въ возстановленное апостольство“. Однако докторъ Нортонъ все-таки отрекся отъ должности пастора англиканской церкви, но не потому, что считалъ служеніе англиканской церкви и ирвингіанской нечестнымъ, а потому, что быть клирикомъ англиканской церкви, не имѣя на своей сторонѣ никакихъ симпатій и поддержки епископа, было для него затруднительно¹³⁾. Въ Америкѣ нѣкто Джонъ Стерлингъ, пасторъ епископальной церкви Соединенныхъ Штатовъ, обратившись въ ирвингіанство, состоялъ въ своемъ прежнемъ званіи епископальнаго клирика до тѣхъ

¹³⁾ Ibid. 278.

поръ, пока не былъ въ 1851 году вызванъ къ суду и отрѣшенъ отъ своего прихода ¹⁴⁾. Въ 1853 году въ штатъ Коннектикутъ пасторъ W. W. Andrews, обратившись въ ирвингианство, не прерывалъ своихъ связей съ протестантскою конгрегаціей, въ которой былъ пасторомъ, такъ какъ по его мнѣнію, оно было *„католическимъ движеніемъ, имѣющимъ цѣлью освобожденіе отъ раздоровъ и восстановленіе единства, а не устройство новой секты“* ¹⁵⁾. Въ томъ же году въ Америкѣ явился Джонъ Дэвенпортъ, пресвитеръ „протестантской епископальной церкви“, опубликовалъ трактатъ о „продолжающемся существованіи апостольства“ (The Permanency of Apostolic Office), который привлекъ къ себѣ вниманіе на обѣихъ сторонахъ океана. Вскорѣ открылось, что Дэвенпортъ „получилъ кенфирмацію отъ одного изъ апостоловъ, присутствовалъ при ихъ общественномъ богослуженіи, участвовалъ въ ихъ таинствахъ и служилъ въ ихъ службахъ. Онъ отказался подтвердить это печатно; но признался, что былъ удостоенъ возложенія апостольскихъ рукъ, другими словами—былъ запечатлѣнъ. Вслѣдствіе этого д-ръ Delancey (епископъ, въ вѣдѣніи котораго находился Дэвенпортъ), спустя три мѣсяца послѣ этого обстоятельства отрѣшилъ его отъ должности въ августѣ 1855 года. Но Дэвенпортъ протестовалъ противъ отрѣшенія и главнымъ образомъ на томъ основаніи, что католическая апостольская церковь не была *какою-нибудь сектою и что поэтому, участвуя въ совершеніи ирвингианскихъ службъ, онъ и не думалъ отдѣляться отъ той церкви, въ которой былъ пасторомъ* ¹⁶⁾.

Такое поведеніе ирвингианскихъ иириновъ по отношенію къ англиканской церкви Миллеръ считаетъ рѣшительнымъ, очень нерѣдко встрѣчающимся зломъ ¹⁷⁾. Въ свое время оно обратило на себя даже вниманіе англійской церковной литературы и было причиною ядовитыхъ статей, появившихся въ англійскомъ церковномъ журналѣ Old Church Torch, въ которыхъ подробно разсмотрѣны были принципы секты, доказано неисполненіе сорока

¹⁴⁾ Ibid. 261.

¹⁵⁾ Ibid. 281, 282.

¹⁶⁾ Ibid. 282, 283.

¹⁷⁾ Ibid. 342 и слѣд.

трехъ ирвингiанскихъ пророчествъ и несостоятельность самаго прохожденія секты и проч. Эти статьи надѣлали много шума въ средѣ послѣдователей Ирвинга и принудили перваго апостола Кардэла взаться за печатную защиту ирвингiанскихъ принциповъ. Но отвѣты его были слабы¹⁸⁾.

Понятно, что такое поведеніе ирвингiанскихъ клириковъ препятствуетъ имъ жить и дѣйствовать совершенно открыто. Вотъ почему въ очень многихъ дѣйствіяхъ и поступкахъ ихъ мы видимъ присутствіе строго поддерживаемой тайны. Последняя покрываетъ ихъ темныя дѣла. По тайнѣ же мы узнаемъ и о присутствіи темныхъ дѣлъ. Тайна въ человѣческой жизни означаетъ вовсе не то, что означаетъ она въ дѣлахъ Божіихъ. Если въ послѣднихъ она означаетъ невозможность или неспособность со стороны человѣка вполнѣ понять дѣла Божіи, то напротивъ, въ дѣлахъ человѣческихъ она означаетъ человѣческую слабость, немощь или же и въ буквальномъ смыслѣ темныя дѣла. Всякое хорошее и честное дѣло не нуждается ни въ какомъ секретѣ, а всегда, даже вопреки волѣ людей, выплываетъ наружу. Эти замѣчанія имѣютъ силу не только относительно поведенія ирвингiанъ, но и относительно ихъ литературы, которая, какъ это обыкновенно бываетъ, является наиболѣе полнымъ и вѣрнымъ отраженіемъ жизни.

Принадлежащая ирвингiанамъ литература отличается такою громадностью, что знакомство съ нею не только въ полномъ ея объемѣ, но даже и со сколько нибудь значительною ея частью дѣлается невозможнымъ для всякаго отдѣльнаго послѣдователя. Но кромѣ ея обширности есть и еще препятствія, мѣшающія такому знакомству. Множество ирвингiанскихъ сочиненій, именно тѣхъ, въ которыхъ сообщаются свѣдѣнія о внутренней жизни секты, печатаются только для частнаго употребленія и распространяются только въ средѣ членовъ секты. Поэтому ихъ нельзя достать ни за какія деньги. Таковы, напримѣръ сочиненія: доктора Roskentscher'a, Narrative of Events апостола Уудауза, и множество другихъ, большею частію мелкихъ сочиненій. Книгу г. Дитмана, проживающаго въ Петербургѣ и занимающаго какую-

¹⁸⁾ Ibid. 272—274.

то должность въ спиритуальной іерархіи, мы тщетно старались приобрести. Книгопродавцы могли сообщить намъ больше свѣдѣній о самомъ г. Дитманѣ, чѣмъ объ его внигѣ, хотя существованіе ея и врядъ ли можетъ подлежать сомнѣнію ¹⁹⁾.

Оправданіемъ для всего этого служить мысль, что многіе посторонніе люди, не принадлежащіе къ сектѣ, не могутъ питать къ ней нѣжныхъ чувствъ, а болѣе расположены встрѣчать съ насмѣшкою рѣчи о „высокихъ предметахъ“. Поэтому члены секты и думаютъ, что не слѣдуетъ „бросать бисера предъ свиньями“ ²⁰⁾.

Что касается доступной и даже распространяемой ирвингianaми литературы, то она носитъ на себѣ замѣчательную характеристическую черту,—въ ней обыкновенно ничего не говорится объ ирвингянствѣ. Только въ рѣдкихъ книжкахъ, обыкновенно издаваемыхъ безъ имени авторовъ, или, если имя послѣднихъ извѣстно, безъ имени переводчиковъ, послѣ многословныхъ разсужденій о необходимости возстановленія апостольства и о существѣ самаго апостольства а равно и связанной съ нимъ пледъ ирвингянскихъ іерарховъ, дѣлается мимоходомъ вопросъ: was sind die sogenannten Irvingianer für Leute? по которому сразу же и можно узнать, что та или другая книжка принадлежитъ перу такого или иного ирвингянскаго автора. Въ большинствѣ же ирвингянскихъ сочиненій нѣтъ никакого и намека на то, что они написаны ирвингianaми. Такова напримѣръ, книжка профессора Тирша „Христіанскія начала семейной жизни“, вся насквозь пропитанная ирвингянскими идеями. Если въ одномъ изъ своихъ сочиненій Тиршъ и указываетъ, какъ мы въ свое время замѣтили, на свою принадлежность къ „католическимъ апостольскимъ общинамъ“, то всякій читатель, не зная, какой дѣйствительный смыслъ заключаютъ въ себѣ эти слова, можетъ подумать, что авторъ принадлежитъ только къ общинамъ, усвоившимъ себѣ извѣстное направленіе въ самомъ протестанствѣ въ родѣ на-примѣръ „евангелическихъ общинъ“ и проч.

Вслѣдствіе всего этого происходитъ то, что многія ирвингянскія книги, переведенныя на-примѣръ католиками, принимаются

¹⁹⁾ Apostel und die katholisch-apostolischen Gemeinden. Liegnitz. 1874. См. Seesemann. Die Lehre d. Irvingianer, Mitau. 1881. S. 4.

²⁰⁾ Miller, I, 267.

или могутъ приниматься ими за выраженіе католическихъ принциповъ въ собственномъ смыслѣ, переведенныя православными— за выраженіе православія, протестантами— за выраженіе протестантскихъ идей. Словомъ,— съ книгами происходитъ такое же переодѣваніе, какое позволяютъ себѣ ирвингіанскіе клирики, служа въ другихъ церквахъ и въ то же время получая отъ апостоловъ „запечатлѣніе“.

Такое положеніе дѣла бываетъ время отъ времени причиною любопытнѣйшихъ и интереснѣйшихъ *qui pro quo*.

Чтобы объяснить это какъ слѣдуетъ, мы обратимся къ напечатанной недавно въ „Православномъ Обзорѣніи“ статьѣ „Церковно-религіозныя отношенія на западѣ и вселенская церковь“²¹⁾.

Въ статьѣ этой, написанной анонимнымъ авторомъ, г. Б., излагается содержаніе появившагося въ печати на нѣмецкомъ языкѣ анонимно сочиненія подъ заглавіемъ: „*Sechs Briefe über die Kirchlich-religiösen Zustände im Abendlande und die ökumenische Kirche vom Standpunkte eines morgenländischen Christen*“ (Шесть писемъ о церковно-религіозномъ состояніи запада и вселенская церковь съ точки зрѣнія восточнаго христіанина). Г. Б. говоритъ, что авторъ этихъ шести писемъ одинъ изъ нашихъ соотечественниковъ, занимающій притомъ у насъ важный государственный постъ²²⁾. Казалось бы, что могло быть пріятнѣе и приличнѣе того обстоятельства, какъ еслибы „высокій государственный человекъ“ вопервыхъ открылъ намъ свое имя, а во вторыхъ постарался бы напечатать свои „шесть писемъ“ прежде всего для своихъ соотечественниковъ, которые въ свою очередь постарались бы повѣрить, согласны ли проводимыя авторомъ писемъ воззрѣнія съ ученіемъ той вселенской церкви, къ которой онъ принадлежитъ? Послѣ этого можно было бы конечно напечатать письма хотя бы на пяти европейскихъ языкахъ. Авторъ писемъ не дѣлаетъ ни того, ни другаго. Имя его настолько загадочно, что даже и *Германъ Дамтонъ* (*Konviktoralrath* въ С.-Петербургѣ) можетъ сказать о немъ, что онъ есть только „высокій государственный чиновникъ“. Этотъ чиновникъ печатаетъ якобы ученіе восточной церкви на нѣмецкомъ языкѣ... Мы не думаемъ упре-

²¹⁾ «Прав. Обзор.» 1886 г., январь, мартъ.

²²⁾ См. стр. 171.

кату почтеннаго автора писемъ въ непринадлежности къ той церкви, отъ имени которой онъ пишетъ свои письма, и тѣмъ болѣе не намѣрены упрекать его въ секретной принадлежности къ ирвингизму. Но мы полагаемъ, что „анонимность“ автора позволяетъ намъ отнестись къ нему съ достаточною свободою и сказать о томъ, что занимать важный государственный постъ и въ то же время быть хорошимъ богословомъ дѣло далеко не легкое. Этимъ объясняется, почему отъ имени вселенской церкви авторъ писемъ позволяетъ себѣ высказывать, напр. такія положенія: въ восточной церкви „не оспаривается безусловно ни одинъ изъ главныхъ членовъ протестантской церкви,—ученіе о спасеніи *только чрезъ вѣру*“ и подтверждаетъ это положеніе словами одного высокопоставленнаго духовнаго лица, сказанными въ одномъ публичномъ чтеніи въ С.-Петербургѣ: „такъ и мы (?), совершенно согласно съ ученіемъ православной церкви, не можемъ оспаривать *такъ-называемое* протестантское, или правильнѣе Божественное ученіе, что человекъ спасается *только* чрезъ вѣру“²³⁾. Причиною этихъ и подобныхъ, едва ли православныхъ положеній служить впрочемъ не только трудность совмѣстить важный постъ съ яснымъ и правильнымъ богословскимъ мышленіемъ, но и то обстоятельство, что руководителемъ автора писемъ является во многихъ случаяхъ уже извѣстный намъ профессоръ Тиршъ. И такъ какъ авторъ писемъ старается понять его по своему и иногда усматриваетъ въ сочиненіяхъ профессора Тирша то, чего на самомъ дѣлѣ въ нихъ нѣтъ, то конечно отсюда и происходятъ многія погрѣшности.

На сочиненія Тирша авторъ писемъ ссылается не одинъ разъ. Посмотримъ, что говоритъ и что хочетъ сказать профессоръ въ нѣкоторыхъ приводимыхъ анонимнымъ авторомъ писемъ выдержкахъ и какъ понимаетъ его послѣдній.

„Съ конфессіональнымъ закрѣпленіемъ ученія о церкви, говорить Тиршъ, неразрывно связывается вмѣстѣ и установленіе *высшаго авторитета* въ дѣлахъ вѣры и нравственности“²⁴⁾.

„Конфессіональное закрѣпленіе“—этого выраженія мы, признаться, не вполне понимаемъ. Но что касается „высшаго авто-

²³⁾ Ibid. 185, 186.

²⁴⁾ Ibid. 195.

ритета“, то въ этихъ словахъ профессоръ Тиршъ совершенно ясенъ для посвященныхъ. Для непосвященныхъ же ему слѣдовало бы только прибавить: „высшаго апостольскаго (въ првингянскомъ смыслѣ) авторитета“, чтобы быть яснымъ и для нихъ. Между тѣмъ авторъ писемъ, очевидно не догадываясь въ чемъ дѣло, начинаетъ говорить о высшемъ церковномъ авторитетѣ православной вселенской церкви, который находится въ какой-то связи съ видимою и невидимою церковью.

„Седьмой членъ аугсбургскаго исповѣданія совсѣмъ не долженъ считаться полнымъ и адекватнымъ изложеніемъ сущности церкви“²⁵⁾. Полное и адекватное изложеніе сущности церкви можно найти на-примѣръ въ првингянскомъ „Testimony“ и еще лучше у м-ра Друммонда, въ его книгѣ: *Die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche*. Basel, 1860 г. Между тѣмъ авторъ писемъ совершенно „согласенъ съ этимъ взглядомъ Тирша“.

Тиршъ говоритъ: „скорѣе мы готовы признать высшій Промыслъ, который управлялъ церковью и сохранилъ сокровище истиннаго преданія и чистыя средства къ блаженству, хотя и при нѣкоторомъ человѣческомъ соучастіи. При взглядѣ на исторію мы должны сказать: Христосъ Свою основанную апостолами церковь при большой невѣрности и погрѣшностяхъ людей защитилъ отъ всѣхъ извращеній спасительной вѣры, и руководилъ ее такъ, что даже и въ худшія времена она служила руководителнпцпою ко спасенію для безчисленныхъ людей. Это именно и должно сказать объ отдѣльныхъ церквяхъ, составляющихъ церковь вселенскую“²⁶⁾. Смыслъ этихъ словъ въ вольномъ переводѣ таковъ: „мы готовы признать высшій Промыслъ, который управлялъ церковью, и сохранилъ въ ней сокровище истиннаго преданія объ апостолахъ, пророкахъ, пастыряхъ и учителяхъ (првингянскихъ) и чистыя средства (т.-е. даръ првингянскихъ языковъ, богослуженіе првингянъ, таинства и проч.) къ блаженству, хотя и при нѣкоторомъ человѣческомъ соучастіи Ирвинга, м-ра Друммонда, м-ра Кардэля и прочихъ апостоловъ, пророковъ, ангеловъ, евангелистовъ. При взглядѣ на исторію мы должны сказать: Христосъ Свою основанную апо-

²⁵⁾ Ibid. 197.

²⁶⁾ Ibid. 486.

столами, церковь при большой невѣрности и погрѣшностяхъ людей, забывшихъ даръ ирвингянскихъ языковъ и апостольское рукоположеніе, защитилъ отъ всѣхъ извращеній спасительной вѣры, и руководилъ ее такъ, что даже въ худшія времена она служила руководящею ко спасенію для безчисленныхъ людей. Это именно и должно сказать объ отдѣльныхъ церквахъ, лютеранской, пресвитеріанской, англиканской, римско-католической, православной, и даже сѣктахъ — анабаптистовъ, содиніанъ, плимутскихъ братьевъ, мормоновъ, иллюминатовъ, квакеровъ, составляющихъ церковь вселенскую, именно ирвингянскую „католическую апостольскую“. Между тѣмъ авторъ писемъ размѣстятъ подъ „отдѣльными“ церквами *только* русскую, константинопольскую, іерусалимскую и антиохійскую церкви и говорить, что хотя каждая изъ нихъ и не непогрѣшима, однако каждую руководитъ Духъ Святой и потому она не можетъ погрѣшать касательно какой-либо изъ основныхъ истинъ христіанства. Какимъ образомъ вышеприведенныя слова профессора Тирша служатъ доказательствомъ этого положенія, неизвѣстно.

Еще: Тиршъ говорить: „высшій Промыслъ именно управлялъ вселенскими соборами и сохранялъ отъ поврежденія тотъ апостольскій фундаментъ, на которомъ была основана древняя церковь“²⁷⁾. Это значитъ: высшій Промыслъ... сохранялъ тотъ ирвингянскій апостольскій фундаментъ, на которомъ была основана древняя церковь и на которомъ основалась въ новыя времена и новая „католическая апостольская церковь“. Авторъ писемъ говорить, что на такомъ фундаментѣ основана и *теперь* вселенская церковь, разумѣя очевидно подъ апостольскимъ фундаментомъ епископство, установленное въ „восточной вселенской церкви“.

Можно было бы привести и еще нѣсколько выдержекъ изъ разбираемой статьи, показывающихъ, что профессоръ Тиршъ говорить совсѣмъ не о томъ, о чемъ говорить, слѣдуя за нимъ, авторъ писемъ.

Это слѣдованіе отражается не только на самыхъ письмахъ неизвѣстнаго автора, насколько о нихъ можно судить по приведеннымъ въ статьѣ г. Б. выдержкамъ, но даже и на самой

²⁷⁾ Ibid. 487.

статья г. Б. Такъ въ началѣ ея изображаются тѣ „страшныя опасности“, которыя окружаютъ современный христіанскій міръ со всѣхъ сторонъ. Если читатель попробуетъ дать себѣ отчетъ, въ чемъ же заключаются эти страшныя опасности, то найдетъ, что онѣ заключаются съ одной стороны въ „неотраднѣйшій картикъ“²⁸⁾, которую представляетъ изъ себя релігіозная жизнь Запада, а съ другой стороны въ обстоятельствахъ, коты и не особенно плохихъ, однако и неособенно пріятныхъ²⁹⁾, въ оскуднѣніи церковнаго вѣрованія, въ чрезвычайномъ усиленіи рационализма и невѣрія. Словомъ, недостаетъ только рѣчи о „паденіи троновъ“ и „мелоченіи дѣтей къ родителямъ“. Даже и тѣ цитаты, которыми авторъ писемъ старается иллюстрировать „страшныя опасности“, нисколько не наводятъ страха. Такимъ образомъ авторъ писемъ, руководимый профессоромъ Тиршемъ, а за нимъ и г. Б., руководимый авторомъ писемъ, можетъ быть невольно и безсознательно повторяютъ тѣ руганья, которыя выносятся въ ирвингянскомъ „Testimony“ и многихъ другихъ ирвингянскихъ брошюрахъ и книжечкахъ. И какъ въ этикъ послѣднихъ, такъ и въ письмахъ анонимнаго автора, и въ статьѣ г. Б. всѣ „страшныя опасности“ или просто „опасности“ имѣютъ своею конечною цѣлью убѣдить людей „искать якорь спасенія“, „твердую точку опоры“, „непоколебимую почву“, твердую почву“, „положительную вѣру“, „христіанское единеніе“, „вселенскую истину“ и проч. въ ученіи двѣнадцати мужей, воссѣдавшихъ когда-то въ Лондонѣ, а теперь теоретически (но не фактически), отрекшихся отъ своего воссѣданія въ пользу вселенской церкви, каковую по мнѣнію автора писемъ и представляетъ изъ себя восточная православная церковь. Что за удивительная путаница! Какимъ талантомъ переодѣваться и притворяться восточнымъ христіаниномъ и защищать принципы восточной православной вселенской церкви, принадлежа всецѣло къ ирвингянству, обладаетъ профессоръ Тиршъ, который обманываетъ людей, можетъ быть честныхъ и не имѣющихъ ничего общаго съ амостольтвомъ двѣнадцати мужей, воссѣдавшихъ въ Лондонѣ!

²⁸⁾ Ibid. 173.

²⁹⁾ Ibid. 176.

Не одинъ впрочемъ профессоръ Тиршъ обладаетъ подобнымъ талантомъ. Имъ обладаетъ и Карлъ Бемъ, и авторъ цитованной нами изданной въ Аугсбургѣ нѣмецкой брошюры и даже самъ мистеръ Друммондъ. Вездѣ у нихъ нужно читать между строкъ, чтобы понять дѣйствительный смыслъ ихъ разсужденій! Тогда только читатель увидитъ, что во всей этой длинной ирвингианской литературѣ, отдаленные влады въ которую удивительно похожи одинъ на другой, не говорится ни о чемъ другомъ, какъ только объ однихъ ирвингианскихъ апостолахъ и подчиненныхъ имъ іерархическихъ должностяхъ. Здѣсь нѣтъ, собственно говоря, рѣчи даже и о Христѣ, который меньше всего извѣстенъ въ ирвингианской литературѣ, а есть только рѣчь объ апостолахъ, пророкахъ, евангелистахъ, пастыряхъ и учителяхъ. Они—центръ всего существующаго, они объединяютъ около себя „вселенскую церковь“, просвѣщаютъ ее своими дикими пророчествами, научаютъ ее и питаютъ чрезъ своихъ пастырей и учителей, и запечатлѣваютъ чрезъ апостоловъ, чтобы она могла въ самомъ скоромъ времени быть готова ко второму пришествію Христа.

При такого рода *терпимости*, заключающейся въ одномъ только переодѣваньи и притворствѣ, къ инымъ вѣроисповѣданіямъ, можно конечно спросить, осуществляютъ ли ирвингиане религиозную терпимость на дѣлѣ. На это можно отвѣтить, что они въ данномъ случаѣ походятъ на Архимеда, которому нуженъ былъ длинный рычагъ и точка опоры и онъ этимъ рычагомъ перевернулъ бы весь міръ. Но такъ какъ ни длиннаго рычага, ни точки опоры у Архимеда и послѣдователей Ирвинга нѣтъ и не было, то и есть основаніе думать, что міръ не будетъ перевернутъ ими вверхъ дномъ, что всѣ дѣла, бывающія въ мірѣ, будутъ попрежнему совершать свое теченіе. Несмотря на множество словесныхъ заявленій о толерантности и о благодушномъ настроеніи по отношенію къ другимъ инославнымъ христіанамъ мы по крайней мѣрѣ не знаемъ ни одного случая, въ которомъ ясно бы обнаруживалась дѣйствительная толерантность секты. На основаніи же кѣноторыхъ соображеній мы можемъ предполагать, что таковой толерантности и быть не можетъ, потому что она основывается и должна основываться совершенно на другихъ началахъ, а вездѣ же на тѣхъ, которыя существуютъ у ирвингианъ. Взглядъ ихъ на церковь,



какъ на общество крещеныхъ во имя Отца, Сына и Святаго Духа людей, нельзя считать ни новымъ, ни старымъ. Подобный взглядъ и прежде былъ и теперь распространенъ въ западной литературѣ: только вмѣсто крещенія отличительнымъ знакомъ принадлежности къ церкви Христовой служить обыкновенно вѣра: всякій человекъ, вѣрующій во Христа, есть ео ipso и членъ церкви Христовой. При такомъ взглядѣ дѣйствительно теряется всякое различіе по принципу между католикомъ и православнымъ, лютераниномъ и кальвинистомъ. Но несомнѣнно одно, что авторы, которые проводятъ этотъ послѣдній взглядъ, большею частію и прежде всего относятся съ *особенными* симпатіями къ своей собственной церкви и это даетъ имъ возможность относиться съ полною свободою къ религіямъ и другимъ народамъ. На привязанности и любви къ своей собственной церкви и только къ ней одной по нашему мнѣнію основывается дѣйствительная, а не фиктивная толерантность къ другимъ вѣроисповѣданіямъ. Это повторяется не только въ дѣлахъ религіозныхъ, но и во многихъ другихъ. Человекъ, который имѣетъ и любитъ какъ слѣдуетъ свое собственное отечество, обыкновенно уважаетъ и другихъ, которые также любятъ свое отечество. Человекъ, имѣющій собственность и знающій о правѣ собственности, обыкновенно уважаетъ чужую собственность и ея право въ другихъ; человекъ, имѣющій свое собственное мнѣніе, съ большимъ уваженіемъ относится къ чужому мнѣнію, хотя бы и несогласному съ его собственнымъ, чѣмъ тотъ, который не имѣлъ и не имѣетъ своего собственного мнѣнія. Но что мы можемъ сказать о тѣхъ космополитахъ безъ имени, которые не имѣютъ ни своего собственного отечества, ни своей собственной религіи. Можемъ ли мы ожидать отъ нихъ терпимости къ исповѣданіямъ о которыхъ они ничего не понимаютъ, или не имѣя или отказываясь отъ своего собственного вѣроисповѣданія? Послѣдователи Ирвинга намѣренно обезличиваютъ самихъ себя, и хотятъ быть религіозными космополитами — элективами, — можемъ ли мы ожидать отъ нихъ того, что мы разумѣемъ подъ дѣйствительною толерантносью?

Показавъ такимъ образомъ, въ чемъ заключается существо „католической апостольской церкви“, мы обращаемся къ краткому изображенію послѣднихъ ея судебъ.

Тайна, въ которую облачаютъ ирвингиане свою жизнь, позволяеть сдѣлать это только отчасти и далеко не въ полномъ видѣ. Исслѣдователь въ этомъ случаѣ встрѣчается съ нѣсколькими фактами, которые такъ-сказать разбросаны и иногда не легко объяснимы съ точки зрѣнія общаго ирвингианскаго принципа, не смотря на всѣ противорѣчя заключающагося все-таки въ сообщеніи церкви видимой какъ можно большей *достоинства*.

Послѣ апостольскаго собора въ Лондонѣ 1840 года апостолы не ограничились однимъ только внутреннимъ устройствомъ секты, но продолжали свою просвѣтительную дѣятельность въ другихъ странахъ, съ большими или меньшими перерывами. Съ нѣкоторыми фактами этой дѣятельности мы уже познакомились. Но говоря вообще дѣло просвѣщенія шло попрежнему слабо. Поэтому число последователей секты никогда не соотвѣтствовало ни апокалипсическимъ 144.000, ни мысли о католичности церкви. При отсутствіи статистическихъ данныхъ, которыхъ члены секты не только не публикуютъ, но и не хотятъ публиковать, трудно вычислить количество приверженцевъ „католической апостольской церкви“. Миллеръ говоритъ, что по количеству ихъ больше всего въ Англіи, Шотландіи и Сѣверной Германіи. Кромѣ того они есть въ Ирландіи, Даніи, Золландіи, Южной Германіи, Швейцаріи, Америкѣ и Австраліи. Всего меньше ихъ во Франціи, Бельгіи, Россіи, Индіи, Новой Геландіи и Капской колоніи. Онъ же на основаніи нѣкоторыхъ свѣдѣній слѣдующимъ образомъ опредѣляетъ число последователей Ирвинга (къ 1878 г.): въ Англіи 4700 (причемъ на Лондонъ приходится 3000), въ Шотландіи—около 800, въ Ирландіи—200, на континентѣ Европы около 3000, въ Америкѣ и колоніяхъ 1500. Такимъ образомъ общее число ирвингианъ на всемъ земномъ шарѣ простирается до 10.000 съ небольшимъ ^{*)}.

Говоря относительно, число последователей Ирвинга въ разное время бывало больше или меньше смотря по обстоятельствамъ. Разныя страшныя событія въ разное время, войны, эпидеміи и проч. увеличивали ихъ число: напротивъ внутренніе раздоры и несогласія уменьшали. Въ послѣднемъ случаѣ дѣло

*) I, 344—346.

доходило иногда даже до того, что закрывались цѣлыя ирвингіанскія церкви съ конгрегациями. Такъ въ 1846 году была закрыта и продана церковь въ Вестминстерѣ, одна изъ семи лондонскихъ церквей; но въ 1865 году была снова возстановлена. Въ 1850 году была задумана и чрезъ нѣсколько лѣтъ выстроена въ Лондонѣ новая церковь въ Gordon Square. На постройку ея было израсходовано 80.000 £. стерлинговъ. Это великолѣпное зданіе, вполне приспособленное къ новому богослуженію, въ которомъ введена была музыка и свѣтильники, привлекало много лицъ къ ирвингіанамъ и увеличивало такимъ образомъ число прозелитовъ секты.

Что касается спиритуальной іерархіи, то она съ теченіемъ времени значительно порѣдѣла. Предположеніе, что апостолы не умрутъ, не оправдалось. Въ 1855 году померли ех-апостолъ Мекензи, Карлейль и Дау, въ 1859—Спенсеръ—Персиваль и въ 1860 году—Генри Друммондъ, до своей смерти едвавшаяся опять членомъ англійскаго парламента. Въ 1862 году умеръ апостолъ Тюдоръ, въ 1865—Ситуэлъ и Кингъ-Чорчъ въ 1871 году Дальтонъ. Живы ли остальные апостолы, Кардэль, Уудгаузъ Армстронгъ и въ настоящее время, намъ неизвѣстно; мы знаемъ только, что послѣ смерти своихъ коллегъ нѣкоторые изъ нихъ были сильно больны и глядѣли въ могилу отъ старости.

Мѣста выбывшихъ апостоловъ не были замѣщаемы своевременно. По крайней мѣрѣ объ этомъ нѣтъ никакихъ извѣстій. Но отчасти на основаніи священнаго Писанія, а отчасти вѣроятно, и для того, чтобы не остаться совсѣмъ безъ апостоловъ, съ теченіемъ времени введена была новая апостольская должность которая, хотя и была апостольскою, однако имѣла второстепенное значеніе. Это такъ называемые апостолы—*коадьюторы*. Въ Евангеліи сказано, что кромѣ 12 учениковъ Христа были избраны Имъ и посланы на проповѣдь еще 70 учениковъ. Ирвингіанскіе апостолы коадьюторы и соответствуютъ этимъ послѣднимъ. Мысль о нихъ появилась еще въ 1862 году и принадлежала пророку Таплину, который провозгласилъ извѣстнаго намъ Карла Бема апостоломъ, причемъ дѣйствительные апостолы, которые были еще живы, объяснили пророчество въ томъ смыслѣ, что Бемъ долженъ считаться только апостоломъ коадьюторомъ. Въ 1872 г. еще нѣсколько коадьюторовъ были пред-

ставлены апостоламъ и одинъ изъ нихъ былъ избранъ пророками. Пророки, обращаясь къ апостоламъ, съ теченіемъ времени стали говорить: „о вы, двѣнадцать“, а обращаясь къ коадьюторамъ: „о вы, семьдесятъ.“

Есть извѣстія, что ангелы хотѣли воспользоваться смертію апостоловъ и заступить ихъ мѣсто. Такъ одинъ ангелъ однажды сказалъ върующимъ: „ахъ братія! думаете ли вы, что мы, ангелы, совершающіе ежедневно богослуженіе по уставу, изложенному въ этой книгѣ (литургіи), не чувствуемъ, что наши сердца горятъ въ насъ, думаете ли вы, что никогда не получимъ никакого значенія? Нѣтъ, въ своей полнотѣ за служеніемъ херувимовъ должно послѣдовать служеніе серафимовъ. Когда апостольство прекратится, тогда ангелы дѣйствительно сдѣлаются ангелами, тогда огонь серафимовъ на самомъ дѣлѣ будетъ жечь очень сильно, тогда ангелы уничтожатъ Вавилонъ до основанія.“³¹⁾ Едва ли можно думать, что съ появленіемъ коадьюторовъ дѣйствительно осуществилась эта мысль слишкомъ сангвиническаго ангела.

Что касается другихъ членовъ спиритуальной іерархіи, то съ теченіемъ времени ихъ ряды также значительно порѣдѣли. Такъ умерли Ташлинъ и другіе пророки и ангелы. Мѣсто ихъ заняли новые болѣе дѣятельные члены, которые не мало способствовали успѣху секты въ привлеченіи къ себѣ прозелитовъ.

Богослуженіе мало по малу крѣпло и принимало кристаллическія формы. Уставы, данные въ разное время апостоламъ, при свѣтѣ пророчества были поняты и изучены и мало по малу въ сектѣ водворился страшный механизмъ, къ которому она съ самаго начала обнаруживала наклонность и который дѣластъ иногда бесплодными всѣ живыя движенія религіознаго чувства. По крайней мѣрѣ рассказываютъ, на примѣръ, такіе факты изъ жизни спиритуальной іерархіи. Одинъ членъ ея „намѣренъ былъ посѣщать больныхъ, сиротъ и вдовъ. Послѣ тщательнаго обсужденія лучшаго способа исполненія своихъ религіозныхъ и благотворительныхъ намѣреній, онъ поговорилъ объ этомъ съ своимъ другомъ и они рѣшили посвящать этому дѣлу одну ночь въ недѣлю, „помогая самымъ лучшимъ способомъ, какимъ только могли.“ Къ нимъ присоединились и еще двое или трое, которые

³¹⁾ Ibid. 315.

увеличивали ихъ фонды. Мы могли бы ожидать, что религиозныя власти одобрятъ эти дѣла милосердія, совершаемыя во имя нашего Господа. Но вышло наоборотъ. „Когда было увѣдано объ этомъ дѣлѣ,—говоритъ одинъ изъ посѣтителей бѣдныхъ и нуждающихся, мы получили письмо, въ которомъ содержалось строгое порицаніе и требованіе, чтобы мы оставили начатое нами дѣло, принадлежавшее другимъ, назначеннымъ для него, духовнымъ лицамъ.“²²⁾ То, что касается дѣлъ благотворенія, касается и дѣлъ богослужебныхъ. „Суровое, непреклонное, машинное поведеніе кажется составлять общую черту въѣхъ членовъ общины“. Отсутствіе права всякаго церковнослужителя выѣшиваться въ непринадлежащую ему частичку въ духовной жизни человѣка дѣлается иногда причиною многихъ неблаговидныхъ поступковъ ирвингянскаго кляра. Такъ исповѣдь върушшихъ совершается рѣдко, хотя во всякой церкви устроено нѣсколько мѣстъ, гдѣ „пастыри“ могутъ принимать кающихся. Но діаконисы иногда бываютъ очень дѣтельны въ раскрытіи тайныхъ грѣховъ. Такъ какъ онѣ обязаны сообщать всѣ свои свѣдѣнія діакону или пастору, которые въ свою очередь, если дѣло ихъ не касается, сообщаютъ о немъ высшимъ членамъ спиритуальной іерархіи, то неизбѣжная тайна, которая необходима при обращеніи съ совѣстью отдѣльныхъ людей, часто дѣлается совершенно невозможною.

Въ ученіи секты не произошло никакихъ особенно-важныхъ перемѣнъ. Ученіе о скоромъ второмъ пришествіи поддерживается и опредѣляетъ жизнь ирвингянъ во многомъ. Какъ живо въ нихъ чувство ожиданія этого пришествія, показываютъ слѣдующіе случаи. Одного члена секты спросили, что онъ разумѣетъ дѣйствительно подъ словами: скорое пришествіе Христа и онъ отвѣчалъ: „вотъ что: положимъ я пригласилъ васъ къ себѣ завтра на обѣдъ. Очень вѣроятно, что когда вы придете и постучитесь въ двери, вамъ некому будетъ отпереть, потому что всѣ мы будемъ восхищены на воздухъ встрѣтить Господа.“²³⁾ Подобные факты впрочемъ довольно извѣстны русской публикѣ, хотя бы изъ книгъ, въ которыхъ изображается дѣятельность въ Россіи лорда Редстока.

²²⁾ Ibid. I, 329 и слѣд.

²³⁾ Ibid. 320.

Иногда второе пришествіе Христа опредѣляется съ математическою точностію. Въ этомъ случаѣ немаловажное значеніе имѣетъ 14 іюля каждаго года, какъ воспоминаніе объ „отдѣленіи“ апостоловъ 14 іюля 1835 года. Такъ въ 1876 году было пророчество, которое повелѣвало членамъ секты считать дни и особенно отсчитывать пятьдесятъ двѣ недѣли, при чемъ было прибавлено, что Господь придетъ по истеченіи $3\frac{1}{2} \times 12$ лѣтъ, т.-е. черезъ сорокъ два года. Такъ какъ отъ 14 іюля 1876 года до 14 іюля 1877 года должно было пройти дѣйствительно пятьдесятъ двѣ недѣли, а со времени „отдѣленія“ апостоловъ 14 іюля 1835 г. до того же числа 1877 года должно было исполниться сорокъ два года, то и было предположено, что Христосъ придетъ 14 или къ 14 іюля 1877 года. Подобныхъ умствованій не мало въ „католической апостольской церкви“.

М. Оивейскій.

ПРИЛОЖЕНІЕ КЪ ГЛАВЪ VI.

Положеніе о распредѣленіи десятиныхъ.

(1849).

I. Общая правила о назначеніи десятиныхъ.

1) Каждый штатный пасторъ, будучи постояннымъ и законнымъ священникомъ въ церкви, посвящая все свое время исполненію своихъ духовныхъ обязанностей, получаетъ въ известной пропорціи часть десятиныхъ, установленныхъ въ церкви. Эта пропорція (пропорція, а не общая сумма) должна быть одинакова во всѣхъ церквахъ и должна быть назначаема правителями вселенской церкви сообразно съ обстоятельствами, какія встрѣчаются время отъ времени. Сверхштатные пасторы не получаютъ какой-либо опредѣленной пропорціи десятиныхъ, но могутъ пользоваться вспоможеніемъ, какъ будетъ указано ниже.

2) Каждое лицо, предназначенное на должность пастора, посвящая все свое время приготовленію къ исполненію своихъ духовныхъ обязанностей, и тѣхъ второстепенныхъ обязанностей, исполнять которыя отъ него потребуется, и каждый діаконъ, отправляющій свою должность, должны законнымъ образомъ пользоваться и вспоможеніемъ изъ десятиныхъ той церкви, въ которой они служатъ, послѣ выдачи жалованья ангелу и тѣмъ лицамъ, которые уже рукоположены въ священное званіе.

3) Въ каждой церкви число постоянныхъ штатныхъ духовныхъ лицъ, которыя по пункту I должны получать пропорцио-

нальную часть десятины, не должно привывать слѣдующаго: одинъ ангелъ, одинъ ангелъ-помощникъ и такое число пасторовъ, считая вмѣстѣ съ ними ангела и ангела-помощника, которое не превышало бы одной пятидесятой части всѣхъ постоянныхъ коммуникантовъ. Ни въ одной церкви число постоянныхъ штатныхъ духовныхъ лицъ не должно превышать слѣдующаго: одинъ ангелъ и одинъ ангелъ-помощникъ, шесть старостъ, шесть старостъ-помощниковъ и тридцать шесть другихъ священныхъ лицъ, изъ которыхъ по крайней мѣрѣ третья часть должна быть пророками и евангелистами. Всѣ другія лица, служащая въ церкви, должны считаться сверхштатными и не имѣютъ права пользоваться постояннымъ жалованьемъ изъ десятины.

4) Точное число и классъ постоянныхъ и штатныхъ духовныхъ лицъ, которыя должны получать десятины въ той или другой церкви въ порядкѣ, определенномъ выше, время отъ времени опредѣляется апостоломъ, которому поручена церковь (т.-е. колѣно); его санкція необходима также и при опредѣленіи всѣхъ сверхштатныхъ духовныхъ лицъ.

5) Изъ всѣхъ десятины, получаемыхъ въ какой-либо частной церкви, одна десятая часть должна быть отдѣляема и уплачиваема семи діаконамъ вселенской церкви для выдачи ими, по распоряженіямъ апостоловъ, духовнымъ лицамъ вселенской церкви.

6) По отдѣленіи десятой части десятины для вселенской церкви, ангелъ получаетъ одну десятую часть оставшейся суммы, которая называется десятиной или частью ангела.

7) По отдѣленіи одной десятой части для вселенской церкви и потомъ одной десятой на жалованье ангелу, остатокъ раздѣляется на двѣ (равныя) части, одна изъ которыхъ дѣлится между постоянными и штатными духовными лицами, и есть „дѣлимая десятина“, а другая часть употребляется на составленіе „запаснаго фонда“.

II. Распределение «дѣлимой десятины».

8) Дѣлимая десятина распределяется слѣдующимъ образомъ: каждому духовному лицу, не входящему въ составъ шести правящихъ старостъ, одна часть; каждому правящему старостѣ—двѣ части; ангелу-помощнику, или, при неимѣніи его, *proy* (the *Hogp*) т.-е. предсѣдательствующему старостѣ, три части, если число коммуникантовъ не превышаетъ 400; четыре части, если число ихъ больше 400 и меньше 600; пять частей, если число больше 600. Эти пять частей, (если церковь достаточно велика и въ состояніи ихъ уплатить) составляютъ ту долю, которую ангелъ раздѣляетъ между старостами, пророками, евангелистами и пасторами церкви въ отдѣльности, и изъ которой онъ платитъ жалованье своему помощнику.

9) Если итогъ каждой части дѣлимой десятины уменьшится въ какое-либо время, вслѣдствіе увеличенія числа коммуникантовъ и послѣдующаго за нимъ назначенія добавочнаго числа духовныхъ лицъ, ангелъ и другія духовныя лица, бывшія прежде при отправленіи своихъ должностей, могутъ получать изъ запаснаго фонда такую сумму, которая пополнила бы, или уравнивала ихъ прежнее жалованье. То есть, когда уменьшеніе жалованья будетъ зависетьъ просто отъ увеличенія конгрегации и прибавленія одного или болѣе духовныхъ лицъ, то жалованье должно быть пополнено или уравнено для ангела и прежнихъ духовныхъ лицъ; но когда уменьшеніе будетъ зависетьъ отъ уменьшенія десятины несмотря на увеличеніе числа коммуникантовъ, то жалованье не пополняется и не уравнивается. Духовныя лица, вновь назначаемыя и не отправлявшія прежде обязанностей, не имѣютъ права на такое уравненіе своего жалованья.

П О Л О Ж Е Н І Е

1858 года

І. Къмъ распределяются десятины

1) Богъ, установивъ чтобы десятины нашей жатвы назначаемы были для его алтаря, положилъ, чтобы частное распределение ихъ было дѣлаемо подъ руководствомъ апостоловъ.

2) Апостолы, при свѣтѣ пророчествъ, и на полномъ основаніи здравыхъ разсужденій, поручили ангелу каждой церкви распределение десятиныхъ, въ нее поступившихъ, подъ непосредственнымъ наблюденіемъ апостола, въ вѣдѣніи котораго находится церковь, и сообразно съ правилами, установленными апостолами и апостоломъ, завѣдывающимъ церковью.

3) Удобно, чтобы апостолы и ангелы были освобождены, насколько возможно, отъ дѣйствительныхъ занятій денежными дѣлами и личнаго надъ ними наблюденія, удерживая за собой въ подчиненныхъ имъ сферахъ власть, надзоръ и контроль надъ тѣмъ, что будетъ сдѣлано, принимая апелляціи отъ тѣхъ, которые сочтутъ себя обиженными, но оставляя разсмотрѣніе подробностей подлежащимъ совѣтамъ и духовнымъ лицамъ.

4) Ближайшій совѣтъ и лица, обязанныя заниматься означенными дѣлами, при помощи апостоловъ, суть семь діаконовъ вселенской церкви. Ближайшій совѣтъ и лица, находящіяся при апостолахъ, завѣдующемъ церковью, суть архидіаконъ и совѣтники, которыхъ имѣеть право назначать каждый апостолъ. Ближайшій совѣтъ и лица при ангелѣ церкви суть семь діаконовъ церкви.

5) Во всякой церкви, въ которой число семи діаконовъ не можетъ надлежащимъ образомъ, по причинѣ недостатка коммуникантовъ, быть пополнено, ангелъ, съ разрѣшенія апостола, завѣдующаго церковью, можетъ, согласно опредѣленію совѣта своей церкви, избрать и назначить нѣсколько другихъ діаконовъ, не входящихъ въ число семи, но такъ, чтобы число тѣхъ, кои будутъ назначены, вмѣстѣ съ существующими діаконами, входящими въ число семи, не превышало этого числа. Діаконы, принадлежащіе къ числу семи, и эти добавочные діаконы должны составлять соборъ, чтобы помогать ангелу своими совѣтами въ мірскихъ дѣлахъ церкви. Но только тѣ діаконы, которые избраны законнымъ образомъ и допущены въ число семи діаконовъ, должны считаться въ числѣ семи діаконовъ церкви и должны одни завѣдывать и обладать собственностью церкви.

6) Вся наличныя деньги, принадлежащія частной церкви, должны быть хранимы въ какомъ-либо безопасномъ мѣстѣ. Они помѣщаются въ банки на имя ангела и по крайней мѣрѣ двухъ (или одного, если одинъ) изъ семи діаконовъ церкви. Банковые векселя и чеки должны имѣть ихъ общую подпись, исключая тѣхъ случаевъ, если при ангелѣ находятся два или болѣе изъ семи діаконовъ; тогда подписи ангела можетъ и не быть, кромѣ особенныхъ обстоятельствъ, при которыхъ она будетъ найдена нужною.

II. Предметы, на которые расходуются десятины.

7) Десятины, которыя не требуются на содержаніе ангела и духовныхъ лицъ, могутъ быть употребляемы на содержаніе діаконовъ и лицъ, предназначенныхъ на духовныя должности, какъ значится въ правилахъ, изданныхъ въ декабрѣ 1849 года.

8) По существующимъ правиламъ, десятины частной церкви не могутъ составлять постоянного фонда на содержаніе евангелистовъ вселенской церкви. Но когда количество десятинъ достаточно велико, то евангелисты, занимающіеся проповѣдью во вселенской церкви, будутъ ли они пасторами или діаконами, могутъ быть опредѣляемы въ качествѣ сверхштатныхъ пасторовъ при частной церкви и получать жалованье изъ десятинъ, помогая при богослуженіи или въ другихъ случаяхъ въ частной церкви, насколько это позволить имъ ихъ служеніе подъ начальствомъ ангеловъ — евангелистовъ.

9) Масло и свѣтильники, употребляемые для огня и лампадъ въ церкви при богослуженіи, должны приноситься добровольно, какъ и священные хлѣбъ и вино. Издержки на эти предметы должны покрываться повтому приношеніями, а не заимствоваться изъ десятинъ.

III. Раздѣленіе десятины на «дѣлимая» и «запасный фондъ».

10) Раздѣленіе десятины на двѣ части, „дѣлимая десятины“ и „запасный фондъ“ должно быть удержано, чтобы сообразно съ постановленіями апостоловъ, нѣкоторая часть или пропорція была выдаваема каждому постоянному и штатному духовному лицу, посвящающему все время отправленію своихъ обязанностей; и вмѣстѣ съ тѣмъ чтобы выдавать пособіе и тѣмъ лицамъ, которыя находятся безъ частныхъ средствъ къ содержанию. Чтобы дѣйствительнѣе обезпечить надлежащія пособія тѣмъ лицамъ, которыя въ нихъ нуждаются, удобно, при настоящихъ обстоятельствахъ, чтобы часть, составляющая дѣлимый фондъ, была уменьшаема и чтобы образованіе запаснаго фонда было усилено (см. ниже, прав. 15).

11) Часть десятины, которыя получаетъ духовное лицо изъ дѣлимыхъ десятины, должна быть предоставлена въ его полное распоряженіе, безъ всякаго учета и контроля. Если это лицо отдастъ свое жалованье, не имѣя нужды въ немъ для самого себя, цѣлкомъ или частію, то это должно дѣлаться исключительно вслѣдствіе его собственнаго на то желанія, а не по принужденію.

IV. Расходование десятины.

12) Настоящія правила о раздѣленіи десятины въ Англіи должны оставаться въ полной силѣ до тѣхъ поръ, пока апостолы, или апостоль, завѣдующій церковью, ихъ не измѣнятъ; исключенія указаны ниже.

13) Измѣненія, здѣсь сдѣланныя, не имѣютъ цѣлью уменьшеніе существующихъ бенефицій, если только онѣ въ теченіе трехъ лѣтъ (начиная съ конца текущаго или какого-нибудь будущаго года) будутъ или одинаковыми по своей величинѣ, или меньшими, чѣмъ тѣ, которыя получаютъ послѣ измѣненій, теперь сдѣланныхъ. Если дѣлимая десятина недостаточна для полученія требуемаго итога, то недочетъ заимствуется изъ запаснаго фонда.

14) По отчисленіи десятой части отъ десятины, одна десятая часть остатка поступаетъ на жалованье ангелу.

15) По отчисленіи одной десятой части отъ десятины и десятины ангела, третья часть остатка составитъ „дѣлимую десятину“, а остальные двѣ трети „запасный фондъ“.

15) Тринадцатое (?) правило положенія декабря 1849 г. отмѣняется. Постоянное жалованье, назначенное старостѣ—ассистенту, посвящающему все свое время (?), не должно быть увеличиваемо прибавкою половинной части изъ запаснаго фонда, но должно состоять изъ одной части только дѣлимой десятины.

5) Во всякой церкви, въ которой число семи діаконовъ не можетъ надлежащимъ образомъ, по причинѣ нецѣлостна коммуникантовъ, быть посполнено, ангелъ, съ разрѣшенія апостола, завѣдующаго церковью, можетъ, согласно опредѣленію совѣта своей церкви, избрать и назначить нѣсколько другихъ діаконовъ, не входящихъ въ число семи, но такъ, чтобы число тѣхъ, кои будутъ назначены, вмѣстѣ съ существующими діаконами, входящими въ число семи, не превышало этого числа. Діаконы, принадлежащіе къ числу семи, и эти добавочные діаконы должны составлять соборъ, чтобы помогать ангелу своими совѣтами въ мірскихъ дѣлахъ церкви. Но только тѣ діаконы, которые избраны законнымъ образомъ и допущены въ число семи діаконовъ, должны считаться въ числѣ семи діаконовъ церкви и должны одни завѣдывать и обладать собственностью церкви.

6) Всѣ наличныя деньги, принадлежащія частной церкви, должны быть хранимы въ какомъ-либо безопасномъ мѣстѣ. Они помѣщаются въ банки на имя ангела и по крайней мѣрѣ двухъ (или одного, если одинъ) изъ семи діаконовъ церкви. Банковые векселя и чеки должны имѣть ихъ общую подпись, исключая тѣхъ случаевъ, если при ангелѣ находятся два или болѣе изъ семи діаконовъ; тогда подписи ангела можетъ и не быть, кромѣ особенныхъ обстоятельствъ, при которыхъ она будетъ найдена нужною.

II. Предметы, на которые расходуются десятины.

7) Десятины, которыя не требуются на содержаніе ангела и духовныхъ лицъ, могутъ быть употребляемы на содержаніе діаконовъ и лицъ, предназначенныхъ на духовныя должности, какъ значится въ правилахъ, изданныхъ въ декабрѣ 1849 года.

8) По существующимъ правиламъ, десятины частной церкви не могутъ составлять постояннаго фонда на содержаніе евангелистовъ вселенской церкви. Но когда количество десятинъ достаточно велико, то евангелисты, занимающіеся проповѣдью во вселенской церкви, будутъ ли они пасторами или діаконами, могутъ быть опредѣляемы въ качествѣ сверхштатныхъ пасторовъ при частной церкви и получать жалованье изъ десятинъ, помогая при богослуженіи или въ другихъ случаяхъ въ частной церкви, насколько это позволить имъ ихъ служеніе подъ начальствомъ ангеловъ — евангелистовъ.

9) Масло и свѣтильники, употребляемые для огня и лампадъ въ церкви при богослуженіи, должны приноситься добровольно, какъ и священныя хлѣбъ и вино. Издержки на эти предметы должны покрываться поѣтому приношеніями, а не заимствоваться изъ десятинъ.

III. Раздѣленіе десятины на «дѣлимая» и «запасный фондъ».

10) Раздѣленіе десятины на двѣ части, „дѣлимая десятины“ и „запасный фондъ“ должно быть удержано, чтобы сообразно съ постановленіями апостоловъ, нѣкоторая часть или пропорція была выдаваема каждому постоянному и штатному духовному лицу, посвящающему все время отправленію своихъ обязанностей; и вмѣстѣ съ тѣмъ чтобы выдавать пособіе и тѣмъ лицамъ, которыя находятся безъ частныхъ средствъ къ содержанію. Чтобы дѣйствительнѣе обезпечить надлежащія пособія тѣмъ лицамъ, которыя въ нихъ нуждаются, удобно, при настоящихъ обстоятельствахъ, чтобы часть, составляющая дѣлимый фондъ, была уменьшаема и чтобы образованіе запаснаго фонда было усилено (см. ниже, прав. 15).

11) Часть десятины, которыя получаетъ духовное лицо изъ дѣлимыхъ десятины, должна быть предоставлена въ его полное распоряженіе, безъ всякаго учета и контроля. Если это лицо отдастъ свое жалованье, не имѣя нужды въ немъ для самого себя, цѣлкомъ или частію, то это должно дѣлаться исключительно вслѣдствіе его собственнаго на то желанія, а не по принужденію.

IV. Расходование десятины.

12) Настоящія правила о раздѣленіи десятины въ Англіи должны оставаться въ полной силѣ до тѣхъ поръ, пока апостолы, или апостоль, завѣдующій церковью, ихъ не измѣнятъ; исключенія указаны ниже.

13) Измѣненія, здѣсь сдѣланныя, не имѣютъ цѣлью уменьшеніе существующихъ бенефицій, если только онѣ въ теченіе трехъ лѣтъ (начиная съ конца текущаго или какого-нибудь будущаго года) будутъ или одинаковыми по своей величинѣ, или меньшими, чѣмъ тѣ, которыя получаютъ послѣ измѣненій, теперь сдѣланныхъ. Если дѣлимая десятина недостаточна для полученія требуемаго итога, то недочетъ заимствуется изъ запаснаго фонда.

14) По отчисленіи десятой части отъ десятины, одна десятая часть остатка поступаетъ на жалованье ангелу.

15) По отчисленіи одной десятой части отъ десятины и десятины ангела, третья часть остатка составитъ „дѣлимую десятину“, а остальные двѣ трети „запасный фондъ“.

15) Тринадцатое (?) правило положенія декабря 1849 г. отмѣняется. Постоянное жалованье, назначенное старостѣ—ассистенту, посвящающему все свое время (?), не должно быть увеличиваемо прибавкою половинной части изъ запаснаго фонда, но должно состоять изъ одной части только дѣлимой десятины.

17) Если въ какой-нибудь годъ десятая часть, назначенная ангелу, превыситъ 800 ф. стерлинговъ, или же части и часть, назначенныя изъ дѣлимой десятины на жалованье старостѣ или другому духовному лицу, превысятъ 150 ф. стерлинговъ, то избытокъ не долженъ быть получаемъ этими духовными лицами прежде, чѣмъ о немъ будетъ сообщено апостолу, завѣдующему церковью. Послѣдній во всѣхъ случаяхъ долженъ рѣшать, весь ли избытокъ, или же только часть его, должна быть выдана тому или другому духовному лицу, или же этотъ избытокъ долженъ быть отчисленъ въ запасный фондъ.

V. «Запасный фондъ».

Жалованье ангелу, если принадлежащая ему десятая часть недостаточна для покрытія всѣхъ его нуждъ, можетъ увеличиваться изъ „запаснаго фонда“, но такъ, чтобы прибавка не превышала 300 ф. стерлинговъ въ годъ; это дѣлается по распоряженію апостола, завѣдующаго церковью. Жалованье какому-нибудь другому духовному лицу, часть котораго, заимствованная изъ дѣлимой десятины, недостаточна для покрытія всѣхъ его нуждъ, увеличивается изъ запаснаго фонда, но не болѣе какъ на 200 ф. ст. въ годъ, по распоряженію ангела и совѣта діаконовъ; подобнымъ же образомъ и всякій сверхштатный пасторъ, частныя средства котораго недостаточны, можетъ получать изъ запаснаго фонда жалованье не свыше 200 ф. стерлинговъ въ годъ; и всякій діаконовъ или же лицо, предназначенное на духовную должность, можетъ получать не свыше 100 ф. стерлинговъ въ годъ; но при этомъ ни одинъ пасторъ, діаконовъ, или избранный на должность пастора, если они не посвящаютъ всего своего времени исполненію своихъ церковныхъ обязанностей (или, въ случаѣ назначенія на должность пастора, приготовленію къ исполненію своихъ обязанностей) не должны получать изъ запаснаго фонда болѣе 60 ф. ст. въ годъ.

19) Прошенія ангеловъ о большихъ прибавкахъ къ содержанію чѣмъ въ 800 ф. ст. должны быть подаваемы апостолу, завѣдующему церковью, который поручаетъ своему архиѳакоу или собору составить себѣ объ этомъ докладъ и затѣмъ налагаетъ на немъ свое рѣшеніе.

20) Прошенія пасторовъ и діаконовъ о большихъ прибавкахъ къ содержанію, чѣмъ въ 200 ф. или въ 100 ф. ст. (относительно) должны быть подаваемы ангелу, который съ согласія просителя предлагаетъ ихъ на разсмотрѣніе совѣта своихъ діаконовъ. Если они дадутъ благопріятное мнѣніе, то оно препровождается на утвержденіе апостола, который, если сочтетъ нужнымъ, предлагаетъ его на обсужденіе своему архиѳакоу и собору.

21) Запасный фондъ имѣеть цѣлью прежде всего уравнять или пополнить недостатки въ содержаніи ангеловъ и пасторовъ, опредѣленномъ въ положеніи 9 декабря 1849 и въ 18 параграфѣ настоящаго положенія. Изъ него не должно быть назначаемо жалованье лицамъ, избираемымъ на должности пасторовъ или діаконовъ, пока всѣ пасторы не будутъ надлежащимъ образомъ удовлетворены жалованьемъ; а также сверхштатнымъ пасторамъ, пока всѣ постоянные и штатные пасторы, посвящающіе все свое время отправленію спиритуальныхъ обязанностей, не будутъ удовлетворены жалованьемъ; и вообще кому бы то ни было пока всѣ платежи, которые постановлено выдать чрезъ ангела не будутъ исполнены.

VI. Остатокъ отъ десятины.

22) Остатокъ отъ десятины, если таковой получится послѣ удовлетворенія нуждъ частной церкви сообразно съ правилами, и послѣ исполненія всѣхъ платежей, которые постановлено или назначено произвести изъ десятины, а также по удержаніи достаточной суммы для непредвидѣнныхъ расходовъ или для пополненія предусматриваемаго недочета при собираніи десятины въ слѣдующемъ году, долженъ быть уплачиваемъ архиіакону и апостолу, завѣдывающему церковью, для расходовъ, съ утвержденія, согласія и подѣ наблюденіемъ апостола по слѣдующимъ статьямъ: на поддержаніе дѣятельности евангелистовъ въ мѣстахъ, находящихся близъ той церкви, въ которой образовался остатокъ отъ десятины; на пособіе бѣднымъ священникамъ другихъ церквей колѣна, нуждамъ которыхъ діаконы вселенской церкви не могутъ удовлетворить во время; на поддержаніе дѣятельности евангелистовъ въ колѣнѣ; наконецъ, на поддержаніе дѣятельности евангелистовъ или бѣдныхъ пасторовъ въ другихъ колѣнахъ. Относительно послѣдняго предмета суммы, которыя, по мнѣнію апостола, могутъ быть употреблены для другихъ колѣнъ, уплачиваются семи діаконамъ и передаются въ распоряженіе апостоловъ.

VII. Отчетность.

23) Перваго января каждаго года отчеты о приходѣ и расходѣ десятины и приношеній въ предшествовавшемъ году представляются архиіакону.

24) Въ концѣ каждаго отчетнаго года соборъ діаконовъ каждой церкви представляетъ ангелу смѣту расходовъ десятины въ наступающемъ году. Будучи одобрена ангеломъ, она препровождается къ архиіакону для представленія на утвержденіе апостола и, утвержденная имъ, должна служить общимъ планомъ для распредѣленія запаснаго фонда, насколько позволяютъ обстоятельства.

VIII. Никто из священно-служителей не долженъ себя требовать законнымъ или другимъ образомъ десятиныхъ.

По закону церкви обязанности священства должны быть отправляемы безъ мзды или награды. Ни одинъ священно-служитель не имѣетъ никакого права и не уполномоченъ требовать себя въ вознагражденіе десятиныхъ или какого-либо вспоможенія изъ десятиныхъ, исключая только тѣ случаи, когда апостолы въ какое-либо время распорядятся чрезъ довѣренныхъ лицъ раздавать оныя. Всякое жалованье священно-служителямъ, когда не будетъ дано какихъ-либо особыхъ распоряженій, платится за каждые три мѣсяца впередъ, безъ всякой гарантіи или обязательства насчетъ дальнѣйшихъ платежей. Настоящія и всѣ прежнія правила относительно распредѣленія десятиныхъ, и всѣ выраженія въ нихъ, относящіяся къ священнослужителямъ, получающимъ или уполномоченнымъ получать десятины, должны быть разсматриваемы просто какъ наставленіе для завѣдующихъ распредѣленіемъ десятиныхъ. Всѣ существующія правила подлежатъ время отъ времени дополненію и сокращенію, въ цѣломъ своемъ видѣ или по частямъ, или относительно какого-нибудь отдѣльнаго случая, со стороны апостоловъ или апостола, завѣдующаго церковью; а самыя десятины, и всѣ сбереженія отъ нихъ могутъ быть во всякое время употребляемы, по распоряженію апостоловъ, и на другіе предметы, которые апостолы въ своихъ заботахъ объ интересахъ церкви сочтутъ болѣе необходимыми.

О ЦѢЛЯХЪ ИЗУЧЕНІЯ ИСТОРІИ ФИЛОСОФІИ *

М. Гр.! Вамъ извѣстно, что успѣхъ изученія всякой науки существенно зависитъ отъ самодѣтельности. Если до научныхъ истинъ не доходятъ собственными усиліями; если ограничиваются лишь тѣмъ, что страдательно воспринимаютъ ихъ; то наука не можетъ имѣть глубокаго вліянія на строй нашей духовной жизни. Ея положенія будутъ такъ-сказать скользять по поверхности совнанія и не привьются къ нему. Эта обуславливающая успѣхъ изученія науки самодѣтельность должна проявиться прежде всего въ постановкѣ конечной цѣли изученія науки, цѣли не произвольной, но указанной самыми насущными потребностями маличной мысли и жизни. Кто не предъявляетъ къ наукѣ запросовъ, для того она или совсѣмъ безмолвна, или говоритъ невнятно, какъ чловѣкъ, живущій совершенно своеобразнымъ міромъ, міромъ непохожимъ на міръ людей, его слушающихъ. Кто не предъосмысляетъ изученію науки опредѣленной руководящей цѣли, для того въ занятіи ею нѣтъ живаго интереса, оуплевленія, а вслѣдствіе этого и успѣха. Вотъ почему и я отзрываю свои чтенія по исторіи философіи вопросомъ *о цѣли изученія этой науки.*

Итакъ, чего искать, чего хотѣть отъ исторіи философіи? Еслибы мы жили гдѣ 30—40 тому назадъ—во времена всеоб-

* Вступительная лекція, сказанная студентамъ Московской духовной академіи, при началѣ чтеній по исторіи философіи (27 окт.).

щаго увлеченія Гегелемъ, то быть-можетъ и мы, какъ нѣкоторые изъ послѣдователей Гегеля (напр. Куно-Фишеръ), взглянули бы на исторію философіи, какъ на *введеніе въ философію, существующую въ определенной, законченной системѣ Гегеля*. Тогда цѣлю изученія исторіи философіи было бы подготовленіе къ пониманію той оригинальной системы, которая разрѣшила все бытіе въ систему чистыхъ мыслей, поняла міровой процессъ, какъ діалектику логическаго разума, и высказала великій парадоксъ: „все реальное разумно и все разумное реально“. Но исторія не терпитъ застоя. Она обнаружилъ несостоятельность мнѣнія, будто система Гегеля есть вполнѣ законченное дѣло философскаго духа, мнѣнія, казавшагося Куно-Фишеру только преждевременнымъ. Живительный философскій духъ проявился въ новыхъ системахъ, смѣнившихъ систему Гегеля, точно такъ же, какъ эта послѣдняя смѣнила системы ей предшествовавшія. И такъ какъ ни одна изъ послѣдующихъ системъ философіи не можетъ равняться съ системою Гегеля въ оригинальности, строгости и силѣ метода, объемистости и связности, то мы и не можемъ взглянуть на исторію философіи, какъ на введеніе въ философію, существующую въ какой-нибудь определенной формѣ: для насъ такой всеобъемлющей, сводящей всѣ мыслящія умы въ единую мысленную общину системы нѣтъ. Въ самомъ дѣлѣ, всмотритесь въ теченія современной философской мысли, и вы легко замѣтите, что мы переживаемъ одну изъ тѣхъ эпохъ, когда общее мнѣніе попадаетъ какъ бы въ водоворотъ, влещущій его по направленію, прямо противоположному тому, въ которомъ совершается историческое теченіе потока научно-философскаго знанія. Въ наше время, предъ нашими взорами такъ-сказать столкнулись лицомъ къ лицу крайности двухъ одностороннихъ направленій философіи предыдущаго времени — германскаго отвлеченнаго идеализма и англо-французскаго позитивизма. Съ одной стороны, великіе германскіе рационалисты, эти вѣрные выразители нѣмецкаго духа, ревностные хранители старыхъ философскихъ традицій, съ удивительною послѣдовательностію и съ неутомимою энергіею въ продолженіе всего текущаго столѣтія по выраженію одного историка (Ланге) громоздятъ въ небо одну пирамиду за другою подобно древнимъ египтянамъ, забывая лишь объ одномъ: основать эти пирамиды на фундаментѣ

дѣйствительнаго знанія. Само собою понятно, что въ результатѣ этихъ работъ могъ оказаться и дѣйствительно оказался лишь рядъ „мерцающихъ системъ мнимаго познанія“, рядъ отвлеченностей, возведенныхъ въ абсолютное начало бытія и жизни. Конечно изученіе этихъ системъ открываетъ ихъ относительную правду и глубокой исторической смыслъ; но все же преобладаніе въ этихъ системахъ отвлеченій и ихъ формалистическій характеръ—эти свойства системъ были причиною того, что въ концѣ концовъ идеализмъ не удовлетворялъ не только враговъ философіи, но даже иногда и ея друзей... Съ другой стороны, рядомъ съ этимъ направленіемъ во Франціи и Англій совершился рядъ коварныхъ, какъ выразился еще Шеллингъ, попытокъ заманить философію въ мрачныя стойла и погребя—въ системахъ позитивизма. Въ ряду этихъ системъ позитивизмъ послѣдовательно перешелъ отъ гносеологическаго положенія: „*познаваемо* лишь чувственное—предметы опыта“ къ положенію метафизическому: „существуетъ лишь чувственное—матерія“ И такъ какъ съ метафизикой матеріализма, а еще болѣе съ его догматикой нравственности не можетъ примириться неповрежденный и неразвоенный человѣческій духъ; то естественно, что и въ отношеніи къ только-что указанному направленію философской мысли послѣдовало разочарованіе и разочарованіе тѣмъ болѣе сильное, чѣмъ настойчивѣе въ виду исключительныхъ условій религіозной, политической и экономической жизни современнаго западнаго міра практическіе вопросы требуютъ своего твердаго и яснаго разрѣшенія. Вотъ почему безъ-сомнѣнія кромѣ двухъ указанныхъ направленій къ нашему времени довольно ясно обозначилось третье—совершенно своеобразное—пытающееся повсюду внести духъ примиренія, но къ сожалѣнію покупающее это примиреніе дорогою цѣною прикрытаго отрицанія. Я разумѣю новоянтіанство. Оно, это третье направленіе, становится какъ примиритель между враждующими сторонами и говорить, обращаясь къ каждой порознь: и вы правы и вы правы, а затѣмъ обѣ стороны вмѣстѣ объявляетъ одинаково виноватыми. Вы—позитивисты—правы въ томъ, что считаете доступнымъ знанію лишь вещество—міръ опыта; вы—метафизики идеалисты—правы въ томъ, что выступаете въ защиту высшихъ стремленій духа, истины, красоты, добра, свободы, и т. д. Но

вы—позитивисты — неправы въ томъ, что, отрицая *познаваемость* сверхчувственного, не удерживаетесь въ должныхъ границахъ и иногда—не имѣя на то ни малѣйшаго права — отрицаете самое *существованіе* сверхчувственного. Вы—метафизики идеалисты — напротивъ неправы въ томъ, что своимъ поэтическимъ мечтамъ о сверхъ-опытной дѣйствительности придаете цѣну знанія и утверждаете, не имѣя также на то права, что существуетъ дѣйствительность, соответствующая вашей мечтѣ. Примиритесь. Сознайтесь, что вы ничего не знаете о высшей сверхъ-опытной дѣйствительности. Мечтать объ ней воленъ всякій по своему. Эта мечта можетъ быть возвышенна, благородна и благотворна. Но все же это мечта, а не знаніе.—Очевидно, это третье направленіе, порожденное борьбою между первыми двумя, есть въ сущности ничто иное, какъ плащъ, которымъ прикрываетъ свою наготу полусознательный скептицизмъ. Новая неудовлетворенность, новое разочарованіе въ философіи. Это разочарованіе овладѣваетъ даже самими представителями философской мысли. Потерявши надежду на разрѣшеніе собственно философскихъ вопросовъ (о сущности, цѣли, первой причинѣ бытія и т. д.), они какъ бы забываютъ о своихъ прямыхъ задачахъ и, примыкая къ той или другой чуждой имъ специальной области знанія, принимаютъ иногда за разработку явленій, оставшихся доселѣ въ пренебреженіи (даже у насъ старались въ послѣднее время найти такой „забытый“ предметъ для философіи: указывали, какъ на такой предметъ, на „явленія знанія“, на разработку теорій познанія). Увлекаясь этимъ примѣромъ философовъ, и представители другихъ областей знанія (особенно естествовѣды) стали смѣло выдавать свои имѣющія очень мало собственно философскаго значенія обобщенія за подлинную философію (напр. Фехнеръ и другіе „психофизики“): тоимые „метафизическимъ влеченіемъ“, они бросаютъ по временамъ то-скливые взгляды въ запретную область метафизики и, вступая сюда безъ надлежащаго приготовленія, естественно не разрѣшаютъ философскіе вопросы, а разсвѣчаютъ. И если толпа все же рукоплещетъ этимъ мыслителямъ, какъ великимъ философамъ, то она доказываетъ этимъ только то, что въ современной „умственной анархіи“ она такъ-сказать утратила смыслъ текущаго и способность опредѣлять, то ли ей даютъ философы, чего она ищетъ отъ философіи.

Такимъ образомъ, въ сравнительно очень короткое время совершилась удивительная перемѣна въ судьбахъ философіи. Гегелю почти удалось возвести философію на тотъ царскій престолъ, котораго желалъ для нея и считалъ ей единственно приличнымъ Платонъ. Но въ послѣдующія времена царица постепенно терять свое величіе и является уже не въ образѣ властительной владычцы, а скорѣе въ скромномъ образѣ случайной гостью, которой оказываютъ иногда уваженіе и вниманіе, но отъ которой существенной помощи не ждутъ: она является по *jam dominae, sed hospitis instar*. Можно даже сказать больше; и если опять-таки воспользоваться для мысли образомъ, взятымъ изъ классической древности, то можно сказать, что царица Гегелева времени во времена позднѣйшія явилась, какъ король у Еврипида, въ жалкомъ, нищенскомъ рубищѣ бѣдности и горя. Естественно, что при такомъ униженіи философіи и въ массѣ ослабѣло довѣріе къ ея способности разрѣшить взятые на себя задачи. Это недовѣріе стало носиться такъ-сказать въ воздухѣ и произвело равнодушіе къ занятію „высшими“, но вмѣстѣ и „отвлеченными“ вопросами. Современные намъ моралисты указываютъ на то несомнѣнное явленіе, что при значительныхъ и постоянно увеличивающихся техническихъ богатствахъ наше время поразительно бѣдно чистою мыслию, мыслию, не преслѣдующею узкой пользы. Вотъ почему нельзя не признать глубокой правды въ слѣдующихъ словахъ поэта, влагающихъ въ уста олицетворенной мысли жалобу на тяжелыя условія своего современнаго существованія:

Среди бездушья и страстей,
 Неправдъ и преступленій
 Померкъ мой свѣточъ межъ людей
 И отлетѣлъ мой геній.
 Я чувствъ высокихъ не бужу
 Къ прекрасному, святому...
 Миръ обуялъ меня: служу,
 Какъ онъ, телцу золотому.
 Лучъ вдохновенья на челѣ
 Угасъ; я измельчала,
 Утративъ въ безразсвѣтной мглѣ
 Сознанье идеала.

Но я опасуюсь, не сдѣлалъ ли я гораздо больше того, чѣмъ сколько нужно было для моей ближайшей цѣли? Отказываясь отъ слишкомъ многого, не оставилъ ли я для себя слишкомъ мало? Доказывая, что въ наше время нѣтъ всеобъемлющей, общепризнанной системы, не доказалъ ли я вѣсть съ тѣмъ, что въ наше время нѣтъ не только завершенной философской системы, но и самой философіи? Въ самомъ дѣлѣ, если, какъ видно изъ вышесказаннаго, философія существуетъ предъ нами въ явленіяхъ мелкихъ, неоригинальных и одностороннихъ; если, следовательно, производительность философскаго духа какъ-бы истощилась: то не правы ли тѣ изъ не малочисленныхъ современныхъ мыслителей, которые съ болѣею рѣшительностію, чѣмъ прежде, подвергаютъ сомнѣнію самое право философіи на дальнѣйшее существованіе, которые признаютъ ея современное состояніе безвыходнымъ и полагаютъ, что она доживаетъ свои послѣдніе дни? Этотъ вопросъ приводитъ насъ къ мысли воспользоваться исторіею философіи, какъ апологіею философіи, и поставить цѣлью изученія нашей науки доказательство того, что, несмотря на современный упадокъ, философская мысль не погибнетъ. Еслибы мы взглянули на исторію философіи съ этой точки зрѣнія, то намъ не пришлось бы раскаиваться. Дѣйствительно исторія философіи есть ея лучшая апологія. Она доказываетъ, что въ современномъ застоѣ философской мысли нѣтъ ничего зловѣщаго. Въ самомъ дѣлѣ, изъ исторіи философіи извѣстно, что разложеніе крупныхъ и оригинальныхъ философскихъ системъ на мелкія и неоригинальныя явленія и потруженіе мыслящихъ умовъ въ скептицизмъ обыкновенно служитъ не только могилою прошлаго, но и колыбелью лучшаго будущаго, зарею, предвѣщающею свѣтлое утро философіи—ея вступленіе въ новыя фазы, обновленіе новыми началами. И если, опираясь на эти аналогіи, мы снова взглянемъ на тотъ упадокъ современной философской мысли, о которомъ я говорилъ выше, то придемъ къ убѣжденію, что причина его лежитъ не въ однихъ только неудачахъ философской мысли и не въ одномъ только легкомысліи массы, заглушившей высшіе интересы узкимъ расчетомъ, и не въ этомъ главнымъ образомъ, а и въ той зрѣлой, не оставивающей болѣе на кажущемся знаніи способности сужденія немногихъ представителей эпохи, которую объясняютъ и Кантъ

въ свое время равнодушіе къ философіи. Такимъ образомъ, благодаря исторіи философіи упадокъ современной философской мысли является предъ нами совсѣмъ въ новомъ свѣтѣ: онъ является отрицательнымъ выраженіемъ положительнаго требованія, чтобы разумъ снова и съ бѣльшею серьезностью взялся за разрѣшеніе философскихъ вопросовъ. Исторія философіи даетъ надежду, что усиліе философской мысли, какъ бы продолжительно оно ни было, пройдетъ, какъ проходило всякій разъ и прежде, и не отступавшая ни предъ какими неудачами, непокоренная мощь философскаго духа пробудится снова и проявится въ твореніяхъ, которыя своимъ величіемъ быть-можетъ затмятъ все доселѣ бывшее въ этой области. Вотъ почему и въ наши дни, какъ это обыкновенно бываетъ въ эпохи кризиса и скептицизма, при внѣшнемъ, кажущемся равнодушіи къ высшимъ вопросамъ бытія и знанія повсюду носится ожиданіе въ области мысли чего-то новаго, страстное стремленіе къ такому ученію, которое могло бы объединить замѣчаемое повсюду разномысліе, ту умственную анархію, на которую жаловался еще Бюнгъ. И если внимательно присмотрѣться, то можно замѣтить, что это всеобщее ожиданіе въ области мысли новаго, началъ болѣе способныхъ исчерпать многосодержательную истину, выводить на борьбу за мысль—на поле брани—новыхъ ратниковъ и, что особенно знаменательно, иногда даже изъ числа прежнихъ недруговъ философіи (разумію напр. Льюиса).

Но подмѣтить эту непримѣтную съ перваго взгляда внутреннюю жизнь философіи въ ея повидимому омертвѣвшихъ, окаменѣвшихъ внѣшнихъ формахъ можетъ лишь тотъ, кто купилъ тайну разумннн современныхъ явленій философіи цѣною серьезнаго изученія ея минувшей судьбы. Только исторія философіи и только она одна можетъ осмыслить и свести къ единству пестрое разнообразіе отдѣльныхъ проявленій современнаго философскаго духа. Лишь она научаетъ насъ отдѣлять въ нихъ проходящіе и случайные элементы отъ элементовъ постоянныхъ, которые, составляя вѣчное достояніе духа, передаются отъ поколѣнія къ поколѣнію, имѣняя лишь свою форму при неприкосновенности существа, подобно тому какъ напр., драгоценные металлы передаются отъ поколѣнія поколѣнію, не утрачивая своей цѣнности, хотя и отливаются постоянно въ новыя формы.

Только исторія философіи можетъ указать, какія изъ современныхъ системъ имѣютъ органическую связь съ предшествующимъ ростомъ философіи и слѣдовательно существуютъ такъ-сказать на законномъ основаніи, и какія составлены произвольно, въ зависимости отъ субъективныхъ особенностей и случайнаго положенія ихъ авторовъ. Этого мало. Исторія философіи не только даетъ возможность привести къ единству и осмыслить нестройную массу отдѣльныхъ современныхъ философіи; она можетъ предугадать и выходъ изъ того печальнаго положенія современной философской мысли, которое взору, непросвѣщенному изученіемъ историческихъ судебъ философіи, представляется совершенно безвыходнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, между тѣмъ какъ масса, смущенная внѣшнимъ положеніемъ современной философской мысли, забыла о „высшихъ“ вопросахъ, какъ бы отшатнулась отъ философіи; между тѣмъ какъ далѣе и изъ мыслителей, рассматривающихъ состояніе современной философской мысли внѣ исторической связи, многимъ кажется, будто философія доживаетъ свои послѣдніе дни: историки философіи различаютъ привычнымъ глазомъ среди омертвѣвшихъ и засохшихъ вѣтвей историческаго древа философской мысли ростки свѣжіе и заключаютъ отсюда, что стволъ и корни здоровы. И эти завѣренія можно слышать не только отъ историковъ-гегельянцевъ, которые, опираясь на идею развитія, сливаютъ въ живой расчлененный организмъ философской истины всѣ исторически извѣстныя системы и направленія философіи (по крайней мѣрѣ въ ихъ основныхъ принципахъ); но и—отъ такихъ трезвыхъ историковъ—прагматистовъ, каковъ, напр., между новѣйшими Фулье (Fouillée). Такъ напр., въ историческомъ развитіи материалистическаго позитивизма, при всей односторонности и крайности этого направленія, историки-прагматисты усматриваютъ жизненное стремленіе къ высшей, болѣе совершенной формѣ философіи: позитивизмъ сводитъ постепенно физику къ механикѣ, механику—къ математикѣ, математику—къ логикѣ и, такимъ образомъ, совершенно послѣдовательно и законно вступаетъ въ область идеализма. Въ свою очередь идеализмъ проявляетъ въ исторіи столь же жизненное стремленіе перейти отъ формализма, отъ идей абстрактныхъ къ идеямъ активнымъ, къ воли, руководимой идеями. Такимъ образомъ, философія воли, которая

справедливо можетъ быть названа философіею будущаго, истолковывается, какъ органическій плодъ предшествовавшаго развитія философіи, какъ примиреніе противоположностей предшествовавшихъ философскихъ стремленій и какъ ручательство за дальнѣйшее существованіе философіи. Далѣе, опираясь на историческія аналоги, многіе какъ изъ русскихъ, такъ и изъ западныхъ мыслителей ожидаютъ въ ближайшемъ будущемъ вступленія философіи въ свободный и сознательный союзъ съ откровенною христіанскою истиною и обновленія ея этимъ животворнымъ началомъ ¹⁾).

Итакъ, повторяю, еслибы мы взглянули на исторію философіи, какъ на ея апологію, то намъ не пришлось бы раскаяваться: исторія философіи помогла бы намъ съ успѣхомъ отстоять права этой науки на дальнѣйшее существованіе. Но очевидно защита науки не можетъ быть *конечною* цѣлью ея изученія: наука отстаетъ не ради ея самой, а ради той истины, которую она должна намъ дать. Итакъ какъ изъ предыдущаго видно, что этой истины современная философія не содержитъ въ готовой формѣ, то ясно, что мы въ концѣ концовъ все же должны снискать для себя *своими* усиліями *свою* философскую истину. Если же истина не существуетъ въ готовой формѣ и если, слѣдовательно, мы не можемъ вступить во владѣніе ею, какъ во владѣніе готовымъ наслѣдствомъ, завѣщаннымъ намъ предками: то очевидно исторія философіи, какъ наука, не есть такъ-сказать формально-юридическій вводъ во владѣніе, а скорѣе воспитаніе, приготовленіе къ самостоятельному приобрѣтенію умственаго богатства, къ самостоятельному *философствованію*. Говоря иначе, изученіе исторіи философіи имѣетъ своею конечною цѣлью *опредѣленіе истинныхъ условій нормальнаго философствованія*.

Я намѣренно употребляю это неопредѣленное слово „*философствованіе*“. Разрабатывать рудники философіи для другихъ, выносить богатство философской мысли въ свѣтъ—это завидное дѣло немногихъ избранныхъ, которые въ своихъ совокупныхъ

¹⁾ Новицкій, Хомяковъ, Кирѣевскіе, В. Д. Кудрявцевъ, М. А. Остроумовъ. Изъ западныхъ особенно слѣдуетъ упомянуть о Тейхмюллерѣ (Teichmüller), который высказываетъ тѣ же ожиданія въ своихъ какъ обще-философскихъ, такъ и религіозно-философскихъ сочиненіяхъ.

усиліяхъ образуютъ такъ-сказать философскій умъ эпохи, несутъ предъ вѣкомъ знамя философіи и радуютъ душу открытіемъ новыхъ философскихъ тайнъ. Но философствовать для себя можетъ и долженъ всякій, кто ощутилъ въ себѣ потребность сосредоточить всѣ свои знанія и придать своей жизни такую форму, чтобы всѣ его поступки были результатомъ его убѣжденій. Собственное философствованіе должно дать въ области теоретической единое мысленное начало, которое могло бы пересилить дробность отдѣльныхъ явленій знанія и свести ихъ къ единству; дагѣ, оно должно произвести въ насъ то своеобразное практическое настроеніе, которое извѣстно подъ именемъ философскаго и наконецъ оно должно уладить всѣ несогласія между нашими традиционными религіозными вѣрованіями и нашею самостоятельною мыслью—должно между вѣми вѣрами указать единую разумную вѣру. Каждый исторически извѣстный философъ болѣе или менѣе отчетливо ставилъ себѣ эти три главныхъ цѣли философствованія. И если изучать образъ мыслей другаго въ собственномъ смыслѣ этихъ словъ значить становиться на точку зрѣнія изучаемаго философа и, забывая о себѣ, отрѣшаясь отъ самого себя, такъ-сказать сливаться душою и мыслию съ нимъ; то ясно, что изученіе исторіи философіи, которое есть ничто иное, какъ рядъ подобныхъ становленій на точку зрѣнія другаго, должно быть самою лучшею школою для приготовленія къ самостоятельному философствованію: эта школа въ состояніи предохранить насъ отъ тысячи заблужденій и тѣмъ самымъ поставить на правый путь.

Прежде всего въ исторіи философіи есть дисциплинарная школа для ума. Человѣкъ съ самыхъ первыхъ моментовъ своей жизни постоянно выдерживаетъ какъ бы натискъ со стороны внѣшнихъ предметовъ. Отдѣльныя впечатлѣнія и отрывочныя знанія тѣснятся въ душу нестройною толпою и вторгаясь въ сознаніе грозятъ уничтожить свойственную ему ясность и чистоту,—какъ бы разрываютъ его на части. Когда же являются отдѣльныя науки, неволя ума увеличивается—онъ окончателно поработается. Каждая наука стремится завладѣть умомъ человѣка исключительно для своихъ собственныхъ цѣлей. Человѣкъ думаетъ не о томъ, о чемъ хочетъ и чего желаетъ, къ чему стремится и въ чемъ имѣетъ потребность по внутреннѣйшему своему существу,

а о томъ, что часто противъ его воли отвѣтъ напрашивается на его вниманіе. Тогда въ лицѣ философіи является освободительница ума отъ чуждой ему неволи. Опираясь на присущее разуму требованіе верховнаго единства, она вступаетъ въ борьбу съ видимостію и дробности опытнаго знанія противопоставляетъ единство мыслимаго, какъ надежную точку опоры для всей теоретической жизни духа. Инстинктивный сначала, этотъ принципъ раскрывается затѣмъ по всѣмъ началамъ разума, понимается какъ единое цѣлое въ противоположность частямъ, какъ единое общее въ противоположность индивидуальному и какъ единое безусловное въ противоположность условному. „Вселенная есть единство и гармонія“—вотъ та форма, въ которой еще очень рано (въ философіи Пифагора) нашелъ свое художественное выраженіе великій принципъ единства. Съ тѣхъ поръ и до настоящаго времени этотъ принципъ абсолютнаго верховнаго единства мощно противодѣйствуетъ одностороннимъ стремленіямъ отдѣльныхъ наукъ признать въ качествѣ объединяющихъ началъ бытія и знанія какіе нибудь отдѣльные и условные принципы. Пока частныя науки еще не могутъ свести своихъ отдѣльныхъ теорій къ единству теорій всеобъемлющей, философія удовлетворяетъ разумъ въ его законныхъ стремленіяхъ къ единству, обращая его взоръ къ началу абсолютному, и тѣмъ самымъ предохраняетъ его отъ увлеченій и крайностей. Такъ осторожные и заботливые воспитатели предупреждаютъ вредъ, который можетъ произтечь изъ беспорядочной, шумной активности и докучливой любознательности дѣтей, своевременно доставляя имъ правильное занятіе. Становясь при изученіи исторіи философіи послѣдовательно въ тѣ разнообразныя положенія, въ которыя поставлялись исторіею представители философствовавшаго человѣчества, умъ привыкаетъ относиться съ разборомъ и осторожностію даже къ тѣмъ явленіямъ, которыя повидимому не представляютъ ничего особеннаго, не говоря уже о положеніяхъ дѣйствительно затруднительныхъ. Чтобы не ходить далеко за примѣрами, укажу на очень распространенное въ настоящее время увлеченіе, эволюціонизмъ. Многимъ жалеется, что вопросъ о происхожденіи міра удовлетворительно разрѣшается, коль скоро признаютъ теорію самообразования вселенной въ *безконечное* время. Между тѣмъ человѣку, изучавшему

исторію философіи, хорошо извѣстно, что это объясненіе есть не что иное, какъ возвращеніе къ давно уже пережитому философствующимъ духомъ объясненію. Въ самомъ дѣлѣ, эволюціонизмъ не изгоняетъ изъ своего объясненія міра начала безусловнаго, *безконечнаго*; но онъ довольствуется признаніемъ самыхъ низшихъ его опредѣленій (съ точки зрѣнія представленія). Для него абсолютное есть лишь безконечное время (вѣчность), безконечное пространство. Между тѣмъ какъ религіозное и философствующее человѣчество уже давно владѣетъ болѣе совершенною формою пониманія абсолютнаго начала—понимаетъ его не какъ временную или пространственную безконечность, но какъ безконечную полноту духовно-личныхъ свойствъ.

Но теоретически-созерцательною дѣятельностію никогда не исчерпывается жизнь философа. Онъ не есть только созерцатель-теоретикъ. Хотя часто философамъ бросаютъ въ лицо этотъ укоръ въ односторонности. Кто дѣлаетъ своею жизненною цѣлью истину, тотъ не можетъ быть только мечтателемъ: тотъ будетъ стремиться къ проведенію истины въ жизнь собственную и въ жизнь другихъ. Разногласіе слова съ дѣломъ и лукавство въ отношеніяхъ къ другимъ чужды философу. Вотъ почему истинный философъ есть не только отвлеченный мыслитель, но и цѣльный, законченный, выдержанный, практическій характеръ. Чтобы поставить это утвержденіе внѣ всякихъ споровъ, достаточно напомнить имена Сократа, Джордано Бруно и благороднаго Спинозы. Вообще величіе, возвышенность настроенія и серьезная послѣдовательность суть постоянныя свойства философовъ. Много разнообразныхъ практическихъ вопросовъ предлагали философіи въ теченіе ея двухтысячелѣтняго существованія. У ней просили иногда и политической мудрости, и философскаго камня, который бы превращалъ все въ золото, и хлѣба, и даже иногда просто утѣхи. Но всѣ эти вопросы философія всегда болѣе или менѣе рѣшительно отклоняла, какъ недостойныя ея вниманія. И когда она покидала свое уединеніе и тихое созерцательное занятіе „отвлеченными“ вопросами ради вопросовъ практическихъ, выводившихъ ее въ толпу, на шумныя городскія площади, то она всегда являлась въ величавомъ образѣ погруженнаго въ себя мудреца, который, какъ Діогенъ, днемъ и съ фонаремъ искалъ въ толпѣ *человѣка*, въ найденномъ внѣш-

немъ человѣкъ—его человѣка *внутренняго*—человѣчность. При изученіи исторіи философіи предъ нами пройдетъ рядъ такихъ оригинальныхъ и въ своей оригинальности величавыхъ образовъ,—рядъ „героевъ истины“, какъ называется философъ Гегель. Знакомство съ этими „героями истины“ должно имѣть благотворное вліяніе на весь строй нашей практической жизни. И это достигается тѣмъ легче, что существуетъ не только историческая передача знанія, но и „передача воли,—какъ выражается одинъ изъ новѣйшихъ историковъ,—или иными словами, историческое сообщеніе настроеній“,—философская традиція, играющая въ историческихъ судьбахъ человѣчества громадную роль²⁾. Вліяніе этой традиціи настолько могущественно, что не испытать его при изученіи исторіи философіи почти невозможно.

Есть и еще одно великое благо, которое можетъ дать самостоятельное философствованіе, поставленное изученіемъ исторіи философіи въ нормальныя условія. Это—устройство нашей религиозной жизни. Философія сдѣлала въ этомъ отношеніи многое. Она вывободила сознаніе древняго востока изъ-подъ страшной власти грубыхъ натуралистическихъ вѣрованій, убивавшихъ всякую личную и сознательную жизнь; даже, она же и въ позднѣйшія времена коснулась своею дерзновенною рукою, поколебала и доселѣ колеблеть папскую тиару и папскій тронъ, съ котораго въ слухъ всего западнаго міра раздается вмѣсто истины Божественной мѣвнѣе человеческое (не даромъ, по замѣчанію Гартмана, Ватиканъ ничего такъ не боится какъ философіи!). Но для насъ, поставленныхъ въ иныя условія религиозной жизни сравнительно съ древнимъ востокомъ и современнымъ западомъ, это отрицательно-критическое отношеніе философіи къ наличнымъ формамъ религиозной жизни имѣетъ лишь косвенное значеніе, и не его имѣю я въ виду. Для насъ гораздо важнѣе ея положительное значеніе въ религиозной жизни, состоящее въ томъ, что она даетъ возможность перевести безотчетныя вѣрованія въ форму сознательно разумныхъ убѣжденій. Одною изъ общихъ причинъ различныхъ настроеній въ религиозной жизни служило и доселѣ служитъ то обстоятельство, что сознаніе *мыслившее* не можетъ выразумѣть, найти формы для вмѣщенія всей полноты

²⁾ Dühring. Kritische Geschichte d. Philosophie. Leipzig. 1878. 8. 3—4.

того многосодержательнаго христіанскаго принципа, который въ силу традиціи живетъ въ сознаниі *практически-религіозно*. Вотъ почему одною изъ важнѣйшихъ задачъ самостоятельнаго философствованія должно быть устраненіе этого разлада въ сознаниі: исходя изъ высшихъ христіанскихъ началъ, мыслитель долженъ водворить порядокъ и единство въ мысляхъ, освѣтить ихъ, расширить и образовать изъ нихъ истинное и цѣльное міросозерцаніе, которое у людей образованныхъ конечно должно быть настолько же шире, глубже и богаче содержаніемъ сравнительно съ міросозерцаніемъ простыхъ людей, насколько они превосходятъ этихъ послѣднихъ по своимъ научнымъ познаніямъ. Тогда прояснится хаосъ неясныхъ думъ и колебаній, живое религіозное чувство освободится отъ мещей софистической диалектики, и будетъ найденъ возвратъ къ религіозной истинѣ.

Но чѣмъ важнѣе это послѣднее значеніе въ нашей жизни самостоятельнаго философствованія, тѣмъ ближе къ нему опасность переступить законныя границы. И онѣ дѣйствительно не разъ были переходимы. Вотъ почему прежде, чѣмъ приступить къ самостоятельному философствованію о предметахъ религіозныхъ, весьма полезно историческимъ путемъ тщательно опредѣлять степень компетентности разума въ этой области. И мы увидимъ при изученіи исторіи философіи, что разумъ лишь колеблеть завѣсу, скрывающую отъ нашихъ взоровъ верховную истину, но не можетъ приподнять ее совершенно: онъ лишь приводитъ къ истинѣ, но дать ее человѣку не въ силахъ. И когда философъ хочетъ рѣшить высшіе вопросы, опираясь исключительно на свои собственные силы, онъ создаетъ нѣчто такое, что хотя и удовлетворяетъ иногда его самого, однако скоро становится предметомъ разрушительной критики, обыкновенно въ такихъ случаяхъ преступающей должныя границы и отрицающей не только то или другое частное рѣшеніе этихъ вопросовъ, но и самую общую возможность рѣшенія. Вотъ почему въ религіозной философіи человѣчества замѣтнѣе, чѣмъ въ философіи общей, борьба духа философскаго творчества и духа критики, отрицанія. Вопросы, которыми занимается религіозная философія, слишкомъ важны, слишкомъ дороги для человѣка, слишкомъ близки его сердцу, чтобы отнестись къ нимъ безучастливо. Отнестись къ нимъ только „тепло“ нельзя: къ нимъ всегда относятся или

„холодно“ или „горячо“. А это неизбежно ведетъ къ борьбѣ. И когда философія, какъ бы истощившись въ борьбѣ за верховную истину, воспоминаетъ (о чемъ она часто забываетъ), что ея существо состоитъ лишь въ стремленіи къ истинѣ („любомудріи“), а не въ обладаніи ею, тогда вражда духа творчества и духа отрицанія смолкаетъ, и искушенный борьбою духовный слухъ становится воспримчивѣе къ глаголамъ вѣчной Истины: разумъ отдается въ свободный плывъ вѣры.

Смыслъ и исходъ этой весьма поучительной вѣковой борьбы духа творчества и духа отрицанія вѣрно схваченъ и выраженъ однимъ изъ нашихъ талантливыхъ поэтовъ (Полонскимъ) въ стихотвореніи „Передъ закрытой истиной“. Въ храмъ Изиды („закрытой истины“) въ Мемфисѣ входятъ одновременно поэтъ и философъ. Поэтъ возвратился скоро и въ восторгѣ произнесъ:

«Она (истина)—гармонія, свѣтъ, сила, красота...
Все сердцемъ понято: не имуть словъ уста»...

Не то было съ философомъ. Онъ вошелъ храмъ въ увѣренности, что

Безсмертной истины холодныя черты
Лишь одному философу доступны;

но вышелъ изъ храма разочарованный, блѣдный, сумрачно-унылый, съ презрительной улыбкой на устахъ, и обратясь къ жрецу, сидѣвшему у вратъ храма, заявилъ:

Подъ вашей тайною скрывается скелеть,
Уничтоженія всего символъ нетлѣнный,—
Пустая вѣшалка, подставка всей вселенной...

Съ этими словами философъ ушелъ, „потупивъ очи“. Маслитый жрецъ задумался... Въ безмолвіи онъ сидѣлъ до поздней ночи.

Потомъ глаза закрылъ въ глубокомъ размысленіи
И медленно, какъ бы въ пророческомъ томленіи,
Бесѣду съ двумя духами говорилъ:
—«Духъ творчества и ты—духъ темный разрушенья!
Одно стремленіе васъ когда-нибудь сроднитъ...
Враждуйте, потому что истина молчать!
Когда-жъ съ народами она заговоритъ,
Миръ вашу старую вражду, какъ сонъ, забудетъ»...

Поэтъ—это творческій духъ челоѳчества, проявившійся въ великихъ историческихъ явленіяхъ философіи. Мрачный философъ—это критикъ формалистъ, скептикъ, отрицатель,—это тотъ хорошо знакомый челоѳчеству образъ, который въ разныхъ одѣяніяхъ не разъ являлся на исторической аренѣ „съ презрительной улыбкой на устахъ“. И поэтъ, и философъ—и духъ творчества, и духъ отрицанія—проникнуты однимъ стремленіемъ къ истинѣ. Но между ними и разгорается борьба за истину, потому что они идутъ къ ней различными путями: одинъ слишкомъ увѣренъ въ способности челоѳва постигнуть истину собственными силами; другой, напротивъ, *слишкомъ* сомнѣвается въ этихъ силахъ. Маститый стражъ храма, который былъ свидѣлемъ одного изъ рѣзкихъ проявленій этой борьбы, не былъ смущенъ и ослѣвленъ ею. Размысливъ объ этомъ явленіи спокойно, онъ примирился съ нимъ. Онъ понялъ, что путемъ борьбы за высшіе вопросы челоѳчество и каждый отдѣльный челоѳкъ можетъ придти къ сознательному и свободному воспріятію истины высшей, жизненной, приходящей къ челоѳку отъ Первоисточника всякой истины. Будемъ надѣяться, что спокойное объективно-историческое отношеніе къ борьбѣ духа философскаго творчества и духа отрицанія породитъ и въ насъ, какъ въ томъ мудрецѣ, ту созерцательную и воспріимчивую душевную тишину, среди которой для насъ будетъ болѣе внятень голосъ Верховной Истины, уже давно заговорившей съ народами.

А. Введенскій.

С Л О В О

СКАЗАННОЕ ВЪ МОСКОВСКОМЪ 2-мъ КАДЕТСКОМЪ КОРПУСѢ
ВЪ ПРАЗДНИКЪ ГЕОРГІЕВСКІЙ.

Господь нашъ Иисусъ Христосъ, пришедши на землю для спасенія человѣковъ, возвѣстилъ людямъ новое спасительное ученіе, которое должно было преобразовать жизнь человѣческую, т.-е. уничтожить и искоренить что въ ней было преступнаго и порочнаго, облагородить что въ ней было дичаго и грубаго, возвысить и освятить что въ ней было законнаго и естественнаго, исправить и улучшить что въ ней было слабо и неправильно. Это ученіе, проповѣданное потомъ апостолами, навѣки запечатлѣнное въ священныя книги Новаго Завѣта, охватило собою все стороны человѣческой жизни, коснулось всякой отрасли дѣятельности человѣческой. Нѣтъ званія, нѣтъ сословія, нѣтъ состоянія, о которомъ можно было бы сказать, что оно исключено изъ сферы вліянія Христова ученія. Люди всякаго рода дѣятельности могутъ, если только захотятъ, находить въ Евангеліи потребное имъ въ ихъ дѣятельности наставленіе, видѣть при свѣтѣ его, что въ ихъ дѣятельности есть высшаго, достойнаго и что опаснаго или недостойнаго.

Нынешній нашъ праздникъ есть по преимуществу праздникъ людей, посвятившихъ себя военной службѣ. Домъ этотъ служить мѣстомъ воспитанія юношей, приготовляющихся къ военной службѣ. И то и другое располагаетъ и побуждаетъ насъ воспользо-

ваться настоящимъ случаемъ, чтобы при свѣтѣ христіанскаго ученія разсмотрѣть, какія качества всего болѣе приличествуютъ христіанину воину, какими качествами долженъ украшаться онъ.

Уже на самыхъ первыхъ страницахъ Евангельской исторіи мы находимъ ученіе о нѣкоторыхъ обязанностяхъ воиновъ. Въ числѣ людей, приходившихъ въ пустыню къ Іоанну Крестителю, были римскіе воины. Ихъ сердца коснулся голосъ призывавшей къ покаянію и возбудилъ въ нихъ желаніе получить наставленіе на счетъ того, что нужно имъ для полученія спасенія. Что же отвѣчалъ имъ Іоаннъ? Онъ не говорилъ имъ, что для этого нужно оставить военную службу, что она несовмѣстима съ исправленіемъ сердца. Нѣтъ, онъ не отвергалъ необходимости и важности военной службы, но предостерегалъ своихъ слушателей отъ тѣхъ недостойныхъ дѣлъ, къ которымъ скорѣе всего можетъ располагать она сама по себѣ, безъ высшаго руководства. И сказалъ имъ: никого не обижайте, не клеветайте и довольствуйтесь своимъ жалованьемъ. Военная служба не должна давать человѣку права злоупотреблять своимъ положеніемъ, не оправдываетъ насилій вооруженнаго человѣка надъ не вооруженнымъ. Таковъ смыслъ ученія Іоанна объ обязанностяхъ воина. Умѣнье владѣть собою, умѣнье сдерживать свои поступки, сдерживать свой языкъ, сдерживать свое строптивное сердце,—вотъ что первѣе всего нужно воину. Никого не обижайте, не клеветайте, довольствуйтесь своимъ жалованьемъ.

Наставленіе Іоанна конечно поучительно для всякаго состоящаго на военной службѣ, но болѣе всего оно примѣнимо къ людямъ, занимающимъ низшее положеніе въ этой службѣ, ибо грубость поступковъ, неводержанность на языкѣ, завистливость къ высшимъ, скорѣе всего можетъ быть свойственна людямъ, не находившимся подъ облагораживающими вліяніями церковнаго воспитанія.

Но въ Евангелии среди повѣствованій о дѣлахъ и чудесахъ самаго Господа І. Христа мы встрѣчаемъ очень поучительный образъ человѣка, занимающаго нѣкоторое начальственное положеніе въ военной службѣ (Лк. VII). Всѣмъ вамъ конечно извѣстенъ этотъ Евангельскій случай, но для лучшаго уразумѣнія его я напомню вамъ еще разъ... Что мы видимъ изъ этого повѣствованія? Видимъ прежде всего нѣжную, участливую попечитель-

ность начальника о своемъ подчиненномъ. Какъ родной отецъ о сынѣ, заботится онъ о своемъ больномъ слугѣ, принимаетъ всѣ мѣры къ его выздоровленію и самую лучшую изъ этихъ мѣръ—помощь Господа. Вотъ одна примѣрная черта его характера. Но не она одна украшаетъ его. Членъ великой арміи, гордой своими завоеваніями, съ презрѣніемъ смотрѣвшей на побѣжденные народы, занимавшій въ этой арміи не послѣднее мѣсто, онъ чуждъ и малѣйшей тѣни пустаго тщеславія, мелочнаго самолюбія. „Господи, говоритъ онъ, я недостойнъ, чтобы ты вошелъ подъ кровъ мой: потому и себя самого не почесть я достойнымъ прійти къ Тебѣ.“ Предъ божественнымъ Учителемъ и Утѣшителемъ всѣхъ скорбящихъ онъ забываетъ о вѣнскихъ, мірскихъ преимуществахъ своего званія и смиренно исповѣдуетъ свое достоинство. Вотъ другая назидательная черта его характера. Но и это еще не все. Онъ помнитъ и охраняетъ строгость военной службы, держитъ въ строгомъ повиновеніи подвластныхъ ему воиновъ и себя самому не позволяетъ отступать отъ строгихъ требованій военнаго подчиненія. Ибо я и подвластный человѣкъ, но, имѣя у себя въ подчиненіи воиновъ, говорю одному: пойдѣ и идѣть; и другому: прійди, и приходи; и слугѣ моему: сдѣлай-то, и дѣлаетъ. Но эта строгость и безусловность военныхъ служебныхъ отношеній служить только образомъ и примѣромъ нѣкотораго другаго подчиненія, подчиненія предъ нѣкоторою другою властію и силою, предъ которою все обязуется подчиненіемъ: но сваяи слово и выздоровѣть слуга мой. Вотъ новая почтенная черта его характера, состоящая въ способности соединять умѣнье повелѣвать и привазывать кому слѣдуетъ съ умѣньемъ повиноваться и подчиняться кому подобаешь. Сочетанность этихъ чертъ обнаруживаетъ въ сотникѣ то, что служило основой ихъ, что было корнемъ, изъ котораго онъ росъ,—его глубокую искреннюю, нелицемѣрную вѣру, достойную великой похвалы. Таковую великую похвалу онъ и удостоился услышать Тотъ ого, въ устахъ котораго и самая малѣйшая похвала, лишь бы только похвала, не можетъ быть сравнима ни съ чѣмъ въ мірѣ. Вѣру этого сотника Господь поставилъ въ примѣръ всѣмъ окружающимъ его: услышавъ сіе Іисусъ, обратившись, сказалъ идущему за Нимъ народу: „сказываю вамъ, что и въ Израилѣ не нашелъ Я такой вѣры.“—Такимъ образомъ это повѣствованіе о евангель-

скомъ сотникѣ указываетъ на слѣдующія качества, какъ на потребности всякому носящему званіе сходное съ его званіемъ: участливость къ положенію подчиненныхъ, благородную скромность, строгое пониманіе и охраненіе своихъ обязанностей, искреннюю религіозность, которая должна быть душою всей его дѣятельности.

Въ книгѣ Дѣяній св. апостоловъ мы находимъ поучительное повѣствованіе объ одномъ мужѣ, состоявшемъ тоже на военной службѣ и тоже занимавшемъ въ этой службѣ начальственное положеніе. Онъ былъ язычникъ, но въ немъ было много такого, что дѣлаетъ его примѣромъ для христіанскаго воина. Вотъ что читаемъ объ немъ въ этой священной книгѣ. Въ Кесаріи былъ нѣкоторый мужъ, именемъ Корнилій, сотникъ изъ полка, называемаго италійскимъ, благочестивый и боящійся Бога со всемъ домомъ своимъ, творившій много милостыни народу и всегда молившійся Богу. Онъ въ видѣніи ясно видѣлъ ангела Божія, который вошелъ къ нему и сказалъ ему: Корнилій, молитвы твои и милостыни твои пришли на память предъ Богомъ. Итакъ призови Симона называемаго Петромъ; онъ скажетъ тебѣ слова, которыми спасешься ты и весь домъ твой... Когда Петръ входилъ: Корнилій встрѣтилъ его и поклонился, падши къ ногамъ его.—Остановимъ вниманіе на внѣшнемъ положеніи Корнилія. Онъ былъ сотникомъ, занималъ начальственное положеніе въ одномъ изъ первыхъ полковъ. Служба въ такихъ полкахъ предполагаетъ обладаніе хорошими средствами. И по всему видно, что Корнилій былъ человекъ богатый. При такихъ условіяхъ жизни онъ имѣлъ полную возможность вести жизнь разсѣянную, отдаться свѣтскимъ удовольствіямъ, тратить и проживать средства жизни среди шумныхъ развлеченій. Такъ можетъ-быть и жили его однополчане. Но не такъ жилъ Корнилій. Своимъ богатымъ средствамъ жизни онъ употреблялъ не на то, чтобы покупать ими роскошныя наслажденія, а на милостыни; онъ творилъ много милостыни народу. Отъ разсѣянной, суетной жизни его спасало серьезное благочестивое и богобоязненное настроеніе духа, которое не дозволяетъ людямъ подобнаго склада и подобнаго закала смотрѣть на жизнь какъ вѣчную игрушку. Свободное отъ служебныхъ занятій время, которое другіе могли коротать и убивать въ удовольствіяхъ, онъ проводилъ въ молитвахъ къ

Богу. Таковъ былъ Корнилій съ своей внутренней стороны. Такими качествами души онъ заслужилъ милость и благоволеніе Божіе. Господь вознаграждаетъ его тѣмъ, что самъ устрояетъ спасеніе его и всего его семейства. Послужить орудіемъ этого спасенія Корнилія Господь предназначаетъ ап. Петру. Но тутъ обнаружилась еще новая драгоценная черта въ Корниліи. Смирный рыбакъ, безвѣстный по общественному положенію человѣкъ привѣтствуется Корниліемъ какъ самый высшій и почетный гость: Корнилій встрѣтилъ его и поклонился падши къ ногамъ его.

Соберемъ теперь въ одно воѣ указанныя черты христіанскаго воина. На основаніи указанныхъ случаевъ изъ евангельской исторіи можно кажется оставить слѣдующую постепенность въ его духовномъ развитіи. Іоаннъ Креститель указываетъ первую и низшую ступень этого развитія. Воинъ долженъ быть воздержнымъ въ своихъ дѣлахъ и своихъ словахъ; долженъ остерегаться неблагородныхъ дѣйствій и неблагородныхъ рѣчей; и этимъ охранять достоинство своего званія въ глазахъ другихъ званій и состояній общества, для которыхъ оно должно служить примѣромъ благородства въ дѣлахъ и благородства въ словахъ. Это обязанность каждаго даже простаго воина. Нѣсколько высшую ступень указываетъ примѣръ евангельскаго сотника. Не простой воинъ, а занимающій хотя нѣкоторое начальственное положеніе, является во-первыхъ участливымъ, заботливымъ о подвластныхъ ему. Во вторыхъ требуетъ отъ другихъ строгаго и точнаго исполненія ихъ обязанностей, онъ самъ показываетъ собою примѣръ во всемъ этомъ. И въ третьихъ, руководящимъ началомъ всѣхъ дѣйствій человека въ подобномъ положеніи должна служить глубокая вѣра; эта вѣра должна служить душою всего, что дѣлаетъ воинъ въ званіи подобномъ званію сотника. Наконецъ примѣръ Корнилія сотника показываетъ высшую ступень, до которой можетъ достигать воинъ. Обязанности военной службы не отвлекаютъ его отъ высшихъ христіанскихъ обязанностей — постоянной молитвы и дѣлъ милосердія. Исполненіемъ этихъ обязанностей воинъ привлекаетъ особую милость Божию себѣ и всему своему семейству. Богъ промышляетъ о немъ ничто вышнее и особенное, чрезъ ангеловъ и служителей церкви устрояетъ вѣчное спасеніе его.

Остается намъ теперь посмотрѣть, какъ все это примѣнить къ себѣ. Вы только приготовляетесь къ военной службѣ, но можете уже и теперь осуществлять качества, которыя по евангельскому ученію причисляются ко воинству. То, чего требовалъ Іоаннъ отъ воиновъ, это и сейчасъ вы можете дѣлать. Сильный не обижай слабаго и немогущаго защищаться. Пусть всякая обида, всякое насиліе надъ слабымъ и беззащитнымъ считается у васъ дѣломъ неблагороднымъ и недостойнымъ и неприличнымъ даже тому, кто только готовится къ военной службѣ. Точно также не позволяйте себѣ вводить другъ на друга напраслины. Не обижайте; не клеветайте. Далѣе: по примѣру евангельскаго сотника старайтесь быть внимательными и заботливыми къ тѣмъ, кто нуждается въ этомъ. Теперь вы еще не имѣете никого въ вѣдѣніи себя, но придетъ время и у васъ будутъ подъ властію воины. Приученные съ малыхъ лѣтъ быть заботливыми о другихъ вы тогда въ своемъ сердцѣ найдете способность къ истинной заботливости о подвластныхъ вамъ воинахъ. А это много значить. Въ пору нужды о каждомъ таномъ изъ васъ будетъ сказано какъ о сотникѣ: Господи, онъ стоитъ того, чтобы ты сказала ему милость. Да будетъ этотъ сотникъ для васъ примѣромъ и въ другомъ отношеніи. Онъ умѣетъ повелѣвать, но умѣетъ быть послушнымъ. Но послушаніе не дается сразу. Кто не приучилъ себя къ послушанію съ малыхъ лѣтъ, тотъ не въ состояніи будетъ показать его, когда потребуется. Да и какъ можно будетъ требовать отъ другихъ того, чего не можете показать самъ? Наконецъ, примѣръ сотника Корнилія да вразумляетъ васъ на счетъ того, куда дѣвать воину избытокъ времени, который можетъ оставаться отъ службы, а также куда дѣвать избытокъ средствъ, если такой онажется. Нередко военная молодежь съ напосомъ-то сумасшедшею расточительностію бросаетъ на пустыя забавы средства трудомъ тяжелымъ и упорнымъ нажитыя и даже не ими самими, а изъ родителями. Грѣшно такъ дѣлать. Примѣръ добраго Корнилія показываетъ, какое благородное употребленіе можетъ сдѣлать военный человѣкъ изъ тѣхъ сбереженій, какия у него образовались. Часто также бываетъ, что тамъ военная молодежь убиваетъ все свое время среди шумныхъ развлеченій, ступаясь въ жизнь развратную, правдую,

бросаясь въ разныя стороны отъ преслѣдующей скуки. Примѣръ серьезнаго Корнилія показываетъ, какое плодотворное, боголюбивое употребленіе можетъ сдѣлать человѣкъ благочестивый на военной службѣ.

Да поможетъ же Господь Богъ всѣмъ вамъ не только запомнить эти примѣры, но по возможности и примѣнять ихъ въ своей жизни.

Свящ. М. Воздвиженскій.

НОВѢЙШАЯ ТЕОРІЯ ОТКРОВЕНІЯ *.

Мы переходимъ къ Откровенію Новаго Завѣта, чтобы прослѣдить дальнѣйшее развитіе или, вѣрнѣе сказать, путаницу въ Полейдереровой теоріи Откровенія ¹⁾. Что касается самой личности Богочеловѣка, то касательно этого предмета нашъ философъ не высказывается прямо и непосредственно въ своей „философіи религіи.“ Однако мы не можемъ пройти совершеннымъ молчаніемъ тѣхъ болѣе или менѣе косвенныхъ выраженій, которыя по временамъ все-таки освѣщаютъ для насъ положеніе, занимаемое Полейдереромъ относительно этого основнаго догмата христіанства. Оказывается, что нашъ философъ совершенно отвергаетъ божество Христа и усматриваетъ въ немъ только человѣка, хотя бы то даже совершеннѣйшаго, поистинѣ идеальнаго человѣка. Иисусъ Христосъ по взгляду Полейдерера тѣмъ только и возвышался надъ остальною массою человѣческой, что Онъ первый выразилъ идею *Бога-Отца* во всей ея силѣ и значеніи. „Что Иисусъ, такъ рассуждаетъ Полейдереръ,—ту идею *Бога-Отца*, которую намѣчали и другіе раньше его, но обыкновенно только при случаѣ и символически, и притомъ большею частію со стороны отношеній Иеговы къ *народу израильскому*, переживалъ въ своемъ личномъ воспріятіи, какъ *центральный истину* и

* См. Октябр. кн. «Прав. Обзор.» за текущій годъ.

¹⁾ См. Dr. Otto Pfeiderer, *Genetisch-Speculative Religions-Philosophie*. Zweite Auflage. Berlin. 1884 г. 412 и дал.

только во свѣтъ этой идеи понималъ міръ и назначеніе чело-
вѣка вообще и въ частности своеобразно понималъ свою соб-
ственную жизненную задачу: вотъ въ чемъ безъ сомнѣнія со-
стоятъ тотъ *новый фактъ*, который подобно сѣмени горчичному
таилъ въ своей современности зерно цѣлаго новаго религіознаго
міра“²⁾. Въ другомъ мѣстѣ онъ нѣсколько опредѣленнѣе и яснѣе
высказывается на счетъ этого предмета: „Понятія: Сынъ Божій
и Сынъ человѣческій,—въ которыхъ отпечатлѣлось религіозное
содержаніе личности Иисуса, по своей существенной взаимно-а-
висимости могутъ быть понимаемы въ смыслѣ двоякой точки
зрѣнія для *одной и той же* религіозной идеи“. Понятіе Сына
Божія,—продолжаетъ аргументировать профессоръ Полейдереръ,
заключаетъ въ себѣ: „1) искреннее дружество („*Vertraulichheit*“)
съ Богомъ, во взаимномъ общеніи отеческой и сыновней („*Kindlicheit*“),
дающей и воспринимающей любви, которая осуществ-
ляется въ молитвенномъ обращеніи, довѣрїи и послушаніи Богу;
2) богоподобную любовь къ людямъ, которая осуществляется
въ видѣ дающей и всепрощающей дѣятельности Спасителя; 3)
богосообразное положеніе относительно свѣта, нравственную
свободу въ отношеніи къ мірскимъ формамъ и правиламъ жизни
равно какъ въ отношеніи мірскихъ благъ и несчастій.“ Понятіе
Сына человѣческаго въ примѣненіи къ личности Иисуса имѣетъ
двоякое значеніе: 1) „что Онъ (т.-е. І. Христосъ) есть *первооб-*
разный человекъ, или тотъ, въ которомъ божественное назначе-
ніе и дарованная способность челоѡвѣка быть подобіемъ ѡ
на-
персникомъ Божиимъ и властелиномъ міра осуществилось перво-
начальнымъ и образцовымъ способомъ; а также 2) что Онъ
былъ *истинный человекъ*, который совершенно подобно всѣмъ,
своимъ братьямъ былъ подчиненъ свойственной природѣ чело-
вѣка и земныхъ созданій ограниченности и условіямъ жизни во
всѣхъ отношеніяхъ, слѣдовательно также и закону зарожденія
и возрастанія, искушаемости, борьбы, послушливости и долготѣ
страданій“. Въ концѣ концовъ Полейдереръ изводитъ „Богосы-
новство“ Иисуса совершенно уничтожить и ступсвать въ его
„человѣкосыновствѣ“. „Только въ томъ и другомъ мѣстѣ, га-
ворить онъ,—въ истинно—идеальной и истинно—натуральной че-

²⁾ См. назван. выше сочин., S. 187.

ловѣчности, заключается то „совершенство“ человѣческаго существа, которое *въ одно и то же время* составляетъ и Его достоинство, какъ Сына Божія“³⁾.

Такое пониманіе христіанства и его божественнаго основателя естественно должно было сильно повліять и на весь процессъ разсужденій Пфлейдерера касательно новозавѣтнаго откровенія. И такимъ образомъ, мы едва ли должны еще сколько-нибудь удивляться тому, что Пфлейдереръ при раскрытіи своей теоріи Откровенія на личность Спасителя и на принесенное имъ въ міръ Откровеніе, какъ на таковыя, едва-едва только оглядывается, въ качествѣ же представителей и основателей новозавѣтнаго Откровенія онъ выводитъ предъ нами преимущественно св. апостола Павла и св. апостола и евангелиста Іоанна Богослова.

Что же это за выразители христіанскаго вѣросознанія? А вотъ послушайте, читатель: Откровеніе, которымъ такъ славится (почему ужь не „хващается“?) апостолъ Павелъ,—такъ поучаетъ насъ господинъ профессоръ, отнюдь не было даннымъ ему извнѣ сообщеніемъ какихъ-либо готовыхъ правилъ вѣрученія, оно было тѣмъ потрясающимъ событіемъ въ его душевной жизни, которое было подготовлено тяжелой борьбой въ его совѣсти, было достигнуто посредствомъ акта его собственной воли, посредствомъ его послушливой, покорной преданности распятому Мессіи Іисусу, и которое, вплетаясь во всѣ силлогизмы его мышленія, во всѣ акты его дѣятельности, навсегда впоследствии оставалось основной задачей его жизни, для выполненія которой ему нужно было непрерывно работать всѣми своими духовными и физическими силами, бороться, заботиться, страдать. Все такъ-называемое откровеніе этого апостола сложилось и выросло изъ суммы всѣхъ тройственныхъ условій его жизни, какъ чловѣка, какъ индивидуума и какъ сына своего времени. И Пфлейдереръ находитъ даже въ посланіяхъ апостола Павла повсюду „языкъ“ происходившей въ немъ борьбы между ученикомъ фарисейскимъ и ученикомъ Христовымъ, между вѣрующимъ іудеемъ и апостоломъ язычниковъ, и притомъ „отнюдь не въ центральныхъ только

³⁾ Dr. Otto Pflleiderer, Gröndriss der christl. Glaubens-und Sittenlehre. Dritte Auflage. Berlin 1886. S. 150.

пунктахъ его ученія и не въ выросшей отсюда церковной догматикѣ“. И при всемъ этомъ нашъ хитроумный профессоръ однако находитъ для себя возможнымъ и логичнымъ внушать, что апостолъ въ проповѣдуемомъ имъ ученіи усматриваетъ „силу Божию во спасеніе всѣхъ вѣрующихъ“, и въ поясненіе этого факта привлекаетъ на судъ „свидѣтельство Св. Духа.“ Но очевидно, что „Святый Духъ“ въ устахъ человѣка, который отрицаетъ божество Христа, а слѣдовательно и тайну Святыя Троицы, совершенно утратилъ свое настоящее значеніе. Пеллейдереръ даже нѣсколько разъ приводитъ это выраженіе въ кавычкахъ, конечно съ тѣмъ, чтобы не могло явиться уже ни малѣйшаго подозрѣнія, будто онъ самъ соединяетъ съ этимъ выраженіемъ тотъ смыслъ, какой обыкновенно съ нимъ соединяютъ другіе христіане. И тѣмъ не менѣе такой его взглядъ ничуть не препятствуетъ ему именно посредствомъ этого выраженія раскрывать и выяснять богооткровенное вѣросознаніе апостола, само собою разумѣется въ смыслѣ своей собственной дарвинистически-гегельянской теоріи развитія.

Слова, въ которыхъ Пеллейдереръ выражается касательно понятія „Св. Духа,“ по вѣщему отъ нихъ богохульству конечно слишкомъ характеристичны, чтобы ихъ можно было пройти полнымъ молчаніемъ. Онъ пишетъ: „Въ этомъ понятіи „Святаго Духа“, ставшаго для насъ собственнымъ, мостоянно возбуждающаго наше сердце и поставляющаго насъ въ тѣснѣйшее общеніе съ Богомъ и Христомъ, Павелъ далъ христіанскому представленію объ откровеніи своеобразный, глубокомысленный отпечатокъ: въ этомъ понятіи „свидѣтельства Святаго Духа“ въ нашемъ сердцѣ не только заключается для религіознаго сознанія архимедова точка увѣренности во спасеніи, но именно въ немъ лежитъ также и способное къ богатому развитію зерно спекулятивной теоріи Откровенія, соединяющей историческія противоположности въ высшемъ синтезѣ.“ Такъ учитъ насъ умный профессоръ. Заслуга богооткровеннаго вѣросознанія апостола язычниковъ состоитъ вовсе не въ томъ, въ чемъ мы съ вами, читатель, доселѣ ее видѣли, не въ приведеніи апостоломъ дѣлныхъ тысячъ заблудшихъ созданій ко спасенію во Христа, но лишь въ томъ, что его вѣросознаніе уже скрывало въ себѣ „способность къ богатому развитію зерна гегельянскаго высшаго

синтеза“! Одно это сознаніе Полейдерера бросаетъ на всю его теорію Откровенія гораздо болѣе свѣта, чѣмъ цѣлыя страницы извѣстныхъ фразъ, путемъ которыхъ онъ усиливается избѣгать всякой пугающей его мысли о сверхъестественности Откровенія.

Покончивъ столь блистательно съ апостоломъ Павломъ, профессоръ Полейдереръ, какъ мастеръ своего дѣла, тотчасъ принимается за евангелиста Іоанна Богослова, и съ свойственной ему проницательностію усматриваетъ въ его Евангеліи еще болѣе близкаго родства съ новѣйшими философскими идеями нѣмецкихъ профессоровъ въ родѣ Полейдерера. Если вы, читатель, этого не можете взять себѣ въ толкъ, такъ это не дѣлаетъ чести вашей проницательности: вѣдь ларчикъ-то просто отыскивается. Именно въ Евангеліи Іоанна Духъ Святой, какъ наместникъ вознесшагося Христа, изображаетъ собой ничто иное, какъ совершившееся чрезъ историческое явленіе постоянное присутствіе открывающагося божественнаго Слова (Логоса) въ христіанскомъ обществѣ или церкви, того самаго Логоса, который уже съ самаго первоначала, въ качествѣ творческаго принципа былъ свѣточемъ людей и въ дохристіанской исторіи служилъ началомъ всякаго религіознаго познанія, въ Христѣ же Іисусѣ достигъ *полнаго* откровенія. Но, добавляетъ опохватившійся профессоръ, это откровеніе ни въ отдаленной личности Іисуса, ни въ ученіи, Имъ лично сообщенномъ своимъ ближайшимъ ученикамъ, *не было исчерпано и завершено окончательно*, а напротивъ продолжалось дальше и дальше и путемъ постоянного, никогда не останавливающагося и никогда не прерывающагося прогресса приводило общество ко всякой истинѣ: „важная (такъ глядитъ себя по годовкѣ за сдѣланное сейчасъ открытіе самодовольный профессоръ), уже довольно близко мѣтящая на современное понятіе „развитія“, мысль духовнаго Евангелія, въ идеальномъ пониманіи котораго христіанство такъ умно и счастливо соединило свободу религіознаго самосознанія съ историчностію Откровенія“. Послѣ такого открытія мы не находимъ ничего страннаго въ томъ, что и съ протестантской стороны какъ-то уже было замѣчено, что экзегетикомъ вовсе не принадлежить къ числу сильныхъ сторонъ Полейдерера. И въ самомъ дѣлѣ, кого не изумить и не озадачить это продѣлывае-

мое Полейдереромъ вопіющее насиліе въ объясненіи Евангелія отъ Іоанна, гдѣ личность Богочеловѣка и данное чрезъ Него людямъ откровеніе очерчены для насъ съ такою же величайшею ясностію, какъ и высоту?! Въ частности, какъ намъ кажется, превышаетъ всякую мѣру мыслимаго произвола то, когда Полейдереръ старается и желаетъ извлечь изъ Евангелія Іоаннова *постоянное прогрессивное продолженіе Откровенія послѣ Христа и апостоловъ*,—изъ того самого Евангелія, которое о дѣйствіи Святаго Духа и проч. приводитъ выразительныя, ясныя и недопускающія никакаго превратнаго пониманія слова І. Христа: „Утѣшитель же, Духъ Святой, котораго пошлетъ Отецъ во имя Мое, научитъ васъ всему, и напомнитъ вамъ все, что Я говорилъ вамъ.“ (Іоан, 14, 26). Значитъ, въ угоду теоріи развитія нужно все гнуть и насиловать, даже Евангеліе?!

Но теперь спросимъ, какъ же на самомъ дѣлѣ происходило это поставленное намъ на видъ? развитіе Откровенія послѣ І. Христа? Въ теченіе первыхъ пятнадцати вѣковъ христіанства оно, какъ сознается самъ Полейдереръ, *не наступало*; но онъ слишкомъ далекъ отъ того, чтобы по поводу этого обстоятельства сколько-нибудь усумниться въ совершенной вѣрности своей теоріи. Нѣкоторое, хотя въ сущности ничтожное удовлетвореніе онъ находитъ для своей теоріи въ нѣсколькихъ выраженіяхъ у отцовъ церкви, которыя будто бы указываютъ на взаимную связь познанія христіанскаго съ общечеловѣческимъ. Болѣе подходятъ подъ его вкусъ извѣстныя слова Викентія Лиринскаго, выражающія мысль о прогрессирующемъ и возрастающемъ въ церкви уразумѣніи содержанія вѣры. Съ точки зрѣнія влюбленнаго во всякое развитіе профессора Викентіево понятіе церковной традиціи во всякомъ случаѣ заслуживаетъ предпочтенія предъ мертвымъ библейскимъ принципомъ, который по самому существу своему исключаетъ всякую подвижность и жизнь. „Но конечно, не безъ сожалѣнія продолжаетъ затѣмъ Полейдереръ,—эта „поступательность“ еще слишкомъ далека отъ „развитія“ въ собственномъ смыслѣ, такъ какъ состоитъ непремѣнно только въ расширеніи уже существующаго посредствомъ новыхъ ученій, а не въ измѣненіи этого существующаго; здѣсь не достааетъ необходимо мыслимаго въ „развитіи“ момента инобытія (!), уничтоженія (!) по частямъ стараго посредствомъ новаго.“

Когда же, спрашивается, наступилъ этотъ фазисъ замѣны стараго новымъ, и кто былъ совершителемъ этой перемѣны?— Конечно такой важный переворотъ кому же можетъ быть по плечу, какъ не нѣмцу? По сему поводу Лютеръ возводится въ чинъ „героя“ (почему бы ужъ не въ „рыцаря“? для нѣмца оно какъ-то сподручнѣе было бы...). Этотъ герой безъ сомнѣнія имѣлъ себѣ на умѣ „уничтоженіе стараго посредствомъ новаго“, и для этого, какъ теперь открываетъ по секрету неугомонный Пөлейдереръ, онъ выступилъ со знаменемъ той „свободы само-вдохновляющагося, религіознаго гения“, съ какою онъ обсуждалъ духомъ букву Писанія. Но тутъ случилось опять несчастіе, вызывающее въ чувствительномъ профессорѣ плачевную жалобу на потомство, недостойное своихъ великихъ предковъ. А именно, очень скоро протестантское богословіе, притиснутое къ стѣнѣ въ двоякой борьбѣ противъ Рима и противъ мечтательныхъ сектъ, при всемъ своемъ рыцарскомъ задорѣ потеряло знамя вышеупомянутой „свободы“, и въ смиренномъ сознаніи необходимости какой-нибудь прочной *внѣшней* опоры, путемъ послѣдовательнаго проведенія чисто внѣшняго, крайне механическаго понятія вдохновенія дошло до боготворенія буквы Писанія.

Крайнія теоріи такого сорта, какими показала ихъ намъ исторія протестантизма, безъ сомнѣнія могутъ въ нѣкоторой мѣрѣ оправдывать такую жалобу: но та буря, съ какою Пөлейдереръ накидывается на всякое закрѣпленіе, неизмѣняемость, абсолютность истины безъ сомнѣнія заслуживаетъ еще большаго сожалѣнія. Здѣсь мы стоимъ уже при другой крайности, которая несравненно опаснѣе первой. Возрѣніе Пөлейдерера касательно подлежащаго вопроса, которое составляетъ зерно всей его теоріи, имѣетъ свою исходную высшую точку въ томъ роковомъ положеніи, по которому единственную цѣнность и важность имѣетъ лишь *относительная истина*. Есть, какъ извѣстно, цѣлая школа, утверждающая, что истинно только то, что соответствуетъ степени образованія и пониманія каждаго послѣдующаго поколѣнія; съ ростомъ и накопленіемъ знаній время отъ времени и мало-помалу перемѣняется и истина. И именно самый моментъ этой перемѣны, ищобыванія, по частямъ совершающаая замѣна стараго новымъ составляетъ самую сущность истины, которая по природѣ своей можетъ быть мыслима не иначе какъ въ видѣ

поступательнаго, прогрессивнаго движенія. Причину этого крайняго пониманія нужно искать въ слишкомъ одностороннемъ приложеніи принципа развитія ко всей области истины. Это приложеніе заходитъ такъ далеко, что нарушается правильная устойчивость даже того *понятія* истины, которое выражаетъ согласіе между познаніемъ и предметомъ познанія. Ибо согласно этому понятію, хотя согласіе познанія съ предметомъ познаваемымъ, слѣдовательно субъективная истина можетъ возрастать и совершенствоваться, но то, что сегодня истинно, завтра не можетъ быть ложно, и наоборотъ, что сегодня ложно, то завтра не можетъ быть истинно. Всякая перемѣна, „инобываніе“ таковаго рода несомнѣстимо съ понятіемъ истины.

Безъ сомнѣнія тоже самое бываетъ и тогда, когда дѣло идетъ о цѣломъ составѣ истинъ, о развитіи и прогрессѣ. Чисто натуральное познаніе человечества постоянно растетъ и накапливается, по мѣрѣ того какъ открываются новыя истины, а также истины, добытыя познаніемъ раньше, глубже проникаются сознаніемъ, точнѣе разсматриваются въ ихъ отношеніяхъ къ другимъ истинамъ. Подобнымъ образомъ и богооткровенныя истины также допускаютъ болѣе и болѣе глубокое проникновеніе въ ихъ содержаніе и въ ихъ отношеніе къ другимъ истинамъ, будь то естественнаго или сверхъестественнаго порядка. Вотъ въ чемъ заключается здоровое зерно, которое лежитъ въ основаніи разсматриваемаго нами пониманія. Но этикъ не хотятъ довольствоваться модные философы въ родѣ Полейдерера. Именно уничтоженіе тѣхъ знаній, которыя прежде имѣли силу истины, составляетъ, какъ мы уже раньше слышали, главный моментъ въ упомянутой теоріи развитія. По этому ученію, истина по самому существу своему измѣнчива, непостоянна, она всегда имѣетъ только относительную цѣнность и значеніе, именно относительно того періода, которому она принадлежитъ. Какъ всѣ болѣе ранніе періоды развитія теперь кажутся намъ опровергнутой, побѣжденной точной зрѣнія, такъ точка и періодъ развитія, въ который мы живемъ, со временемъ пройдетъ и закончится. И мы не имѣемъ рѣшительно никакой гарантіи за то, что имѣющее для насъ силу непререкаемой истины не будетъ признано за ложь позднѣйшими поколѣніями.

Къ чему можетъ повести подобное ученіе, если только его строго и послѣдовательно провести въ наукѣ, объ этомъ едва ли нужно болѣе подробно распространяться. Ясно какъ день божій то, что вся область истины необходимо должна задрожать и обруться, если ужъ даже яснѣйшія истины нашего разума и завѣренныя авторитетомъ Божества истины Откровенія могутъ предъявлять свои права лишь только на относительную цѣнность. Теорія, признающая существованіе лишь относительной истины, равносильна банкротству разума въ объясненіи человѣческаго познанія, равносильна отрицанію истины вообще, есть *Pyrrhonismus redivivus*, хотя и въ переодѣтомъ видѣ. Подъ владычествомъ такой теоріи всякое уваженіе къ истинѣ должно совершенно исчезнуть, а о добросовѣстномъ, научномъ изслѣдованіи истины не можетъ быть и рѣчи. Свою высокую неприкосновенность она теперь теряетъ, и такимъ образомъ становится игрушкой склонностей и расположеній духа, прихотей и страстей: царственная дщерь унижается до значенія служанки. Кому при такомъ взглядѣ на истину можно запретить проповѣдывать міру, въ качествѣ святой истины, самый нелѣпый бредъ больного мозга? Какъ далеко расширятся эти границы на самомъ дѣлѣ, это извѣстно всякому, кто хотя немного зазираетъ въ философскую литературу настоящаго времени. Каждый старается превзойти всѣхъ другихъ смѣлостью теорій, гипотезъ и системъ—чѣмъ новѣе и неслыханнѣе, тѣмъ лучше! Истина вынуждается извѣщать публику о своемъ прогрессѣ тѣмъ, что она постоянно переименовывается и замѣняетъ старое новымъ! Еще древній Гораций, какъ извѣстно, думалъ, что

«Pictoribus atque poetis

Quidlibet audendi semper fuit aequa potestas».

Но теперь стало иначе. Теперь уже не одни только художники.—нѣтъ, теперь даже и мыслители пользуются привилегіей „говорить что вздувается“.

На дальнѣйшую полемику Полейдерера противъ „обогащенія буквы писанія“, какъ онъ выражается, мы можемъ здѣсь не обращать вниманія. Богородновенность во всякой формѣ служить и останется для него спицей въ глазу, и потому онъ не пропускаетъ ни одного случая направлять противъ нея новыя напа-

денія. Богѣ заслуживаетъ нашего вниманія то положеніе, какое занимаетъ Пелейдереръ въ отношеніи къ появившемуся съ 18го вѣка *раціонализму*, потому что именно благодаря этому положенію нашъ философъ религіи можно-сказать подвелъ главные итоги своей теоріи Откровенія.

Пелейдереръ не желаетъ видѣть въ раціонализмѣ новаго времени какое-нибудь отдѣльное, частное явленіе въ исторіи умственной жизни человѣчества. Онъ увѣряетъ насъ, что въ вопросѣ о сущности и истинности Откровенія всегда, во всѣ времена выступали другъ противъ друга два направленія съ такою рѣзкою противоположностію и съ такою живучестью, которыя ясно свидѣтельствовали, что каждое изъ нихъ имѣло за себя извѣстную долю истины. Эти направленія—*a parte rationis*—могутъ называть вѣрующимъ и разумнымъ, или современными именами различныхъ партій—*супранатуралистическимъ* и *раціоналистическимъ*: сущность дѣла не въ названіи. Стремленіе Пелейдерера очевидно клонится къ тому, чтобы въ каждомъ изъ этихъ направленій выдѣлить истину отъ ложнаго наслоенія и такимъ способомъ показать читателю высшее третіе понятіе, которое бы примиряло собой обѣ противоположности. Его разсужденія и доказательства при этомъ можно свести къ слѣдующему.

Вѣрующее направленіе обыкновенно бываетъ старѣйшимъ, такъ какъ оно только высказываетъ рефлексивнымъ образомъ то, что для простаго, вѣрующаго сознанія имѣетъ силу непосредственно достовѣрной, само-собою понятной истины, именно: что въ религіи человѣкъ становится въ соотношеніе съ Божествомъ, или лучше—въ общеніе, въ дѣйствительное обращеніе съ Нимъ, что посредствомъ своего культа онъ воздѣйствуетъ на Божество и въ свою очередь испытываетъ на себѣ дѣйствія Его благодатной близости, въ которыхъ оно ему открывается. Постоянное испытываніе этихъ воздѣйствій далѣе приводитъ человѣка къ предположенію дѣйствительнаго откровенія Божества, какъ подлинной причины тѣхъ воздѣйствій. Наконецъ, то предположеніе вѣрующаго, что его религиознымъ познаніемъ соотвѣтствуетъ объективное откровеніе, облекается теперь въ представленіе особенныхъ, ощутительно происходящихъ иногда во

времени и въ пространствѣ фактовъ откровенія Божества, въ которыхъ оно такимъ или инымъ способомъ возвыщаетъ о себѣ внѣшнимъ образомъ, устанавливаетъ на-примѣръ тѣ или иные религиозные обычаи, тотъ или иной опредѣленный культъ, или же открываетъ тѣ или ныя священныя истины, а иногда чрезъ рукопосредство своихъ посланниковъ доврѣяетъ обществу (церкви) цѣлыя сборники правилъ вѣры и жизни для постоянного соблюденія ихъ. Все это даетъ возможность вѣрующимъ — въ открывающейся имъ близости Божества видѣть событіе фактическое, вообще помогаетъ имъ объективировать свою религиозную жизнь, переводить ее изъ области чистаго сознанія въ область реального міра. Отсюда вполне естественно происходитъ и то, что истину Богооткровенія, которую онъ непосредственно ощущаетъ *внутри* себя, вѣрующій переноситъ также и на эти *внѣшности*, которыя составляютъ его религиозный культъ, и утверждаетъ касательно ихъ, что онѣ произошли изъ непосредственныхъ божескихъ сообщеній обстоятельству, выходящихъ изъ круга обычныхъ явленій, слѣдовательно — особливыхъ, сверхъестественныхъ, чудесныхъ.

Противъ такого направленія человѣческаго сознанія и какъ естественная реакція противъ него, происходитъ, по увѣренію профессора Полейдерера, рационализмъ. Болѣе сильные разсудкомъ люди, такъ описываетъ возникновеніе рационализма Полейдереръ, скоро открываютъ, что во всякъ такихъ, какъ изустныхъ, такъ и записанныхъ въ книгахъ преданій о божественныхъ откровеніяхъ много заключается страннаго, соблазнительнаго, несообразнаго съ человѣческимъ разсудкомъ, или недостойнаго Божества, или наконецъ, взаимно-противорѣчиваго. Человѣчскій разумъ замѣчаетъ далѣе, что каждая изъ религиозныхъ общинъ одинаково сильно изъявляетъ претензію на божественное происхожденіе и безусловную истинность своихъ преданій, въ то время какъ они однако взаимно опровергаютъ другъ друга. Наконецъ, при болѣе точномъ изслѣдованіи священныхъ преданій разсудокъ настолько твердо убѣждается въ полной человѣческо-исторической условленности ихъ, что онъ во всемъ томъ, что вѣрующій супранатуралистъ считалъ непосредственнымъ сверхъестественнымъ откровеніемъ, прежде всего признаетъ по меньшей мѣрѣ косвенное, но вполне естествен-

ное открытіе, а въ концѣ концовъ совѣтъ не вѣрить ни въ какое откровеніе вообще, ни въ какую высочайшую истину, но во всемъ старается находить простой продуктъ человѣческихъ представленій, творчества, аллегорическихъ сказаній, вымысловъ и т. под.

Но здѣсь мы остановимся и подумаемъ на счетъ этихъ рѣчей господина профессора. Здѣсь опять мы замѣчаемъ за нимъ ту его любимую ухватку, благодаря которой онъ все то, что касается нѣкоторыхъ языческихъ религій, безъ дальнѣйшаго разсужденія навязываетъ и нашей христіанской религіи. Но смѣемъ спросить: на какомъ основаніи? На какомъ основаніи онъ тайне и относительно христіанства и его достовѣрной исторіи такъ смѣло утверждаетъ, что вовсе не было тѣхъ фактовъ Откровенія, которые имѣли мѣсто во времени и пространствѣ? По какому праву изреченія Спасителя и апостоловъ заподозриваются въ истинности? Или дѣянія евангелистовъ только потому и подвергаются сомнѣнію, что Христосъ возвѣщалъ міру свое ученіе, какъ божественное, что Онъ, какъ посланникъ Божій, требовалъ полной, безусловной вѣры въ Свое ученіе и для сего Свое божественное посланничество завѣрялъ чудесами и знаменіями? Въ виду этихъ открыто предъ всеми заявленныхъ фактовъ для невѣрія остается только одинъ исходъ возможнымъ, подвергать сомнѣнію истинность самихъ Евангелій. И къ сожалѣнію невѣріе въ современномъ протестантскомъ лагерѣ давно уже сознало себѣ необходимость такого признанія. И Пеллейдереръ также сражается подъ знаменемъ этого лагеря. Безъ сомнѣнія это составляетъ неразрѣшимое, вопіющее противорѣчіе—называться евангелическимъ христіаниномъ и въ то же время отрицать именно авторитетъ Евангелія. Всякій честный человѣкъ имѣетъ право спросить: но къ чему же такая маска? Кто болѣе уже не вѣритъ Евангелію, тотъ по крайней мѣрѣ не долженъ же и злоупотреблять именемъ Евангелія; кто за бортъ выбросилъ христіанскую вѣру и въ его религіи видитъ лишь дальнѣйшее натуральное развитіе язычества; кто по возвращеніи своимъ есть *новоязычникъ*, тотъ пусть же имѣетъ мужество и называться этимъ именемъ—и это тѣмъ болѣе потому, что онъ въдъ не страшится и не глушается же съ благоговѣніемъ

повторять всѣ хлесткія фразы рационализма и въ существенномъ заявлять свою солидарность съ нимъ.

Да и въ чемъ собственно заключается воображаемая высокая премудрость рационализма? Все это „соблазнительное“, „несообразное“, „недостойное божества“, „взаимно себѣ противорѣчащее“—все, что хочеть отыскать рационализмъ въ Откровеніи, есть очевидно вещи, которыя у него постоянно на языкѣ вертятся, чтобы поносить и унижать христіанство, но доказать которыя ему еще никогда не удавалось. И если рационализмъ даѣе утверждаетъ, что не всякая изъ спорящихъ между собой религіозныхъ общинъ можетъ по справедливости заявлять свои права на божественное происхожденіе и безусловную истинность, то кому же не было это извѣстно раньше всякаго рационализма? Если же онъ, говоря словами пословицы, бросаетъ и топоръ за топорщикомъ, чтобы уже уличать въ заблужденіи *есть* религіи, не исключая и христіанства, то такое его поведеніе приводитъ насъ къ признанію его безмысливой поверхностности или же—сознательнаго возмущенія противъ истины. Что касается наконецъ такихъ его фразъ, какъ „человѣчески-историческая условленность“ всякаго откровенія, то въ устахъ рационалиста онѣ не имѣютъ никакого другаго смысла, кромѣ увѣренія, что всѣ религіи имѣютъ чисто человѣческое происхожденіе, слѣдовательно—не существуютъ никакого откровенія.

Полейдереръ, какъ было сказано, въ главномъ всегда соглашается съ рационализмомъ. Правда, онъ подвергаетъ рационализмъ все-таки нѣкоторой критикѣ, стараясь отдѣлится въ немъ то, въ чемъ онъ правъ, отъ того, въ чемъ онъ заблуждается. Такъ справедливо рационализмъ напираетъ на человѣчески-историческую условленность откровенія, изъ чего само собой слѣдуетъ, что никакой продуктъ откровенія, какъ таковой, не имѣетъ права претендовать на чистую непогрѣшимую истинность. Правъ рационализмъ также и въ томъ, что онъ не желаетъ признать за содержаніе откровенія ничего того, что называется невысказаннымъ; тайнъ поэтому въ строгомъ смыслѣ слова не существуетъ, и откровеніе спасенія, заключающее въ себѣ недовѣдомое, таинственное ученіе, было бы страннымъ *contradictio in adjecto*. Но все это, какъ можетъ видѣть читатель, именно и есть основное воззрѣніе рационализма, ты-

сячу разъ имъ повторившееся и тысячу разъ давно уже опровергнутое.

Теперь спрашивается: что же Пейдереръ отрицаетъ въ рационализмѣ? или другими словами: въ чемъ собственно состоитъ отличительная особенность его собственныхъ воззрѣній, сравнительно съ избитымъ рационализмомъ, особенность, которая упномочивала бы его—предъявлять претензіи на нѣкоторую новизну его теорій? Подъ тѣми „причудливыми положеніями“, какъ называется онъ таинства, должны были скрываться большею частію дѣйствительные интересы религіозной жизни и испытанія религіознаго чувства, которыя въ упомянутыхъ формахъ получили крайне несвойственное имъ выраженіе, но перевести которыя на свой рациональный языкъ составляло положительную задачу богословія. Но до этой задачи рационализмъ недоросъ, такъ какъ онъ еще не умѣетъ вполне разумно примѣнить свой самъ по себѣ основательный принципъ разумности. Въ частности Пейдереръ выставляетъ на видъ то обстоятельство, что рационализмъ не признаетъ той истины, что въ религіи вопросъ идетъ не столько о понятіяхъ разсуда, сколько—скорѣе—о событіяхъ въ жизни *сердца*, о „стремленіяхъ воли и состояніяхъ чувства, которыя разрѣшаются посредствомъ религіозныхъ представленій“. Затѣмъ рационализмъ опустилъ изъ вниманія то обстоятельство, что разумъ не прирожденъ человѣку въ видѣ готовой величины, но составляетъ его природное достояніе просто только „какъ способность функціи, какъ разумный побудь, который дѣйствительнымъ содержаніемъ состоянія можетъ сдѣлаться только съ помощію того взаимодействія координированныхъ индивидуальныхъ функцій, которое образуетъ *развитіе* духовной жизни въ исторіи“. Наконецъ, рационализмъ не обращаетъ вниманія на то, что именно религіозное развитіе, болѣе всякаго другаго, должно имѣть свое послѣднее основаніе „въ *вѣчномъ разумѣ Божіемъ*, управляющемъ нашимъ временнымъ разумомъ“.

Представляя самому рационализму полное право—свести точные счеты съ Пейдереромъ по поводу этихъ его вызововъ, мы ограничимся здѣсь слѣдующими замѣчаніями. Одностороннее перенесеніе религіи въ область *сердечной* жизни есть крайній субъективизмъ и отнимаетъ у религіи всякую объективную опору. А „развитіе духовной жизни въ исторіи“, какъ мы уже

вѣдѣн, никогда не можетъ объяснить того событія, которое мы въ противоположность нашему натуральному познанію называемъ откровеніемъ. И къ тому же особенно сильное указаніе на „развитіе“ вовсе ни на одну точку не ставитъ насъ выше рачіонализма; ибо вовсе не въ природѣ рачіонализма отрицать всякое развитіе. Сущность рачіонализма, напротивъ, заключается скорѣе въ томъ, что онъ признаетъ одно только натуральное вѣдѣніе, а всякое непосредственное сообщеніе со стороны Бога онъ ставитъ подъ сомнѣніе. Точно такъ же и чрезъ указаніе на вѣчный разумъ, который будто бы есть носитель нашего разума, нельзя выпутаться изъ сѣтей рачіонализма, разъ только это отношеніе между вѣчнымъ разумомъ и разумомъ человѣчества понимается въ смыслѣ пантеистическомъ ⁴⁾.

Какъ же теперь излагаетъ Пфлейдереръ свою собственную теорію въ мнимой противоположности съ рачіонализмомъ?

Исходный пунктъ откровенія составляетъ духъ человѣка. Событія, переживаемыя сердцемъ, внутреннія испытанія указываютъ человѣку нѣчто „новое“, чего онъ до сихъ поръ не зналъ. Это „новое“ приобрѣтено не путемъ мышленія и изслѣдованія; но является въ сознаніе въ видѣ непосредственнаго созерцанія. „Всплывая въ душѣ изъ таинственной глубины, оно по необходимости производитъ впечатлѣніе чего-то произведеннаго Богомъ—слова Божія“. Его содержаніе всегда составляетъ новое воззрѣніе на религіозно-нравственный идеалъ жизни. А это воззрѣніе приводитъ въ сильное возбужденіе всю чувствующую и желающую душу. Однако въ другомъ отношеніи это самое „новое“ должно-быть разсматриваемо нами какъ одно изъ без-

⁴⁾ Пфлейдереръ предостерегаетъ противъ того, чтобы его причисляли къ обыкновеннымъ пантеистамъ. Онъ называетъ свое ученіе о Богѣ «конкретнымъ монотеизмомъ», который, какъ синтезъ деизма и пантеизма, слишкомъ далекъ отъ всякой односторонности. Однакоже Пфлейдереръ согласенъ съ пантеизмомъ въ томъ, что «Богъ есть *особиетельное чилое*, которое все имѣетъ въ себѣ и подъ собою, но не внѣ себя». См. *Pfleiderer, Genetisch-speculative Religionsphilosophie. Zweite Auflage. Berlin 1884. s. 279*; его же: *Grundris der Glaubens- und Sittenlehre. Dritte Auflage. Berlin 1886. S. 65.*

численныхъ звѣньевъ въ общемъ историческомъ развитіи, много разъ опосредствованное и находящееся въ самое тѣсной, внутренней и внѣшней связи съ „старымъ“, давно извѣстнымъ. Происхожденіе и появленіе какого-либо откровенія никогда не бываетъ событіемъ ничѣмъ не мотивированнымъ. Вездѣ и всегда оно обусловливается совершенно опредѣленными историческими условіями и событіями, впечатлѣніе которыхъ на воспріимчивое сердце современниковъ и пробуждаетъ въ нихъ религіозный инстинктъ къ самостоятельной дѣятельности и оригинальной продуктивности. Однако во внѣшнихъ историческихъ событіяхъ заключается еще не самое откровеніе, но лишь импульсъ, „который въ чистыхъ душахъ производитъ реакцію религіознаго побуда и вызываетъ процессы въ сознаніи, изъ которыхъ происходятъ новыя комбинаціи представленій, новыя господствующія точки зрѣнія и наконецъ, новый религіозный образъ міра и идеалъ жизни“. Внѣшніе импульсы никогда не могли бы произвести такихъ внутреннихъ процессовъ, еслибы уже раньше не было въ душѣ матеріала и силы для этого: „именно—силы какъ природенной религіозной способности, какъ бы ни называли ее: совѣстію ли, или разумнымъ побудомъ (voûs), или еще какъ-нибудь иначе; матеріала же—въ смыслѣ всего добытаго долгодѣньемъ развитіемъ содержанія сознанія, состоящаго въ суммѣ выработаннаго, религіозно-нравственнаго образа представленій, въ наклонностяхъ чувства и въ стремленіяхъ воли“. Но яснѣе всего вся теорія Полейдерера кажется выражается въ слѣдующемъ положеніи. „Это глубочайшее заблужденіе—думать, будто идеи и убѣжденія могутъ приходить къ человѣку какимъ-нибудь способомъ безъ его, собственнаго содѣйствія, въ видѣ ли природныхъ готовыхъ дарованій, или посредствомъ моментальнаго вліянія или вдохновенія(!), или посредствомъ какого-либо иного внѣшняго дѣйствія, и будто-бы они поэтому чудесны. Идеи, убѣжденія, направленіе всей жизни, напротивъ, всегда суть продукты многочисленныхъ, сложныхъ рядовъ душевныхъ дѣятельностей, которыя конечно только въ очень незначительной части ясно выступаютъ въ сознаніи, между тѣмъ какъ болѣе глубокая ихъ оаьзъ скрывается отъ рефлетирующаго сознанія“.

Изъ этихъ выраженій прежде всего съ несомнѣнностію вытекаетъ то, что по взгляду Полейдерера то „новое“, которое

обыкновенно заключаетъ въ себѣ откровеніе, всегда представляется лишь новымъ продуктомъ человѣческаго генія и исторіи времени, развивающейся изъ этого же генія. Но всякая такимъ способомъ добытая истина, какъ сильно настаиваетъ на этомъ профессоръ Полейдереръ, должна во всѣхъ случаяхъ быть разсматриваема непременно какъ относительная и измѣнчивая; она, такимъ образомъ, не только способна къ развитію и улучшенію, но даже нуждается въ улучшеніи. Само же откровеніе, которое даетъ намъ возможность овладѣвать этой истиной, есть чисто натуральный процессъ, который какъ бы ни былъ онъ сложенъ и неясенъ, все-таки отъ начала и до конца совершается внутри человѣческаго духа. Таковъ въ короткихъ словахъ весь результатъ „религіозно-философскихъ“ занятій ученаго берлинскаго профессора.

Полейдереръ ставитъ въ упоръ рационализму то, что этотъ послѣдній еще не умѣетъ дать дѣйствительно рациональное примѣненіе совершенно истинному принципу рациональности, и что поэтому-то и не удается ему, да и не можетъ удаться свести къ чисто-рациональному пониманію и истолкованію того, что въ религіи считается „откровеннымъ“ вѣрученіемъ. Совершить этотъ важный шагъ конечно должна быть въ состояніи теорія Полейдерера. Но какимъ же образомъ? Неужели думаетъ Полейдереръ, что однимъ сильнымъ оборотомъ въ родѣ того, что все откровеніе есть ничто иное, какъ „новое воззрѣніе на религіозно-нравственный идеалъ жизни“, онъ заплатитъ весь долгъ богатому содержанію того откровеннаго вѣрученія, которое содержитъ дѣйствительно христіанство? Точно такой же вопросъ слѣдуетъ поставить и относительно того утвержденія, что содержаніе откровенія не есть „отдѣльный объектъ познанія, а также и не теорія о Богѣ и мірѣ“. Или быть-можетъ это положеніе, приведенное у Полейдерера даже безъ слѣда доказательства, можетъ давать ему полное право совсѣмъ не обращать вниманія на то Откровеніе, которое какъ по буквѣ своей, такъ и по ясному смыслу, въ немъ заключающемся, желаетъ быть дѣйствительнымъ наученіемъ касательно религіозныхъ истинъ о Богѣ и мірѣ? Но кто употребляетъ такого рода методъ изслѣдованія, тотъ самъ поднимаетъ руку свою къ уничтоженію того, что онъ обѣщался объяснить.

Но этого мало. Если Полейдереръ такъ горячо возстаетъ противъ всякихъ тайнъ, какъ таковыхъ, и желаетъ признавать цѣну и значеніе лишь за истинами, которыя такъ-сказать можно во-очію видѣть; то какъ же прикажете судить о берлинскомъ профессорѣ, когда онъ самъ, послѣ столь продолжительнаго и труднаго странствованія по дебрямъ его философскихъ изслѣдованій, повергаетъ насъ въ непроницаемый мракъ, изъ котораго не видно даже никакого выхода? Или быть-можетъ это не такъ? Но вотъ мы спросимъ о самомъ важномъ и рѣшающемъ пунктѣ всей этой „теоріи откровеній“, именно о происхожденіи того „новаго“, которое указывается, по словамъ самого Полейдерера, въ каждомъ откровеніи. Что же намъ на это отвѣтить? Это „новое“, поучаетъ насъ мудрствующій профессоръ, имѣетъ свое начало *по ту сторону сознательной рефлексіи*, такъ какъ оно *всплываетъ изъ таинственной глубины души*. И это у нѣмецкаго профессора называется „объясненіемъ“!

Но за то этотъ туманъ, которымъ окутываетъ Полейдереръ своихъ довѣрчивыхъ слушателей, даетъ ему время захватить въ свои руки удобную и плодородную почву для философскихъ созерцаній въ истинно-нѣмецкомъ вкусѣ. Хотя этотъ маневръ не составляетъ исключительной собственности нашего *Religionsphilosoph*—а, но онъ и ему сослужилъ свою службу. Едва только нашъ Полейдереръ успѣлъ поймать на удочку свое „новое“ въ таинственной глубинѣ души, какъ онъ уже снова придумалъ, чѣмъ изумить насъ, и начинаетъ увѣрять, что это „новое“ есть „нѣчто, произведенное Богомъ“, есть „слово Божіе“. Правда, читатель, вы совсѣмъ не ожидали такого пассажа? Но посмотрите дальше и вы найдете, что нашъ Полейдереръ изобрѣтательнѣе, чѣмъ берлинскій балаганный балагуръ. Послѣ всѣхъ уже извѣстныхъ намъ новооткрытій онъ изумляетъ насъ опять антитезомъ: это „новое“, вопреки только-что сказанному, всецѣло есть лишь продуктъ человѣческаго генія и находящейся подъ властію послѣдняго исторіи времени. А затѣмъ онъ начинаетъ выкладывать предъ вами всѣ синтезы и антитезы, хорошо имъ заученные еще въ гимназій по какому-либо учебнику философіи, иногда носящему у нѣмцевъ мудреное названіе „энциклопедіи философскихъ наукъ“. Но мы предоставимъ подробно вслушиваться во всю эту гегельянскую канитель охотникамъ

до мудреныхъ оборотовъ рѣчи; съ своей же стороны сознаемся, что мы чувствуемъ себя запутанными въ сѣть такихъ Пфлейдереровыхъ противорѣчій, распутать которыя не въ силахъ и тотъ, кто ихъ билель для уловленія простаковъ. Поможетъ ли здѣсь горю пантеизмъ своими благими совѣтами, это мы покажемъ въ заключеніе, когда Пфлейдереръ будетъ говорить объ отношеніи его теоріи откровенія къ его ученію о Богѣ.

Между тѣмъ Пфлейдереръ обращается къ другому вопросу, который безъ сомнѣнія навязывается всякому и отвѣтъ на который имѣетъ весьма большую важность для теоріи откровенія. Спрашивается: слово человѣка, который въ слѣдствіе какого-либо загадочнаго событія, происшедшаго и замѣченнаго имъ внутри своего духа, выступилъ въ міръ въ качествѣ носителя и проповѣдника божественнаго откровенія, откуда слово такого человѣка получало силу своего необходимаго для распространенія новаго ученія вліянія не только на современниковъ, но и на потомство? Спрашивается: какъ и почему было возможно то, что христіанство, предполагая, что оно обязано своимъ происхожденіемъ „случаю откровенія“ въ смыслѣ Пфлейдереровомъ, въ короткое время распространилось во всемъ мірѣ и включило въ свое царство всѣ страны и народы?

Отвѣтъ Пфлейдерера состоитъ въ существенныхъ чертахъ въ слѣдующемъ. Именно историческая ограниченность носителей откровенія служитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и корнемъ силы ихъ историческаго вліянія. Именно потому, что сами они были дѣти своего времени, и слово ихъ находило живой и совершенно понятный отголосокъ въ ихъ времени. Еслибы то, что производитъ религіозный гений, не имѣло существеннаго основанія въ задаткахъ человѣческаго духа вообще и въ историческомъ состояніи данной эпохи въ особенности; тогда даже и величайшая истина ни къмъ не была бы признана за откровеніе, и она вѣтералась бы безслѣдно, не принеся никакой пользы человечеству. Дѣйствіе, производимое первымъ носителемъ откровенія, при сообщеніи этого откровенія другимъ становится понятнымъ единственно чрезъ то, что первый проповѣдникъ новаго ученія бываетъ обыкновенно истиннымъ носителемъ и выразителемъ всѣхъ идеальныхъ тенденцій, которыя дремлютъ въ сознаніи его времени. Какъ страданія цѣлой эпохи и загадки времени являются обык-

новенно повсюду тѣми пружинами, которыя затрогиваютъ силу генія и возбуждаютъ его къ его необычайной, оригинальной пронаводительности, такъ и то новое, чего онъ достигаетъ для себя, вмѣстѣ съ тѣмъ составляетъ приобрѣтеніе всѣхъ. Оно предъ всѣми предносилось безсознательно; по крайней мѣрѣ лучшіе умы своего времени, способные глубже всматриваться въ предметы, предчувствовали это новое и чаяли его въ глубинѣ своихъ сердець. Поэтому откровеніе носить въ себѣ разрѣшеніе загадки своего времени, или по выраженію Пелейдерера, — „проявленіе идеальнаго духа, который, подобно нижнему теченію въ океанѣ, напередъ существовалъ въ глубинѣ самосознанія“. Впрочемъ всѣ эти мысли не добыты берлинскимъ профессоромъ путемъ собственнаго размышленія, а просто-на-просто взяты имъ на прокатъ у англичанина *Карлейля*, на котораго онъ въ одномъ мѣстѣ и указываетъ, какъ на „даровитаго писателя“ ⁵⁾.

Ничто не будетъ отрицать, что въ потокѣ исторій нерѣдко появлялись великіе мужи; если угодно даже герои духа, которые, стоя въ самой срединѣ теченій времени, находили разгадку для предчувствія и чаянія своихъ современниковъ. Весьма понятно далѣе и то, что слово такихъ мужей всегда могло рассчитывать на сочувственный приѣмъ со стороны современниковъ. Но только самое поверхностное пониманіе исторій въ состояніи задумать объяснить основаніе христіанства и его преобразовательное вліяніе во всемірной исторіи появленіемъ такою мужа. Кто утверж-

⁵⁾ *Карлейль* пишетъ: «Что высказываетъ духовный герой, отъ того всѣ не далеко, высказать то — есть потребность всѣхъ. Въ его мысляхъ, какъ изъ мучительнаго волшебнаго сна, возникаютъ мысли всѣхъ и отвѣчаютъ: «да, это такъ! Не есть ли это для нихъ пробужденіе изъ небытія къ бытію, изъ смерти къ жизни, столь же пріятное, какъ наступленіе дня послѣ ночи? Поэтому онъ бываетъ для нихъ истиннымъ чародѣемъ, производителемъ неожиданныхъ, чудесныхъ благословеній, пророкомъ, богомъ (!). Его взглядъ на міръ, разъ просвѣщенный, вызываетъ къ бытію подобный же взглядъ во всѣхъ умахъ, который изъ повогнѣнія въ повогнѣ растеть и развивается въ систему мыслей. Во всѣхъ умахъ онъ былъ написанъ, но невидимо какъ бы симпатическими чернилами; въ его словѣ онъ явился для всѣхъ очевиднымъ. Поэтому, во всякую эпоху въ мірѣ появленіе мыслителя, пророка, духовнаго героя бываетъ великимъ событіемъ, изъ котораго происходятъ всѣ другія» (Th. Carlyle, On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History. London. 1872. p. 19).

даетъ, что и христіанство такимъ же способомъ было введено въ міръ, тотъ не только противорѣчить очевиднымъ фактамъ исторіи, но даже сводитъ дѣйствія къ причинѣ, не стоящей къ нимъ ни въ какомъ отношеніи. Чтобы доказать это, не нужно никакихъ пространныхъ разсужденій. Исторія распространенія христіанства всегда будетъ стоять въ очевидномъ для всѣхъ, самомъ рѣзкомъ противорѣчій со взглядомъ Карлейля. Хотя христіанство вступило въ міръ совсѣмъ не непосредственно, однако оно должно было предпринять продолжительную и упорную борьбу противъ древнихъ вошедшихъ въ обычай религіозныхъ мнѣній и предразсудковъ, противъ глубоко вкоренившихся привычекъ, наклонностей, страстей, а также противъ отчаяннаго сопротивленія синагоги и языческихъ жрецовъ, а нерѣдко и противъ свѣтскихъ властей. Такимъ образомъ прокладывало себѣ христіанство побѣдоносный путь, дѣлало свои завоеванія у всѣхъ народовъ, какъ бы ни были разнородны ихъ стремленія, нравы и обычаи, и исполняло своихъ послѣдователей такимъ воодушевленіемъ истинной христіанскаго откровенія, что они готовы были на всякую жертву, даже на преданіе своего тѣла и жизни всякаго рода мученіямъ и смерти. Ручьями пролитая кровь мучениковъ, эта прекраснѣйшая корона расцвѣтавшей церкви, вмѣстѣ съ тѣмъ представляетъ самое краснорѣчивое свидѣтельство о той силѣ убѣжденія, которая никогда не можетъ быть обязана своимъ происхожденіемъ человѣческому слову человѣческаго мыслителя. Нѣтъ, проповѣдь ученія какого-нибудь „духовнаго героя“, который черпаетъ только изъ своего духа, не можетъ быть причиною тѣхъ дѣйствій, которыя выступаютъ предъ нами при распространеніи христіанства какъ историческіе факты.

Только такіе исторіи, какъ нашъ философическій Пелейдеръ, закрывая глаза даже предъ такими фактами, могутъ съ сознаніемъ воображаемой побѣды самоуслаждаться тѣмъ выводомъ, что „такимъ образомъ въ силу всего, доселѣ изложеннаго, мы уполномочены утверждать, что всякое истинное откровеніе новаго нравственно-религіознаго идеала жизни представляетъ *новую ступень въ развитіи чловѣчества* относительно его центральной, нравственно-религіозной сферы“. Здѣсь ясно, что этотъ результатъ вполне построенъ на натуралистической почвѣ. Онъ такъ

далеко обходить все „сверхъестественное“⁶⁾, что каждый невѣрующій, даже отъявленнѣйшій атеистъ, можетъ подписаться подъ нимъ обѣими руками.

Однако Полейдереръ не атеистъ въ грубомъ смыслѣ этого слова, и потому-то въ заключеніе онъ чувствуетъ потребность коснуться также и отношенія Бога въ откровенію. Но то, что высказываетъ онъ касательно этого предмета, вполнѣ изобличаетъ въ немъ пантеистическія воззрѣнія, о которыхъ мы уже упоминали. Конечно, онъ еще остается при томъ своемъ взглядѣ, что откровеніе есть „исторія развитія религиозныхъ задатковъ человѣчества“. Но, думаетъ онъ далѣе, уже существованіе этихъ задатковъ, этого религиознаго побуда показываетъ намъ дѣйствіе той силы тяготѣнія духовнаго міра, которая держитъ въ связи всѣхъ конечныхъ духовъ съ Отцемъ духовъ. Подобно тому далѣе, какъ всякое нормальное дѣйствіе и развитіе побуда слѣдуетъ мыслить какъ дѣйствіе лежащаго въ его основаніи принципа развитія, такъ точно въ каждомъ дѣйствіи и развитіи религиознаго побуда, насколько оно совершается нормально, должно признавать *реальное дѣйствіе разумной воли Божіей, производящей ограниченную духовную жизнь всѣхъ людей*. Вездѣ, гдѣ только обнаруживается здоровый религиозный побудъ, тамъ бываетъ въ той или иной мѣрѣ также и откровеніе Божественной любви, цѣль которой составляетъ живое общество. И нашъ модный философъ надутымъ слогомъ восклицаетъ: „безъ сомнѣнія, сердце

⁶⁾ По Пфлейдереру, «сверхъестественное» единственно есть «новое и высшее» въ потокѣ религиознаго развитія. Онъ пишетъ: «Позитивизмъ не признаетъ, что то новое и высшее, которое выступаетъ въ опредѣленныхъ пунктахъ исторіи, всегда однако снова присоединяется въ качествѣ законнаго члена къ реально-генетической связи религиознаго развитія человѣчества, насколько этотъ членъ былъ законосообразно подготовленъ въ предшествовавшемъ теченіи исторіи, чтобы затѣмъ продолжать развиваться такъ же естественно въ послѣдующемъ теченіи; онъ не признаетъ, что эта цѣльность прежняго и позднѣйшаго, низшаго и высшаго представляетъ общее развитіе заложеннаго въ природѣ нашего рода религиознаго побуда, и что поэтому всякозъ отдѣльное явленіе внутри этого развитія, съ точки зрѣнія цѣлой родовой природы человѣческой, слѣдуетъ разсматривать какъ истинно натуральное, и въ то же время по отношенію его къ непосредственно предыдущему должно быть мыслимо какъ положительно новое и высшее («сверхъестественное»).

Божіе гораздо больше и Его откровеніе простирается гораздо дальше, чѣмъ можетъ вообразить себѣ малодушіе теологической школьной мудрости“.

Дѣйствительно, не только „теологическую школьную мудрость“, но точно также и здравый человѣческій разумъ превосходить то воззрѣніе, по которому *всякое отдѣльное дѣйствіе религиознаго побуда* трактуется въ смыслѣ изліянія самооткрывающейся Божественной воли, и сообразно съ этимъ всѣ религиозныя движенія сердца мыслятся какъ многочисленныя откровенія Божества. Такое воззрѣніе очевидно принимаютъ только тогда, когда соглашаются съ пантеизмомъ въ основной его мысли. И Полейдереръ повторяетъ это воззрѣніе нѣсколько разъ и очень выразительно. Утверждая, что человѣкъ „въ цѣлости представленъ, чувствъ и движеній воли“, въ которыхъ совершается его религиозная жизнь, сознаетъ себѣ присущую имъ силу Божию, онъ говоритъ далѣе: „Если это не обманъ, а истина, то это предполагаетъ такое отношеніе человѣка къ Богу, въ которомъ онъ находится въ виду внутренняго дѣйствія Божія. Но это можетъ быть только тогда, когда мы живемъ и движемся не внѣ Бога, но въ Богѣ, когда *наша жизнь утверждена и заключена во всеобщей жизни Бога, какъ часть въ цѣломъ*“. Именно въ этомъ и состоитъ въ сущности воззрѣніе пантеизма.

Далѣе этого гораздо раньше Полейдерера извѣстнаго положенія пантеизма нашъ философъ не идетъ и насъ не ведетъ. На вопросъ: какъ возможно такое отношеніе жизни человѣка къ жизни Бога? онъ умѣетъ только отвѣтить, что здѣсь проникнуть далѣе не возможно, да и не нужно, такъ какъ здѣсь дело касается уже „тайны“. Впрочемъ въ свое собственное утѣшеніе онъ присовокупляетъ, что эта тайна ничѣмъ не больше, чѣмъ и другія тайны, предъ которыми станеть въ тупикъ его пантеизирующая философія; „Впрочемъ, нужно также сказать, что переложеніе волевого акта Божественной любви въ дѣйствіе и удовлетвореніе религиознаго побуда человѣческаго сердца нисколько не труднѣе мыслить, какъ и вообще всякое переложеніе *одной* Божественной воли въ безконечное множество дѣйствій, на чемъ основано бытіе міра“.

Ясное, чѣмъ здѣсь, едва ли можетъ гдѣ нибудь еще сказаться

столь же кичливое и притязательное, сколько и противорѣчащее себѣ резонерство современнаго невѣрія. Христіанская вѣра, за которую ручается самъ Богъ, съ презрѣніемъ отвергается, и тайны этой вѣры, которыя съ такою возвышенностію отражаютъ въ себѣ безконечность Божию и за истину которыхъ стоитъ Богочеловѣкъ съ Своимъ словомъ и Своею кровію, объявляются безсмысленными, признаются за *contradictio in adjecto* и затѣмъ трактуются съ изысканнымъ пренебреженіемъ. Но въ такомъ случаѣ всякій въ правѣ спросить, чтó же даетъ намъ невѣріе въ замѣну этой вѣры? Оно даетъ намъ пресловутую „научную“ теорію, на которую теперь большая мода, но которая на самый лучший конецъ приходитъ именно къ тому, отъ чего она болѣе всего отворачивается,—къ тайнамъ! Ужь подлинно можно сказать, что это—самая страшная мѣсть, которую вымещаетъ оскорбленная истина надъ своими гонителями, вынуждая у нихъ сознанія въ родѣ того, какое мы только-что выслушали отъ Полейдерера. Что же еще остается отъ всѣхъ тѣхъ звучныхъ фразъ о прогрессѣ, развитіи, синтезѣ антитезовъ, исчерпываніи естественно-психологическихъ условій всѣхъ человѣческихъ тайнъ, если вмѣсто удовлетворительнаго аккорда въ заключеніе мы слышимъ громкій раздирающій уши диссонансъ, если конецъ всего заносчиваго резонерства составляетъ крикъ отчаянія? Такое, и только такое значеніе имѣетъ у Полейдерера эта аппелляція къ „тайнамъ“. Болѣе разрушительной, болѣе уничтожающей критики всей его теоріи быть не можетъ.

Новѣйшая теорія Откровенія, принадлежащая берлинскому профессору, такимъ образомъ представляетъ намъ новый примѣръ того, какъ возмущеніе противъ Самимъ Богомъ открытой истины заводитъ насъ въ кромѣшную тьму заблужденія и въ лабиринтъ противорѣчій. Сколько разъ пытались отпаденіе отъ вѣры оправдать „научнымъ образомъ“! Но *эта* „наука“ каждый разъ обращается въ позоръ, потому что разумъ и откровеніе не могутъ себѣ противорѣчить. Поэтому каждая такая затѣя оканчивается полнымъ пораженіемъ. Неозримые ряды враждебныхъ вѣрѣ системъ, изъ которыхъ каждая воображала, что она отыскала наконецъ философскій камень, часто боролись одинъ противъ другаго, страшно тѣснили другъ друга, а въ концѣ-концевъ сокрушались въ дребезги предъ силою истины, такъ что только

исторія оставила объ нихъ еще воспоминаніе. Нужно было ожидать, что наконецъ уже исчерпана всякая возможность— становиться во фронтъ противъ откровенной истины, а однако же старая война снова еще предпринимается по новымъ способамъ. Последняя изображенная нами фаза вѣчнаго враждованія противъ Откровенія показываетъ намъ,—чтобы назвать вещь ея собственнымъ именемъ,— *поддѣлку самаго понятія откровенія*. Но этотъ приемъ не есть ли уже средство отчаянія,— соломинка утопающаго?...

А. Б.



С Л О В О

ВЪ ДЕНЬ ПАМЯТИ СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ ПЕРВОЗВАННАГО
30-го НОЯБРЯ*.

Все испытывайте, хорошаго держитесь.
(1 Сол. V, 21).

Св. храмъ сей, домъ молитвы, воздвигнутый подъ одною кровлею съ домою знанія, учителя и наставники юношества, хитрые книгамъ и ученію, какъ говорили въ старину, и ученики-юноши, жаждущіе наученія книжнаго, собравшіеся нынѣ въ семь училищъ благочестія, чтобы молитвою почтить память Галилейскаго рыбака—Первозваннаго апостола, который не земною человѣческою мудростію, но силою Ипостасной Премудрости Божіей содѣлался ловцемъ человѣкомъ и учителемъ вселенной,—все свидѣтельствуешь, что здѣсь вѣра и знаніе, религія и наука хотятъ жить во взаимномъ союзѣ и содружествѣ и высотѣ рукъ объ руку дѣйствовать для умственнаго и нравственнаго воспитанія и облагороженія юношества. И подлинно — вѣра правая и наука истинная не могутъ быть враждебны другъ другу и служить помѣхою одна другой. Истинная вѣра не стѣсняетъ науки и знаній, напротивъ она даетъ имъ полный просторъ и даже расширяетъ ихъ область. Это не мое мнѣніе, но ученіе апостольское.

* Провзнесено въ церкви 2-й московской гимназіи.

Св. апостолъ Павелъ, давая вѣрующимъ боговдохновенныя правила въ руководство для ихъ мысли и жизни, преподавалъ и сію заповѣдь: *все испытывайте*. Этими словами Богомудрый Павелъ требуетъ отъ человѣка, какъ долга, какъ исполненія священной обязанности, чтобы онъ всѣми доступными ему способами и средствами доискивался истины, все подвергалъ своимъ изслѣдованіямъ, какъ то, что вторгается въ душу посредствомъ безчисленныхъ и разнообразныхъ внѣшнихъ впечатлѣній, такъ и то, что возникаетъ изъ собственныхъ глубинъ и сокровеннѣйшихъ тайниковъ человѣческаго духа. Призывая человѣческій разумъ къ такой всесторонней и всеобъемлющей дѣятельности въ доступной ему области знанія, св. апостолъ ограничиваетъ свободу его изысканій, или лучше даетъ въ руководство его свободѣ слѣдующее правило: *все изслѣдуя, держитесь доброю*.

Итакъ, несправедливо мнѣніе тѣхъ, которые думаютъ и свои незрѣлыя и высокоумныя думы стараются распространять среди людей неопытныхъ и бѣдныхъ собственною мыслию—несправедливо мнѣніе, будто знаніе и наука несомвѣстимы съ вѣрою, что тамъ, гдѣ воздвигается свое знамя вѣра, нѣтъ мѣста пылливости человѣческаго разума, что тамъ священный очагъ науки долженъ угаснуть. Такъ рассуждаютъ люди поверхностно и односторонне понимающіе человѣческую природу, должно и односторонне смотрящіе и на самую науку. Но всмотритесь пристальнѣе въ глубину человѣческаго духа и вы найдете въ немъ два основныя направленія: влеченіе къ знанію и влеченіе къ вѣрѣ; человѣкъ вѣрующій мыслить о предметахъ своей вѣры и хочетъ знать то, во что онъ вѣруетъ, ученый изслѣдователь и философъ, изслѣдуя, вѣрить по крайней мѣрѣ въ своей изслѣдующій разумъ. Знаніе и вѣра—это два близнеца, таящіеся въ лонѣ каждаго человѣческаго духа, съ пробужденіемъ сознанія одновременно рождающіеся и вмѣстѣ рука объ руку идущіе въ жизни,—это два цвѣтка, выросшіе на одномъ и томъ же корнѣ. Сорвите одинъ изъ этихъ цвѣтковъ, поблекнетъ и другой—знаніе безъ вѣры будетъ сомнѣніемъ и отчаяніемъ, этимъ смертельнымъ червемъ въ груди невѣрующаго,—язычекъ едессой подтверждаетъ это,—вѣра безъ знанія можетъ обратиться въ мечту, въ суевѣріе, въ бредъ,—религозныя секты свидѣтельствуютъ объ этомъ. Посему-то первоверховный апостолъ Хри-

стовой вѣры, который съ пламенною ревностію всюду и всѣхъ убѣждалъ, что *безъ вѣры невозможно угодить Богу*, (Евр. XI, 6), онъ, несокрушимый столпъ вѣры, даетъ заповѣдь: *все изслѣдуйте*, какъ будто онъ былъ представитель и передовой двигатель науки и знанія. Такъ св. апостолъ Павелъ, избранный сосудъ благодати, являетъ собою живой примѣръ и силы вѣры и могущества ума. Онъ свѣтъ Христовой вѣры распространилъ именно тамъ, гдѣ всего ярче и свѣтлѣе блистала свѣтъ человѣческаго знанія и науки, имя Христово онъ возвѣстилъ языкамъ, носителямъ и выразителямъ естественныхъ силъ человѣческаго духа, и разумъ гордыхъ своею мудростію язычниковъ плѣнилъ въ послушаніе вѣрѣ Христовой. Въ этомъ спасительномъ послушаніи вѣрѣ всегда и на всѣхъ ступеняхъ своего развитія и долженъ пребывать здравый человѣческій разумъ, не забывающій о своей ограниченности и безграничности бытія и жизни, подлежащихъ его изысканію. Только мыслители легкомысленные, ослѣпленные самолюбіемъ и самомнѣіемъ, измышленія своего разума, возстающаго на разумъ Божій, любятъ выдавать за послѣднее слово науки забывая, что исторія человѣческой мысли знаетъ множество этихъ мнимо-послѣднихъ словъ науки, отвергающихъ откровеніе Божіе, которыя мирно покоятся въ пыли архивовъ, какъ печальные памятники человѣческаго заблужденія и гордости. Истинный ученый никогда не посягнетъ на авторитетъ вѣры, потому что совѣсть и здравый разумъ ему скажутъ, что его глазъ не проникъ до сущности вещей, что всѣ собранныя имъ сокровища знанія — это капля въ безбрежномъ океанѣ истины, который ни исчерпать, ни вымѣрить онъ не въ состояніи, и въ вѣрѣ и откровеніи Божіемъ онъ станетъ искать себѣ опоры и руководства къ познанію творенія Божія.

Ничто столько не затрудняетъ пути къ истинному знанію и мудрости, какъ односторонность нашихъ знаній и ложное ихъ направленіе. Въ наше время, которое такъ прославило себя великими открытіями въ области природы и удивительными изобрѣтеніями, очень многіе, упоенные этими познаніями природы, не въ мѣру увлекаются реализмомъ современной науки и выше всякой мѣры умомъ и сердцемъ устремляются въ погоню за практически-полезнымъ, за чувственно-осязательнымъ, забывая о высшей области знанія и жизни, области вѣчныхъ непреходя-

шихъ потребностей человѣческаго духа и сердца. Забвеніе по истинѣ плачевное! Не въ немъ ли корень невѣрія нашихъ дней? Не свидѣтельствуетъ ли оно объ извращенномъ въ наше время направленіи науки и жизни? И какъ крайности всегда сходятся, не есть ли оно въ нѣкоторой степени прикровенное отрицаніе самаго духа науки, которою по виду многіе такъ любятъ хвалиться? Наука въ своихъ изысканіяхъ ничего не должна опустать изъ виду, никакими знаніями не должна пренебрегать, если хочетъ быть истинною наукою. *Все изслѣдуйте*, говоритъ апостоль, всю область бытія; т.-е. не вещественнаго только, но и духовнаго, не матеріальнаго только, но и нравственнаго. Къ счастью попытки модныхъ философовъ нашего времени приковывать все вниманіе общества исключительно къ изученію міра чувственнаго неизбежно осуждены на безплодіе; не заградишь плотиною океана, горстью моря не исчерпаешь. Такъ тлѣнному, земному никогда не удастся заглушить въ духѣ человѣческомъ, въ которомъ дышетъ дыханіе жизни Божіей, не удастся заглушить изъ самыхъ нѣдръ духа возникающихъ вопросовъ о вѣчномъ, безконечномъ, о послѣднихъ причинахъ и цѣляхъ всякаго бытія, о Виновникѣ всего сущаго. Вникните въ глубочайшія стремленія нашего духа, направленные къ божественному и вѣчному, внимательно прислушайтесь къ голосу совѣсти, говорящему намъ о нравственномъ долгѣ, пристально всмотритесь въ сокровеннѣйшія движенія нашего сердца, ищущаго выспихъ, чѣмъ земныя, радостей и вы увидите иную область бытія, о которой ничего не говоритъ природа внѣшняя, иной необъятный духовный міръ съ совершенно иными отличными отъ вещественныхъ явленіями, съ иными непохожими на матеріальные законами. Но къ изученію этого духовнаго міра нужны и средства духовныя. Тутъ вѣсы, которыми мы взвѣшиваемъ вещество, не найдутъ своего приложенія, тутъ ножъ, которымъ мы раздѣляемъ вещество на части, не поможетъ намъ, тутъ механическія и химическія силы не окажутъ намъ никакой услуги. За то св. вѣра броситъ намъ яркій свѣтъ въ этотъ необъятный духовный міръ, она дастъ намъ средства и силы проникнуть въ глубины собственнаго духа и вознестись умомъ и сердцемъ къ Источнику всякой истины. Истины вѣры потому часто и кажутся несогласными съ законами разума, что къ изученію ихъ примѣняютъ за-

коны и методы, не соответствующіе ихъ природѣ: духовное, безконечное, вѣчное, совершенное думаютъ опредѣлять по стихійнымъ началамъ чувственнаго, конечнаго, случайнаго, ограниченнаго. *Душевный человекъ не принимаетъ того, что отъ духа Божія, потому что онъ почитаетъ сіе безуміемъ, и не можетъ разумѣть, потому что о семъ надобно судить духовно, говорить св. апостолъ (1 Кор. 11, 14).*

Еще одно замѣчаніе и слово мое будетъ окончено. Все изслѣдуя, *доброю держитесь* по заповѣди апостола. Истина имѣетъ тѣсную неразрывную связь съ добромъ, добро, если можно такъ сказать, лежитъ въ лонѣ истины,—оно ея порожденіе, ея естественный вождельный плодъ. Благо намъ, если знанія, которые мы приобретаемъ, если идеи и идеалы, которые мы усвояемъ, по природѣ своей таковы, что возвышаютъ нашу духовную и нравственную личность, если мы смѣло можемъ нести ихъ въ жизнь общественную и государственную съ полною увѣренностію, что они поднимутъ ея нравственный уровень, внесутъ въ нее новыя зримыя духовно-нравственныя силы, сдѣлаютъ насъ и окружающихъ насъ лучшими, болѣе честными, болѣе строгими къ чувству долга и обязанностей, налагаемыхъ на насъ званіемъ членовъ св. церкви и сыновъ отечества. Это будетъ значить, что мы пьемъ изъ чистаго источника истины, что мы овладѣли истиною въ ея существенныхъ свойствахъ и признакахъ. О! какъ потребно такое проникновеніе истиною въ наше богатое всякими знаніями, но скудное истиннымъ просвѣщеніемъ время! Аминь.

Свщ. В. Славскій.

НОВАЯ КНИГА

О МИТРОПОЛИТѢ ФИЛАРЕТѢ.

Догматическое Богословіе по сочиненіямъ Филарета, митрополита Московскаго
Составилъ А. Городковъ. Казань. 1887 г. Цѣна 2 р.

Поводомъ къ появленію означенной книги послужило глубоко-просвѣщенное вниманіе къ православной богословской наукѣ и въ частности къ памяти великаго московскаго святителя бывшаго архіепископа Казанскаго, нынѣ экзарха Грузіи высоко-преосвященнѣйшаго Палладія, назначившаго по случаю столѣтняго юбилея митрополита Филарета премію (300 р.) изъ своихъ собственныхъ средствъ тому изъ студентовъ Казанской духовной академіи, который представитъ удовлетворительное сочиненіе на предложенную имъ подъ вышеприведеннымъ заглавіемъ тему. Трудъ г. Городкова служитъ отвѣтомъ на эту премію и безъ сомнѣнія съ искренней благодарностію будетъ встрѣченъ всѣми ревнителями нашей отечественной богословской литературы, въ которой, какъ въ пустынѣ, рѣдко встрѣтишь цвѣтущій оазисъ, гдѣ жизнь бьетъ ключемъ и гдѣ вполне можно утолить духовный голодъ и жажду. Отрадное явленіе въ этомъ отношеніи представляетъ трудъ г. Городкова, съ характеромъ и содержаніемъ котораго мы и познакомимъ въ краткихъ чертахъ нашихъ читателей.

Книга эта, представляющая собою полное, связанное и стройное изложеніе системы православно-христіанскаго вѣроуче-

нiя на основанiи всѣхъ сочиненiй великаго богослова русской церкви, какъ относительно самостоятельный трудъ, для большинства читателей имѣеть живой интересъ и значенiе. Въ лицѣ митрополита Филарета не одна русская, но и вся православная церковь имѣеть великаго богослова; значенiе его въ исторiи богословской науки безспорно велико: достаточно указать на одинъ его катехизисъ, изъ котораго многиа поколѣнiя почерпали религiозныя вѣрованiя. Догматическое ученiе знаменитаго iерарха отличается не одною только точностiю и вѣрностiю передачи церковнаго вѣроученiя, но глубиной и оригинальностiю въ развитiи и художественностiю въ изложенiи, доходящей по мѣстамъ до величавыхъ, высоко-поэтическихъ образовъ. Его острый логическiй умъ, способный къ тонкому и всестороннему анализу, давалъ ему возможность проникать въ самую глубину откровенной истины, стараясь найти еѣ тамъ въ ея неприкосновенномъ видѣ безъ всякихъ измѣненiй со стороны ограниченнаго человѣческаго разума; его глубоко-твердая вѣра предохраняла его отъ всякихъ сомнѣнiй и колебанiй относительно этихъ истинъ, удерживая высокiй полетъ его мысли въ предѣлахъ строгаго православiя. Его обширная начитанность и эрудицiя въ свято-отеческой литературѣ и всестороннее изученiе церковной исторiи знакомяло съ развитiемъ сознанiя христіанской церкви и въ частности съ исторiей догматовъ. Основательное знанiе языковъ классическихъ и еврейскаго, изученiе оригинальнаго текста Библiи, постоянныя упражненiя въ переводахъ Св. Писанiя и его истолкованiи, преподаванiе въ академiи богословскихъ наукъ, особенно догматики, составленiе катехизиса, знакомство съ движенiями современной мысли и наконецъ живая и убѣжденная вѣра въ Божественныя истины христіанства—все это развивало въ митрополитѣ Филаретѣ любовь къ изученiю сверзательныхъ истинъ христіанства. А преподаванiе поэзи, высшего краснорѣчiя—развивало въ немъ способность живописно, но въ то же время точно и правильно выражать свои мысли. И дѣйствительно, въ системѣ вѣроученiя митрополита Филарета мы находимъ глубокое и строгаго-православное раскрытiе догматовъ вѣры, выраженное точными и вмѣстѣ художественнымъ языкомъ, что имѣеть существенную важность для науки о православно-христіанскихъ догматахъ, и

вообще для правильнаго развитія религіознаго сознанія. Догматическое ученіе великаго іерарха характеризуется духомъ строгаго православія и крайней осторожности. Проникая въ чистый источникъ откровенныхъ истинъ и стараясь выразить ихъ въ неприкосновенномъ видѣ, онъ обращался съ этою цѣлю не только къ переводному, но и къ оригинальному тексту—словомъ къ такому, который яснѣе выражалъ излагаемую догматическую истину. Такъ, напр., для доказательства того, что І. Христосъ есть верховный епископъ, онъ прибѣгъ къ оригинальному греческому тексту, гдѣ стоитъ слово *епископъ*, тогда какъ въ славяноскомъ слово это переведено словомъ *посытителъ* (1 Петр. 225) Нерѣдко обращался онъ и къ святоотеческимъ писаніямъ, на основаніи которыхъ провѣрялъ свое пониманіе богооткровеннаго источника христіанскихъ истинъ. Естественному разуму, какъ увидимъ послѣ, онъ мало придавалъ значенія въ дѣлѣ раскрытія и доказательства догматическихъ истинъ. Безъ преувеличенія послѣ этого можно сказать, что ученіе митрополита Филарета имѣетъ для православнаго богослова силу авторитета. „Къ его ученію, говоритъ г. Городковъ, прислушивается не одинъ русскій богословъ: Филаретъ, какъ замѣчательный богословъ, извѣстенъ и за предѣлами Россіи, такихъ русскихъ богослововъ, какъ Филаретъ, ранѣе не было. Едва-ли кто изъ русскихъ богослововъ такъ глубоко и правильно понималъ православное ученіе, какъ Филаретъ“ (стр. 7). Въ виду всего этого для всякаго, кому дороги интересы православія, желательно было бы, чтобы догматическое ученіе лучшаго нашего богослова, разсѣянное по воѣмъ его сочиненіямъ, приведено было къ единству и свѣтло бы вѣрующему уму воѣмъ своимъ блескомъ. Этому желанію и удовлетворяетъ сочиненіе г. Городкова. И дѣйствительно, чѣмъ больше читаешь произведенія митрополита Филарета, тѣмъ болѣе открываешь въ нихъ сокровищъ. Воѣ произведенія его носятъ на себѣ характеръ высшаго богословскаго умозрѣнія, напоминающаго свято-отеческіе опыты богословствованія,—опыты, въ которыхъ мысль не смользвить по поверхности предмета, не ограничивается легкимъ трудомъ образцовой систематизаціи и приведенія доказательства на нераскрытыя догматическія положенія. Какое богатство и глубина богословскаго созерцанія, какое обиліе и изящество образовъ, какой точный и образ-

цовый богословскій языкъ, такая строгая логическая послѣдовательность въ раскрытіи и изложеніи догматическаго ученія — это отличительныя черты всего того, что вышло изъ-подъ пера и изъ устъ нашего знаменитаго іерарха. Всѣ эти свойства мысли Филарета какъ нельзя лучше способствуютъ сліянію фрагментовъ его твореній въ одно цѣлое, которое въ сочиненіи г. Городкова представляется не искусственно составленнымъ, а какъ будто писаннымъ самимъ святителемъ. Главная заслуга автора и заключается въ томъ, что онъ вездѣ выражается словами самого м. Филарета, является лишь служителемъ своего угостителя (стр. 11), такъ что, читая его книгу читаешь какъ бы догматику самого Филарета. Напротивъ, много бы потеряло догматическое богословіе, еслибы оно не было изложено словами самого автора, такъ какъ богословское ученіе митрополита Филарета, какъ мы уже сказали, замѣчательное по содержанію, не менѣе замѣчательно и по своему изложенію — при краткости своей сжато, точно, могучему. Составитель допускалъ только немногія свои вставки тамъ, гдѣ это необходимо было или для связи одного отдѣла съ другимъ, или для общаго опредѣленія содержанія сдѣланныхъ выдержекъ.

Въ основаніе системы авторъ положилъ тотъ самый планъ, который составилъ самъ митрополитъ Филаретъ для руководства при преподаваніи догматическаго богословія въ С.-Петербургской академіи, находящейся въ его „обозрѣніи богословскихъ наукъ въ отношеніи къ преподаванію ихъ въ высшихъ духовныхъ училищахъ“ и напечатанный въ Чтен. въ общ. люб. дух. проsv. за 1872 г. ч. IV (58—61 ст.), хотя, прибавляетъ авторъ, „намъ нельзя слѣдовать этому плану рабски, во всѣхъ его мельчайшихъ подробностяхъ. Порядокъ частныхъ мыслей догматической системы необходимо долженъ опредѣляться тѣмъ отношеніемъ ихъ, въ какомъ онѣ находятся въ сочиненіяхъ самого Филарета, также и тѣмъ, въ какомъ вообще удобіи находится имъ въ стройной системѣ“ (стр. 11). Планъ этотъ, въ сущности общій всѣмъ православнымъ догматикамъ, отличающійся отсутствіемъ внѣшней стройности и равномерности частей, поражаетъ внутренней логичностію и связностію, во многомъ напоминая опыты свято-отеческихъ системъ.

Задача автора, какъ нетрудно понять, не легкая, а требующая много труда и усидчивости, много вниманія въ отношеніи рас-

предѣленія въ извѣстномъ порядкѣ богословскихъ положеній знаменитаго іерарха. Помимо трудности систематизаціи догматическаго ученія большая трудность заключается въ объединеніи даннаго матеріала, въ которомъ часто по одному и тому же вопросу встрѣчаются разсужденія во многихъ мѣстахъ многотомныхъ твореній святителя. Прочитывая эти мѣста приходится держать въ памяти содержаніе ихъ и сказанное въ одномъ мѣстѣ дополнять новымъ, которое найдется во всѣхъ другихъ мѣстахъ. Большую трудность представляетъ также самое прочтеніе сочиненій митрополита Филарета; ихъ нельзя читать бѣгло. Трудно составить такое сочиненіе, въ которомъ было бы заключено все догматическое ученіе митрополита Филарета и въ которомъ въ то же время не было бы ничего лишняго т.-е. такихъ мыслей, которыя служатъ поясненіемъ или иллюстраціей главной мысли. Во всякомъ случаѣ трудъ г. Городкова есть результатъ кропотливыхъ занятій; усилій для составленія его требуется употребить множество. Для написанія подобнаго сочиненія нуженъ умъ систематическій, привыкшій къ строго-логическому мышленію и философски развитой.

Но при всемъ уваженіи къ заслугамъ автора, при всемъ сознаніи достоинствъ его книги, нельзя однакожъ не замѣтить, что было бы чрезвычайно умѣстно уяснить и показать отличительныя и характеристическія черты въ богословствованіи великаго іерарха московскаго, отъѣннить выпуклыя стороны онаго и показать сравнительное достоинство его богословскихъ умозрѣній т.-е. показать, въ какихъ именно пунктахъ вѣроученія митрополитъ Филаретъ является по преимуществу великимъ, гдѣ въ особенности выдается его глубокомысліе, что онъ понялъ глубже и основательнѣе другихъ и какіе догматы обосновалъ на положеніяхъ, не встрѣчающихся у ранѣе его жившихъ богослововъ. Все это по нашему мнѣнію могло бы придать сочиненію г. Городкова болѣе значеніе и интересъ. Но впрочемъ книга г. Городкова есть первый опытъ послѣдовательнаго изложенія догматическаго ученія митрополита Филарета и, какъ такой, можетъ служить прекраснымъ пособіемъ для послѣдующихъ въ томъ же родѣ трудовъ ¹⁾..

¹⁾ До сихъ поръ у насъ нѣтъ спеціальныхъ сочиненій, которыя раскрывали бы

Въ началѣ сочиненія говорится о важности догматическаго ученія митрополита Филарета, самого по себѣ и въ исторіи православной русской догматики (1—12 стр.). Во введеніи къ догматическому богословію говорится о значеніи истинъ вѣры для нашего ума, для утвержденія въ вѣрѣ, для утѣшенія въ страданіяхъ, для сердца, для нравственности, для жизни общественной, для настоящаго времени, объ источникахъ вѣроученія, о задачѣ и методѣ догматическаго богословія, объ его планѣ и понятіе о предметѣ (стр. 12—45). Замѣчательно самое опредѣленіе догматическаго богословія у митрополита Филарета, подходящее какъ нельзя болѣе къ святоотеческому отношенію къ догматамъ въ отличіе отъ схоластическаго и характеризующее Филаретовскій способъ трактованія о догматическихъ вопросахъ.

Догматическое богословіе, по Филарету, есть „*созерцаніе Бога и свойствъ Его въ собственномъ Его существѣ и созерцаніе Божіихъ свойствъ и дѣйствій въ отношеніи къ другимъ бытіямъ, т.-е. въ отношеніи къ міру вообще, въ особенномъ отношеніи къ міру духовному и въ особеннѣйшемъ отношеніи къ человѣку*“. Опредѣливши такъ догматическое богословіе, Филаретъ во всѣхъ случаяхъ остается вѣренъ себѣ. Замѣчательно также и отношенія митрополита Филарета къ доказательствамъ догматическихъ истинъ. Нужно, говоритъ онъ, „укоренять истину въ умахъ

характеристическія черты или догматическаго, или нравственнаго, или апологетическаго богословія митрополита Филарета, не сдѣлано надлежащей оцѣнки его, какъ истолкователи священныхъ книгъ. Внимательные къ иностраннымъ богословамъ, разбирая поверхностныя и часто ничего не представляющія въ научномъ отношеніи ихъ произведенія, мы остаемся совершенно равнодушными къ славі своихъ духовныхъ дѣятелей. Поэтому на все, что пишется о митрополитѣ Филаретѣ, должно смотрѣть какъ на ступень къ раскрытію и выясненію его могучей личности и его плодотворной дѣятельности. Первый опытъ обработки сочиненій великаго іерарха въ болѣе общедоступной формѣ сдѣланъ въ выдержавшей въ короткое время два изданія книгѣ «Государственное ученіе митрополита Филарета». Нельзя не отметить съ полнымъ вниманіемъ также и къ предпринятому Св. Синодомъ подъ редакціей тверскаго пресвященнаго Саввы многопользному изданію «Собраніе мнѣній и отанововъ митрополита Филарета по учебнымъ и церковно-государственнымъ вопросамъ», которыхъ доселѣ издано въ количествѣ 5-ти томовъ. Интересъ и важность этого изданія съ каждымъ томомъ все болѣе и болѣе увеличивается.

не столько множествомъ, сколько вѣрностью доказательствъ. Доказательства не деньги, которыхъ чѣмъ больше у кого есть, тѣмъ болѣе тотъ можетъ купить. Если есть одно твердое доказательство, то истина стоитъ безопасно, хотя бы тучи стрѣль, т.-е. возраженій противъ нея пустили. Для нѣкотораго созерцанія истины сверхъестественной можно прибѣгать къ сравненіямъ изъ жизни видимаго міра; должно по обстоятельствамъ обращаться къ свѣту природы для того, чтобы тѣмъ утверждать вѣру въ свѣтъ откровенія“ (стр. 39). Богатство и глубина мыслей видны уже изъ введенія въ догматическое богословіе (стр. 12—45). Отдавши должное естественному богопознанію митрополитъ Филаретъ тѣмъ не менѣе изображаетъ его недостаточность (стр. 14—16). По отношенію къ изслѣдованію Божественныхъ истинъ разумъ человѣческій не есть источникъ, а лишь „малый ковшъ, которымъ почерпаютъ изъ источника“. Изложеніе собственно догматическаго ученія митрополита Филарета начинается съ 45 стр. и распределено по слѣд. отдѣламъ: А) о Богѣ Самомъ въ Себѣ (стр. 45—71); Б) отношенія Бога къ міру (стр. 71—170); В) о лицѣ І. Христа и о совершенномъ Имъ дѣлѣ спасенія (стр. 170—291). Подобно древнимъ отцамъ и учителямъ церкви митрополитъ Филаретъ видитъ указанія на таинство Пресвятыя Троицы еще въ Ветхомъ Завѣтѣ въ ветхозавѣтныхъ изреченіяхъ и богоявленіяхъ (стр. 46). Раскрывши дагѣ на основаніи свидѣтельствъ Новаго Завѣта ученіе о Св. Троицѣ, составитель книги переходитъ къ изложенію ученія митрополита Филарета о свойствахъ Божіихъ (46—70).

Второй отдѣлъ въ книгѣ гораздо обширнѣе перваго: здѣсь говорится о твореніи міра, о промышленіи Божіемъ вообще и въ особенности о человѣкѣ послѣ его грѣхопаденія (70—170). Рассуждая о мірѣ духовномъ, митрополитъ Филаретъ обосновываетъ бытіе его не только на Божественномъ откровеніи, но и на неопровержимыхъ положеніяхъ человѣческаго разума (76). Дагѣ слѣдуютъ ученіе митрополита Филарета о созданіи видимаго міра и человѣка, изложенное составителемъ на основаніи „Записокъ на книгу Бытія“ и „Библейской исторіи“ свойственнымъ знаменитому іерарху сжатымъ и сильнымъ языкомъ. Съ стр. 94 начинается изложеніе ученія о Божественномъ Промыслѣ. Митро-

политу Филарету не разъ приходилось въ своихъ словахъ касаться учения о Божественномъ промыслѣнн въ виду господствовавшихъ въ его время деистическихъ мыслей, такъ что по этому поводу имъ высказано много глубокихъ соображеннй, основанныхъ на разсматриванн вселенной (стр. 95). Изъ учения объ особенномъ промыслѣнн Божнемъ о человѣкѣ до его паденн замѣчательно глубокомысленное разрѣшенн митрополитомъ Филаретомъ вопроса о томъ, что было бы еслибы человѣкѣ выполнилъ условн завѣта съ Богомъ? (стр. 105).

Дальше излагается составителемъ ученн митрополита Филарета „о грѣхѣ человѣка и слѣдствнхъ его“, „о причинахъ и началахъ спасенн человѣка“, „о постепенномъ дѣйствн восстановленн въ отношенн къ цѣлому роду человѣческому или о всеобщемъ благодатномъ домостроительствѣ“.

Со стр. 170 начинается третнй и послѣднй отдѣлъ книги—„о лицѣ I. Христа и о совершенномъ Имъ дѣлѣ спасенн“ (стр. 170—291). Ученн о лицѣ I. Христа и искупленн изложено величавымъ, по мѣстамъ высоко-поэтическимъ языкомъ (стр. 170). Размышляя о тайнѣ воплощенн, митрополитъ Филаретъ смиренно сознается въ невозможности постнчь ее человѣческимъ разумомъ, въ силу чего и ученн объ искупленн у Филарета видется строго на Св. Писанн: глубокая вѣра и благоговѣнн руководн имъ въ разсужденнхъ о Лицѣ Богочеловѣка и совершенномъ Имъ дѣлѣ спасенн людей (стр. 178). Великая тайна искупленн сопровождалась двумя высочайшими и чудеснѣйшими явленнми—воскресенн I. Христа и Его вознесенн на небо (стр. 195, 199, 203). Затѣмъ составитель книги переходитъ къ изложенн ученн о благодатномъ царствѣ Христовомъ (стр. 207). Дальше излагается ученн митрополита Филарета о благодати, о вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ, о церкви, иерархнн и таинствахъ. Какъ вездѣ и здѣсь покойннй московскнй святитель является тажъ же великимъ богословомъ.

Согласно общепринятому плану богословскихъ системъ составитель заканчиваетъ свою книгу ученнми о послѣдней судьбѣ человѣка (стр. 267—291). Не мало глубокихъ и осмысленныхъ положенн внесено митрополитомъ Филаретомъ и въ хрнстнанскую эсхатологию (стр. 267—270). Замѣчательно въ данномъ

случаѣ опредѣленіе у митрополита Филарета смерти въ смыслѣ христіанскомъ (стр. 271—72). Въ заключеніе рѣшаются митрополитомъ Филаретомъ вопросы о воскресеніи человѣческихъ тѣлъ и о вѣчности мученій грѣшниковъ (стр. 282—291). Въ концѣ сочиненія сдѣлана авторомъ попытка охарактеризовать догматическое ученіе митрополита Филарета и особенно выяснить его отношеніе къ мистицизму (стр. 291—301). Не приводимъ выдержекъ изъ богатой сокровищницы Филаретовскаго „созерцанія“. Въ немъ такъ много замѣчательнаго и выдающагося, что излагать подробно догматическое ученіе митрополита Филарета по указаннымъ пунктамъ, какъ оно изложено въ книгѣ г. Городкова, и неумѣстно въ краткой замѣткѣ, и нѣтъ особенной нужды. Цѣлостное представленіе объ этомъ ученіи и его характерѣ можетъ быть составлено только по прочтеніи самой книги г. Городкова.

По распоряженію г-на оберъ-прокурора Св. Синода К. П. Побѣдоносцева, книга г. Городкова приобрѣтена для всѣхъ семинарскихъ библиотекъ на средства Св. Синода. Было бы желательнѣе, чтобы учащееся духовное юношество отнеслось къ ней повнимательнѣе, чтобы среди духовныхъ воспитанниковъ она нашла себѣ побольше читателей. Но и было бы очень жаль, еслибы кругъ обращенія труда г. Городкова ограничивался только стѣнами духовно-учебныхъ заведеній и богословами-специалистами. Въ виду указанныхъ нами высокихъ достоинствъ догматическаго ученія митрополита Филарета, книга г. Городкова, излагающая это ученіе, заслуживаетъ политійнаго вниманія всякаго образованнаго человѣка. Люди, волнуемые сомнѣніями, порожденными анти-христіанскимъ рационализмомъ, найдутъ въ догматическомъ богословіи митрополита Филарета разрѣшеніе многихъ своихъ вопросовъ и недоумѣній—особенно увлеченные фальшивой доктриной о такъ-называемой независимой морали, въ отвѣдъ которымъ митрополитъ Филаретъ учитъ о неразрывной и самой тѣсной связи нравственнаго ученія съ догматическимъ (стр. 27—30). Очень поучительно говорить митрополитъ Филаретъ и о тѣхъ, которые пытаются разрѣшить безъ помощи вѣры христіанской вопросъ о счастьи и о тѣхъ „кто на основаніи своихъ мрачныхъ грезъ стремятся рестроить весь міръ“ (стр. 24—26 и 31—36). Каждый христіа-

нинъ и въ особенности пастырь церкви найдетъ здѣсь авторитетное и твердое рѣшеніе вопросовъ вѣры, не имѣя нужды въ прочтеніи многотомныхъ твореній митрополита Филарета. Тѣмъ болѣе это необходимо, что въ наше время, благодареніе Богу, въ обществѣ пробуждается живѣйшій интересъ къ вопросамъ религиознымъ. На основаніи всего этого нельзя не пожелать, чтобы трудъ г. Городкова нашелъ возможно большее число читателей и служилъ настольной книгой у каждаго богослова.

С. П. Г.

Казань.

Ноября 25 дня, 1887 г.

ГОДИЧНЫЙ АКТЪ

ВЪ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРІИ И ИЗВЛЕЧЕНІЕ ИЗЪ ОТЧЕТА О СОСТОЯНІИ ЕЯ ВЪ 1886—87 УЧЕБНОМЪ ГОДУ.

1 ноября московская духовная семинарія праздновала свой обычный ежегодный праздникъ воспоминанія открытія ея въ теперешнемъ помѣщеніи. Божественную литургію въ этотъ день совершалъ въ Николаевскомъ семинарскомъ храмѣ преосвященный Мисаилъ, епископъ Дмитровскій, въ сослуженіи о. ректора и преподавателей-священниковъ. Въ обычное время на литургіи преподавателемъ семинаріи Н. А. Любимовымъ сказано было приличное случаю и назидательное слово. Всю литургію со всеми особенностями архіерейскаго служенія пѣлъ семинарскій хоръ—отчетливо и стройно, а нѣкоторыя пѣснопѣнія („Вѣрую, Достоинъ есть, Тебѣ поемъ“ и проч.) пѣли всѣ воспитанники массою. Послѣ литургіи въ рекреационной семинарской залѣ происходилъ публичный актъ, на которомъ присутствовали преосвященный Мисаилъ, многіе изъ почетнаго московскаго духовенства и много стороннихъ лицъ. Прежде всего о. ректоръ предложилъ вниманію присутствующихъ извлечение изъ отчета о состояніи семинаріи въ прошедшемъ учебномъ году; продолженіе же акта состояло изъ пѣнія нѣсколькихъ церковныхъ пѣснопѣній и хоромъ и всею массою воспитанниковъ и чтеній сочиненій. Именно всѣ воспитанники пропѣли 1) антифонъ 5 гласа: „Внегда скорбѣти мнѣ“, знаменнаго распѣва и 2) Догматикъ 6 гласа, обычнаго

распѣва; хоръ исполнилъ: 1) Богородичны стиховны: „Радуйся, Богородице Дѣво“ и „Все упованіе мое“, знам. распѣва и 2) O, salutaris Hostia изъ католической мессы, соч. Нидермейера. Все пѣніе было исполнено и хоромъ стройно; особенно же пѣніе массою производило очень сильное и грандіозное впечатлѣніе. Въ промежуткахъ между пѣніемъ двумя воспитанниками прочтены были собственныя сочиненія 1) VI класса Е. Цвѣтковымъ: „Религіозное и общественное значеніе христ. храмовъ въ древней Руси“ и 2) II кл. И. Никольскимъ „Лѣтній вечеръ въ деревнѣ“. Оба сочиненія написаны толково, живо и складно. Въ то же время вниманію присутствующихъ предложены были очень хорошіе образцы рисованія, исполненные воспитанниками семинаріи подъ руководствомъ учителя-художника К. Г. Астапова; нѣкоторые изъ нихъ написаны даже масляными красками. Въ заключеніе акта лучшимъ изъ учениковъ розданы были въ награду книги, которыя они получали изъ рукъ преосвященнаго.

Занимаемъ изъ отчета слѣдующія свѣдѣнія. Въ личномъ составѣ служащихъ въ семинаріи въ продолженіе отчетнаго года переимѣнъ никакихъ не происходило ¹⁾. Многіе изъ наставниковъ и одинъ изъ помощниковъ инспектора сверхъ службы при семинаріи имѣли въ прошломъ году, какъ и въ предыдущіе годы, съ разрѣшенія епархіальнаго начальства занятія въ другихъ учебныхъ заведеніяхъ, равно посвящали свои силы учено-литературнымъ трудамъ: инспекторъ А. Цвѣтковъ и Н. Бѣляевъ преподавали уроки гражданской исторіи — первый въ Константиновскомъ межевомъ институтѣ, второй въ Елизаветинскомъ училищѣ (институтѣ); Н. Комаровъ — педагогики въ женской учительской семинаріи г. Чепелевской и епархіальномъ училищѣ —

¹⁾ Инспекторъ А. Цвѣтковъ въ общемъ собраніи наставниковъ и помощниковъ его 22-го сент. (1886 г.) былъ переизбранъ (на 4-е трехлѣтіе) по должности старосты Николаевской семинарской церкви, въ которой и утвержденъ преосвященнѣйшимъ Мисаиломъ, епископомъ Дмитровскимъ, 29 окт., причемъ ему единогласно выражена благодарность за усердную службу при нашей домово́й церкви. На мѣсто отказавшагося отъ должности секретаря московскаго духовнаго цензурнаго комитета преподавателя С. Рождественскаго его высокопреосвященствомъ опредѣленъ А. Десницкій (27 окт.). Преподаватель Н. Комаровъ состоялъ секретаремъ совѣта Кирилло-Мееодіевскаго братства, завѣдывающаго церковно-приходскими школами московской епархіи.

„Филаретовскомъ“; Т. Протасовъ—физикъ и геометріи въ обоихъ женскихъ училищахъ „Филаретовскомъ“ и „Маринскомъ“, Н. Любимовъ—словесности, В. Гедике—нѣмецкаго языка и помощникъ инспектора И. Троицкій—географіи въ первомъ, а священникъ Д. Фаворскій—словесности въ послѣднемъ изъ нихъ. При этомъ нѣкоторые состояли членами общества любителей духовнаго просвѣщенія, также общества любителей церковнаго пѣнія (въ воскресной школѣ котораго вели практическіе уроки В. Комаровъ) и комиссіи по устройству народныхъ чтеній, — г. Протасовъ еще членомъ общества любителей естествознанія, антропологіи и этнографіи и вмѣстѣ комиссіи по устройству кабинета прикладной физики при политехническомъ музеѣ, а Н. Кедровъ членомъ учебнаго отдѣла общества распространенія техническихъ знаній при томъ же музеѣ. Н. Розановъ составилъ и издалъ III выпускъ „Обозрѣнія посланій св. апостоловъ“, заключающій въ себѣ вторую половину посланій ап. Павла и апокалипсисъ, и вели „Иностранное обозрѣніе“ въ „Чтеніяхъ общества любителей дух. просвѣщенія“, а также напечаталъ (въ „Церковныхъ Вѣдомостяхъ“) „Слово“, произнесенное имъ въ день прошлагодняго праздника нашей семинаріи; С. Никитскій составилъ и издалъ „Сборникъ“ подъ заглавіемъ: „Вѣра православной восточной греко-россійской церкви по ея символическимъ книгамъ, —тетрадь 1: вѣроученіе“; Н. Кедровъ напечаталъ „Замѣтку.—Къ характеристикѣ Петра В.“ въ мартовской книжкѣ „Русскаго Архива“; нѣсколько человѣкъ были постоянными сотрудниками епархіальнаго органа — „Моск. Церк. Вѣдомостей“.

Въ минувшемъ учебномъ году всѣ классы семинаріи имѣли параллельныя отдѣленія, а I классъ даже три отдѣленія, соответственно числу учащихся въ немъ, и на содержаніе третьяго отдѣленія, какъ сверхштатнаго, по распоряженію его высокопреосвященства потребная сумма въ количествѣ 1.400 руб. шла отъ правленія епархіальнаго свѣчнаго завода. Определеніемъ Св. Синода отъ 30 іюля—8 августа 1886 года объ открытіи въ дух. семинаріяхъ самостоятельныхъ (штатныхъ) кафедръ по исторіи и обличенію русскаго раскола и сектантства въ трехлѣтній срокъ предписывалось: 1) съ начала 1886—87 учебнаго года открыть таковыя кафедры въ 20 семинаріяхъ, въ томъ числѣ и московской (гдѣ она существовала уже нѣсколько лѣтъ на мѣстныхъ средства

епархіи); 2) присоединить къ учреждаемой кафедрѣ однородный ей по содержанію предметъ „обличительное богословіе“, а съ кафедрой общей церковной исторіи и исторіи російской церкви соединить „библейскую исторію“; 3) за перечисленіемъ библейской исторіи къ кафедрѣ общей и русской церковной исторіи и сокращеніемъ чрезъ то числа уроковъ у преподавателей Свящ. Писанія, на коихъ доселѣ лежало преподаваніе библейской исторіи, сдѣлать соотвѣтственныя измѣненія въ нѣкоторыхъ пунктахъ дѣйствующаго штата духовныхъ семинарій (согласно приложенному при указѣ проекту). Примѣнительно къ этимъ требованіямъ подлежащіе наставники, по взаимному соглашенію и съ разрѣшенія педагогическаго собранія правленія, распредѣлили между собою классы и самыя уроки цѣлесоотвѣтственнымъ образомъ. Преподаваніе по всѣмъ предметамъ семинарскаго курса вообще велось согласно вновь утвержденнымъ программамъ, указаннымъ учебникамъ и методамъ, требуемымъ какъ объяснительными къ программамъ записками, такъ и особыми предписаніями Св. Синода. По нѣкоторымъ же предметамъ за неимѣніемъ печатныхъ учебниковъ, или за недостаточною полнотою въ нихъ какихъ-отдѣловъ программы и въ прошедшемъ учебномъ году наставниками выдавались ученикамъ предварительно рассмотрѣнные ректоромъ *итографированныя* записки, какъ-то: по обличительному богословію, философіи, алгебрѣ и пасхалии, латинской стихометріи, нѣмецкому языку (краткій синтаксисъ) и особенно по ученію о расколѣ^{*)}. Дѣло веденія письменныхъ упражненій для воспитанниковъ оставалось безъ всякаго измѣненія противъ предпрошлаго года какъ по числу назначавшихся имъ домашнихъ сочиненій и классныхъ экспромтовъ, такъ и по срокамъ назначенія ихъ въ каждомъ классѣ.

Въ августѣ мѣсяцѣ прошлаго года въ I классъ поступило вновь съ установленными свидѣтельствами изъ духовныхъ училищъ

*) *Практически* бесѣды со старообрядцами было 15; на этихъ бесѣдахъ, всегда посѣщаемыхъ ректоромъ, обязывались присутствовать воспитанники V и VI классовъ по очереди своихъ отдѣленій; въ частности 32 человека изъ того и другаго класса вслѣдъ за преподавателемъ сами говорили на собесѣдованіи и до 50 человекъ участвовали въ показываніи древнихъ памятниковъ—рукописей и иконъ, также дѣлая при этомъ соотвѣтственныя разъясненія.

115 и по дополнительному экзамену, произведенному въ самой семинаріи 5,—120, изъ коихъ 15 дѣти свѣтскихъ родителей (5 чиновниковъ консисторскихъ и гражданскихъ, 5 мѣщанъ, 2 унтер-офицеровъ, 2 крестьянъ и 1 фельдшера) и одинъ сирійскій уроженецъ, и въ началѣ 1886—87 учебнаго года всѣхъ воспитанниковъ въ московской семинаріи состояло 599. По классамъ они распредѣлялись такъ: въ трехъ параллельныхъ отдѣленіяхъ I класса 139, съ 19 оставленными на повторительный курсъ (по малоуспѣшности, у иныхъ обусловливавшейся болѣзью, какъ и въ нижеслѣдующихъ классахъ); въ двухъ отдѣленіяхъ II класса 100 съ 7 оставленными; въ двухъ отдѣленіяхъ III класса 100 съ 2 оставленными и 14 перемѣщенными сюда, по распоряженію его высокопреосвященства, какъ излишніе противъ нормы класса, изъ виаанской семинаріи; въ двухъ отдѣленіяхъ IV класса 93 съ 3 оставленными и 2 вновь принятыми (одинъ изъ воспитанниковъ здѣшней же семинаріи, другой перешелъ изъ виаанской); въ двухъ отдѣленіяхъ V класса 77 съ 4 оставленными; въ двухъ отдѣленіяхъ VI класса 90 съ 2 оставшимися по собственному желанію, „съ цѣлю болѣе основательнаго изученія богословскихъ наукъ“. Въ продолженіе учебнаго года выбыли изъ семинаріи: уволились согласно собственному желанію, частію по домашнимъ обстоятельствамъ, или болѣзненному состоянію, частію для поступленія въ другія учебныя заведенія 16,—6 еще до экзаменовъ и 10 послѣ экзаменовъ (въ томъ числѣ два болгарина, возвратившіеся на родину) и исключены по малоуспѣшности 13 (въ томъ числѣ сиріецъ) и умерли 2 (одинъ въ домѣ матери, другой въ семинарской больницѣ): итого 31 человекъ. Затѣмъ вслѣдствіе произведенныхъ въ маѣ-іюнѣ мѣсяцахъ, выпускныхъ и переводныхъ, и дополнительныхъ для вовсе не экзаменовавшихся тогда по болѣзни, или подлежащихъ переэкзаменовкѣ изъ нѣкоторыхъ предметовъ, а также по письменнымъ упражненіямъ, въ августѣ — годичныхъ испытаній, 89 воспитанниковъ выпущены были изъ семинаріи, какъ окончившіе полный курсъ ученія, изъ коихъ 30 удостоены 1 разряда и званія студента, а всѣ остальные причислены къ 2 разряду (въ томъ числѣ одинъ болгаринъ). На экзаменахъ по догматическому богословію и ученію о расколѣ здѣсь позволилъ присутствовать самъ высокопре-

освященнѣйшій митрополитъ Іоанникій, а по Свящ. Писанію преосвященнѣйшій Мисаилъ ³⁾. Изъ окончившихъ курсъ воспитанниковъ 5 поступили въ московскую духовную академію, 2 по назначенію и 3 по собственному желанію ⁴⁾. Въ день выпуска (26 іюня) двоимъ воспитанникамъ выдано было 25 р. (поровну), какъ „наиболѣе успѣвшимъ въ составленіи и произнесеніи проповѣдей“, изъ процентовъ съ суммы, завѣщанной съ этою именно цѣлю покойнымъ преподавателемъ семинаріи П. Апостольскимъ. Изъ V класса въ VI переведено 77,—18 въ 1 разрядѣ, прочіе во 2 (въ томъ числѣ одинъ грекъ и одинъ сиріецъ), съ 1 вновь принятымъ (японскій уроженецъ, присланный изъ миссійской семинаріи) 78; изъ IV въ V 88,—15 въ 1 разрядѣ, прочіе во 2, съ 1 вновь принятымъ (недавно присоединившійся изъ едосѣвскаго раскола къ православной церкви, которому его высокопреосвященствомъ „дозволено слушать богословскіе уроки“) 89; изъ III въ IV 85,—8 въ 1 разрядѣ, прочіе во 2 (въ томъ числѣ одинъ болгаринъ и одинъ персіянинъ), съ 2 оставленными на повторительный курсъ (одинъ по болѣзни и одинъ по малоуспѣшности) и 2 вновь принятыми (одинъ перешелъ изъ вѣданской семинаріи, другой поступилъ по экзамену изъ гражданской гимназіи, сынъ личнаго почетнаго гражданина) 89; изъ II въ III 78,—10 въ 1 разрядѣ, прочіе во 2 (въ томъ числѣ одинъ еврейскаго происхожденія), съ 10 оставленными (по малоуспѣшности) и 2 вновь принятыми (по экзамену, изъ коихъ одинъ изъ гимназіи, сынъ московскаго протоіерея, другой изъ прогимназіи, сынъ умершаго діакона) 90; изъ I во II 89,—5 въ 1 разрядѣ, прочіе во 2, съ 15 оставленными (двое по болѣзни, остальные по малоуспѣшности) 104 ⁵⁾. Наконецъ въ августѣ вновь посту-

³⁾ Его высокопреосвященство былъ еще на экзаменахъ по ученію о расколѣ въ V классѣ и Свящ. Писаніи въ III, а преосвященнѣйшій Мисаилъ по догматическому богословію въ V же классѣ; владыка-митрополитъ посѣтилъ также семинарію 29 октября (1886 г.) и слушалъ уроки по расколу въ VI и Свящ. Писанію въ IV и II классахъ.

⁴⁾ Сверхъ того въ московскую же академію поступилъ еще одинъ студентъ изъ прошлагодняго курса, а изъ нынѣшняго одинъ въ с.-петербургскую волонтерскъ.

⁵⁾ Впрочемъ за излишествомъ противъ нормы класса согласно волѣ его вы-

пило, по установленнымъ свидѣтельствамъ, изъ духовныхъ училищъ 123⁶⁾ и по дополнительному экзамену, произведенному въ самой семинаріи 6 (129), съ 36 оставленными (пятеро по болѣзни, остальные всѣ по малоуспѣшности, въ томъ числѣ одинъ сиріецъ) 165, такъ что по числу учениковъ 1 класса требовалось бы на настоящій учебный годъ не только удержать третье, но и вновь открыть четвертое сверхштатныя отдѣленія, но по приказанію его высокопреосвященства 13 излишнихъ—своепархіальныхъ учениковъ были перемѣщены въ тотъ же классъ воеанской семинаріи, 2 иноепархіальныхъ возвращены въ свои семинаріи⁷⁾; на содержаніе же третьяго отдѣленія его высокопреосвященство разрѣшилъ отпускъ потребной суммы, въ количествѣ 1.400 рублей, изъ прежняго источника, т.-е. изъ прибылей епархіальнаго свѣчнаго завода. Въ числѣ 129 вышеозначенныхъ учениковъ было 53 окончившихъ курсъ въ законоспасскомъ училищѣ, 23 въ перервинскомъ, 17 въ донскомъ, 16 въ коломенскомъ, 10 въ училищѣ при синодальномъ хорѣ, 3 въ звенигородскомъ и 1 въ волоколамскомъ; изъ нихъ 11 дѣти свѣтскихъ родителей: 5 чиновниковъ (консисторскихъ и гражданскихъ) 3

сокопреосвященства одинъ воспитанникъ рязанской епархіи возвращенъ былъ въ свою семинарію вмѣстѣ съ братомъ своимъ—первоклассникомъ, хотя оба они учились въ коломенскомъ училищѣ.

⁶⁾ По примѣру предшущихъ лѣтъ, вслѣдствіе непосредственнаго распоряженія его высокопреосвященства, семинарскимъ правленіемъ были назначены депутаты для присутствованія при выпускныхъ экзаменахъ учениковъ IV класса подвѣдомыхъ ему училищъ (за исключеніемъ коломенскаго) изъ слѣдующихъ преподавателей: Н. Розановъ въ законоспасское, Н. Любимовъ въ Перервинское, сваящ. Х. Максимовъ въ донское и сваящ. К. Марковъ въ училищѣ при синодальномъ хорѣ.—Кстати отмѣтить здѣсь: по отношенію къ училищамъ педагогическое собраніе правленія занималось еще въ истекшемъ учебномъ году: рассмотрѣніемъ списка книгъ, предположенныхъ къ выпискѣ въ фундаментальную и учебную библиотеки и рекомендаціей учителей русскаго языка для законоспасскаго и донскаго училищъ, также учителя пѣнія для послѣдняго, обсужденіемъ вопроса о закрытіи приготовительнаго класса и рекомендаціей комматныхъ надзирателей для коломенскаго училища, наконецъ составленіемъ общаго отчета о состояніи всѣхъ четырехъ училищъ въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1885—86 учебный годъ.

⁷⁾ Кромѣ помянутаго выше ученика рязанской епархіи еще ученикъ каужской епархіи, учившійся въ донскомъ училищѣ.

мѣщанъ, 2 синодальныхъ пѣвчихъ и 1 унтеръ-офицера. Экзамену въ семинаріи подвергались 15 учениковъ, принято 6, между которыми одинъ изъ законоспаскаго училища и одинъ изъ донскаго, одинъ изъ гимназіи (сынъ чиновника), одинъ съ домашней подготовкой (сынъ священника) и двое сирійскіе уроженцы. Такимъ образомъ къ началу настоящаго учебнаго года всѣхъ воспитанниковъ въ московской семинаріи состояло 599.

Образцовая начальная школа открыта была при московской семинаріи съ 9 ноября (1886 г.). Резолюціею его высокопреосвященства (отъ 16 октября) утверждены законоучителемъ школы—семинарскій духовникъ священникъ В. Рождественскій и учителемъ кандидатъ московской академіи В. Кедровъ. Съ самаго начала въ школу поступили 51 мальчикъ; но въ продолженіе учебнаго года выбыли изъ нея по разнымъ причинамъ (по болѣзни, или вслѣдствіе перемѣны мѣстожителства родителями) 8 чело-вѣкъ. Изъ оставшихся держать экзаменъ 43 мальчиковъ 8 (учившіеся прежде въ другихъ школахъ) окончили курсъ ученія и получили установленныя свидѣтельства на льготу по воинской повинности. Къ настоящему учебному году изъ 35 мальчиковъ 6 не явились продолжать ученіе (по неизвѣстнымъ причинамъ); затѣмъ вновь было принято 30, и такимъ образомъ теперь обучается въ школѣ 70 мальчиковъ, раздѣляясь на двѣ группы: старшую—33, которые умѣютъ читать и писать, и младшую—37, которые только еще начинаютъ читать, и помѣщаясь въ двухъ особыхъ комнатахъ. Воспитанники же семинаріи—VI и V классовъ, кромѣ одиночныхъ ежедневныхъ дежурствъ 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—въ теченіе прошедшаго учебнаго года воспитанники вообще вели себя смирно. Особенно важныхъ проступковъ за ними не замѣчалось, такъ что до свѣдѣнія педагогическаго собранія правленія не было доведено ни объ одномъ какомъ-либо выдающемся случаѣ.

Относительно матеріальнаго содержанія—съ учрежденіемъ епархіальнаго общежитія для своеносныхъ воспитанниковъ, преимущественно сыновей сельскихъ священно- и церковнослужителей, которые крайне затруднялись помѣщеніемъ ихъ на частныхъ квартирахъ, послѣднихъ почти не было вовсе (исключая квартиръ близко родственныхъ для воспитанниковъ, одной благотворительной—въ „студентскомъ“ домѣ гг. Липиныхъ, гдѣ проживали двое иностранцевъ, и одной собственно вольнонаемной, на которой стояли двое иноепархіальныхъ). На епархіальное содержаніе было принято 208 учениковъ (изъ нихъ лишь двое на полупансіонерское, а всѣ прочіе на полное—съ окладомъ 120 руб.), всѣхъ же живущихъ въ семинарскомъ корпусѣ состояло 440 человекъ, наблюденіе за которыми требовало отъ всѣхъ лицъ инспекціи неослабнаго вниманія и бдительности. Для казенноносныхъ воспитанниковъ семинарское правленіе располагало въ отчетномъ году, сверхъ 180 казенныхъ ученическихъ окладовъ (въ 110 р.) и 10 прежнихъ частныхъ благотворительныхъ стипендій, еще 9 новыми полными стипендіями (въ томъ числѣ двумя отъ его высокопреосвященства и одною отъ преосвященнѣйшаго Мисамла); а общія нужды по содержанію учениковъ—исправленіе и пополненіе постельныхъ принадлежностей, гимнастическихъ снарядовъ и т. п., на основаніи спеціальнаго опредѣленія Св. Синода 10—20 декабря 1875 года, могло до нѣкоторой степени удовлетворять остатками отъ мѣстно-благотворительной суммы, напр. ежегодныхъ пожертвованій отъ монастырей епархіи, которыхъ въ сложности насчитывается 1825 р. *) Состояніе здоревья воспитанниковъ было вообще хорошее. Ка-

*) Съ глубокою признательностью должно упомянуть, что Братство св. Николая и въ прошломъ учебномъ году содержало въ московской семинаріи двухъ полныхъ стипендіатовъ (на проценты съ капитала гг. Забѣлина и еще болгарина) и давало поручныя пособія 16 недостаточнымъ ученикамъ, пользовавшимся казеннымъ или епархіальнымъ содержаніемъ, отъ 10 до 30 р., пожертвовавъ такимъ образомъ всей братской суммой 486 р. О. протоіерей Марининой во вдовьемъ домѣ церкви А. Соловьевъ также продолжалъ вносить 50 руб. въ память покойнаго митрополита Филарета для выдачи этого пособія сыну бѣднаго сельскаго священника.

начала миссіонерской дѣятельности Питирима (28 сентября 1707 г.) показано не точно, — она началась гораздо раньше. — Эти неточности требуютъ исправленія.

Основатель и первоначальникъ Саровской пустыни іеросхимонахъ Іоаннъ (въ монашествѣ Исаакій) никогда не принадлежалъ къ расколу, да и не могъ принадлежать. Впервыхъ по своему происхожденію: — онъ происходилъ изъ духовнаго сословія: отецъ его Феодоръ Стефановъ (скончался схимонахомъ, — Феоданъ) былъ „церковный дьячекъ“ въ селѣ Красномъ (Арзамасскаго уѣзда), а родной дядя, Михаилъ Стефановъ, священникомъ въ томъ же селѣ. Одно это обстоятельство исключаетъ всякую возможность допущенія мысли о принадлежности когда-либо о. Исаакія къ расколу. Вовторыхъ, Исаакій принялъ монашество въ г. Арзамасѣ, въ бывшемъ Введенскомъ монастырѣ, на девятнадцатомъ году отъ рожденія (въ 1689 г.). Такое раннее вступленіе въ иноческій подвигъ въ средѣ православнаго монашества служитъ еще большимъ утвержденіемъ въ православіи о. Исаакія. Затѣмъ черезъ годъ онъ удалился въ пустыню „на старое городище“ (гдѣ теперь Саровская обитель), съ монахомъ Филаретомъ (изъ Санаксарскаго монастыря, что близъ гор. Темникова), по благословенію настоятеля Введенскаго монастыря и своего духовнаго отца. Потомъ водворился на нѣкоторое время въ Санаксарскомъ монастырѣ и въ тотъ монастырь поставленъ іеромонахомъ 2 февраля 1692 года въ Москвѣ преосвященнымъ Евѳиміемъ митрополитомъ Сарскимъ и Подонскимъ. И это обстоятельство тоже служитъ къ опроверженію мысли о принадлежности о. Іоанна къ расколу: въ такихъ молодыхъ лѣтахъ (22) обратившихся отъ раскола въ священный санъ не производили и въ то время.

Знакомство же о. Іоанна съ раскольниками началось гораздо позже. Именно, когда онъ, опять водворившись на отшельничество въ Саровской пустынѣ, путешествовалъ для своего назиданія въ разные монастыри — въ Арзамасъ, Нижній-Новгородъ и проч., гдѣ ему пришлось встрѣчаться съ зараженными расколомъ и вступать въ разговоры. Отъ сего явилась потребность узнать какъ раскольническое ученіе, такъ и опровержить его по ученію Св. православной церкви. А отъ такового изученія возгорѣлось въ душѣ о. Іоанна (тогда еще іеромонаха Исаакія) желаніе идти съ проповѣдію истины къ заблуждающимся. Но по смиренію своему онъ отталкивалъ отъ себя эту мысль, считая ее некушениемъ — „прелестью вражію“. — Въ 1700 году удалено отъ пустынной келліи о. Исаакія поселился на мельницѣ нѣкто Іоаннъ, родомъ корелинцъ, оказавшійся выходцемъ изъ заволжскихъ раскольническихъ скитовъ. Здѣсь былъ первый опытъ миссіонерской дѣятельности о. Исаакія, и разговоры его съ Іоанномъ корелиномъ описаны имъ подробно въ упомянутомъ выше

„сказаніи“²⁾. Въ это же время пришлось о. Исаакію свести знакомство съ раскольниково-монахиною Меланіею.

Послѣ обращенія Іоанна корелина и постриженія его по присоединеніи ко Св. церкви въ монашество (Иринеѣ), о. Исаакій былъ поставленъ строгителемъ Введенскаго монастыря, въ г. Арзамасѣ. По монастырскимъ нуждамъ приходилось ему бывать на Макарьевской ярмаркѣ, гдѣ онъ встрѣтилъ прежнюю знакомку раскольницу-монахиною Меланію, а послѣдняя свела его съ расколуучителемъ Іоною и Иваномъ Димитріевымъ, затѣмъ съ монахомъ Филаретомъ. Повѣствованіе о „разглагольствіяхъ о вѣрѣ“ съ этими лицами, обращеніе ихъ и повѣдка о. Исаакія въ заволжскіе снѣги на Керженецъ составляютъ содержаніе уже помнутаго „сказанія о обращеніи раскольниковъ заволжскихъ“ каковыя событія происходили въ 1701—1705 годахъ. 4-го декабря послѣдняго года о. Исаакій въ Спаскомъ монастырѣ на Кезѣ присоединилъ ко св. церкви и приобщилъ Св. Христовыхъ Таинъ помннутыхъ монаха Филарета, Ивана Димитріева и съ ними еще болѣе двадцати человекъ монашествующихъ и бѣльцовъ. Обратившіеся просили о. Исаакія быть у нихъ наставникомъ и остаться навсегда, но у него тогда было уже другое дѣло—основаніе Саровской пустыни—и потому онъ не могъ исполнить ихъ просьбы, а повѣдалъ съ Филаретомъ въ Москву для объявленія объ обращеніи ихъ и ходатайства о постройкѣ въ филаретовомъ снѣгу церкви. По дорогѣ они завѣхали въ Переславль къ знакомому Филарету строителю тамошняго Николаевского монастыря, что на болотѣ, іеромонаху Питириму, которому о. Исаакій рассказалъ все происшедшее за Волгою объ обращеніи изъ расколу. Изъ бесѣды съ о. Питиримомъ Исаакій, *только теперь познакомившійся съ нимъ*, позналъ „быти его житіемъ добродѣтельна и Божественному писанію искусна и на Москвѣ знаема“; Питиримъ же высказалъ, что его завѣтнымъ желаніемъ и душевнымъ стремленіемъ есть „еже о обращеніи заблудшихъ душъ человѣческихъ попеченіе имѣти“. У о. Исаакія была забота о строгіи церкви на Саровѣ и потому бесѣда съ о. Питиримомъ навела его на мысль „бить челомъ“ оному, дабы доложилъ благовѣрнымъ царицамъ и царевнамъ и преосвященному Стефану о обращеніи Филарета съ прочими и вѣдалъ бы вмѣсто него за Волгу—„учить и прочихъ ко обращенію приводить и былъ бы у нихъ неотлучно“³⁾. Это первое свиданіе о. Исаакія съ о. Питиримомъ происходило въ декабрѣ 1705 года; но, какъ кажется, теперь ничего рѣшено не было. Только въ слѣдующемъ году по неотступнымъ просьбамъ Фила-

²⁾ Сказаніе о обрац. заволжск. раск. стр. 18—62.

³⁾ Сказ. о обр. раск. зав. стр. 175.

рета и Исаакія; Питиримъ ѣздилъ за Волгу къ Филарету въ скиты, гдѣ заложилъ церковь на основаніи данной раниже грамоты и многихъ присоединилъ еще ко св. церкви. Со времени этой первой поѣздки на Керженецъ должно считать начало миссіонерской дѣятельности Питирима среди раскольниковъ и именно судя по пѣли поѣздки (закладка храма) не позже мая 1706 года. Однако онъ теперь еще не жилъ постоянно среди раскольниковъ, а только по часту навѣщалъ въ скиты.

На другой годъ, т.-е. въ 1707 году, когда въ филаретовомъ скиту приготавлилась уже ко освященію церковь, о. Питиримъ съ Филаретомъ и Иваномъ Димитріевымъ (облеченнымъ уже во иночество съ именемъ Іоасафа), ѣздилъ въ Москву ходатайствовать о благословенной грамотѣ и антиминсѣ на освященіе той церкви и доложилъ преосвященному Стефану о Филаретѣ, котораго потомъ лично представилъ митрополиту. „Преосвященнѣйшій же Стефанъ, зря его, Филарета, яко виновна обращенію прочихъ новообращенныхъ, помысли удостоити его въ чинъ священства, и купно съ нимъ удостои того же священства другаго монаха Іоасафа и рукоположи ихъ самъ преосвященнѣйшій митрополитъ и посвяти ихъ во іеромонахи. Тогда оный строитель Питиримъ, благодати Божіей возбуждающей, паче началъ о новообращающихся веде попеченіе творити о всемъ“⁴⁾. И это попеченіе выразилось прежде всего въ подачѣ письменнаго доношенія о тѣхъ присоединившихся къ церкви, которые обращены были изъ раскола проповѣдію самого Питирима; доношеніе подано имъ 28 сентября 1707 г. По этому-то доношенію и данъ ему 28 сентября „царскій указъ, чтобы тамо на Керженцѣ съ ними раскольниками свободно разговоръ имѣть и ихъ обращать и всѣхъ ихъ обратившихся и не обратившихся вѣдать“⁵⁾.

Но и теперь миссіонерская дѣятельность о. Іоанна еще не прекратилась. Хотя онъ и не ходилъ въ скиты, или вообще въ селенія раскольниковъ, за то они сами приходили къ нему въ Саровскую пустынь. Здѣсь нѣкоторые по обращеніи оставались и иночествовать. Но въ этомъ встрѣтилось у о. Исаакія недомыслие; именно—какъ принимать въ соединеніе съ церковію обращающихся изъ раскола бѣльцовъ и монаховъ, желающихъ оставаться съ иночествомъ, о перекрещенцахъ и проч... Въ мартѣ 1711 года подано было доносительное письмо отъ о. Исаакія преосвященному Стефану съ прошеніемъ „чтобы по святымъ правиламъ ему, архіерею, о томъ противъ доносительныхъ статей Великаго Государи указъ учинить“. Указъ послѣдовать особою грамотою, гдѣ выписаны каноническія правила о принятіи

⁴⁾ Тамъ же, стр. 176—179.

⁵⁾ Похвала на обращеніе раск. стр. 61.

въ церковное общеніе еретиковъ и раскольниковъ и на основаніи оныхъ разрѣшены недоумѣнія о. Исаакія; а за тѣмъ въ окончаніи говорится: „и какъ къ тебѣ сіи Наша, Великаго Государя, грамота придетъ, а также раскольники и самовольники монахи впредъ въ тѣхъ нашихъ сторонахъ буде явятся... и тебѣ въ обращеніи ихъ православную христіанскую вѣру чинить разговоръ съ ними съ прилежаніемъ... А на олушниковъ и противниковъ писать тебѣ къ намъ, Великому Государю, къ Москвѣ неотложно; а инымъ пушчимъ въ томъ и упорныхъ присылать за провожатыми къ Москвѣ для подлиннаго свидѣтельства и наказанія“⁶⁾. Грамота дана о. Исаакію 28 марта 1711 года. Значитъ ему предоставлялась власть надъ раскольниками такая же, каковая дана Питириму, но только позже, ибо послѣдній получилъ грамоту 20 августа 1711 года⁷⁾. Однако заботы по благоустройствѣ основанной о. Исаакіемъ Саровской пустыни не дозволили ему воспользоваться всею широтою правъ, предоставлявшихся тою грамотою. Потому что въ „объявленіи“, поданномъ въ патриаршій приказъ въ августъ 1718 года, вождѣствіе именнаго царскаго указа отъ 16 марта того года⁸⁾, послѣ изложенія обстоятельствъ обращенія монаха Филарета съ прочими въ 1705 году и передачи ихъ въ вѣдѣніе о. Питириму и въ духовность, ошъ присовокупляетъ, что они находятся „воѣ подъ его Питиримовымъ правленіемъ; а нынѣ раскольниковъ я не знаю и въ послушаніи у меня ихъ нѣтъ“⁹⁾...

Двѣтельность преосвященнаго Питирима, справедливо величаемая „равноапостольною“, извѣстна всей православной церкви и отлучившимся отъ нея раскольникамъ;—не слѣдовало бы предавать забвенію и смиреннаго іеромонаха Іоанна Саровскаго, перваго трудина на этой оденѣвшей нивѣ, указавшаго и такъ сказать введшаго Питирима на поприще его равноапостольнаго подвига.

Іеромонахъ Порфирій.

СТАТИСТИЧЕСКІЯ ДАННЫЯ ИЗЪ ОТЧЕТА Г. ОБЕРЪ-ПРОКУРОРА СВ. СИНОДА ЗА 1885 Г.

Въ вѣдомостяхъ, приложенныхъ къ всеподданнѣйшему отчету г. оберъ-прокурора Св. Синода за 1885 годъ, заключаются слѣдующія статистическія свѣдѣнія по вѣдомству православнаго исповѣданія за 1885 годъ.

⁶⁾ Тамъ же, стр. 65—66.

⁷⁾ Пр. Об. окт. стр. 308.

⁸⁾ Тамъ же, стр. 315.

⁹⁾ Похвала и проч. ст. 62.

Въ 1884 г. по всѣмъ епархіямъ состояло: *архіерейскихъ домовъ* 61, *мужскихъ монастырей* 233 (кромѣ нихъ заштатныхъ 190); *монашествующихъ* въ нихъ по штату положено было 4484, на лицо же въ штатныхъ и заштатныхъ монастыряхъ состояло 6813, кромѣ того *послушниковъ* было 4143. *Женскихъ монастырей* состояло: штатныхъ 112, заштатныхъ 88; *монашествующихъ* въ нихъ было 5769 (по штату положено 2024), кромѣ того *послушницъ* 14199.

Киведральныхъ соборовъ въ 1884 г. по всѣмъ епархіямъ кромѣ Алеутской, по которой свѣдѣній не доставлено, было 62, градскихъ 680, изъ коихъ 55 безприходныхъ, военныхъ 5, морскихъ 3, придворныхъ 41; *церквей* при мужскихъ и женскихъ монастыряхъ 1159, приходскихъ 33.038, ружныхъ 123, при казенныхъ заведеніяхъ 798, домовыхъ 455, единовѣрческихъ приходскихъ 248, упраздненныхъ или приписныхъ 5297, кладбищенскихъ 1750—всего 43.288. Кромѣ того молитвенныхъ домовъ и часовень состояло 14.681.

Духовенства по всѣмъ епархіямъ, кромѣ недоставившихъ свѣдѣній епархіи Кіевской, Курской, Черниговской и Алеутской, состояло протоіереевъ: 1523 (по штату 565), священниковъ 34.362 (по штату 33.316), діаконовъ 7.543 (по штату 2.456), причетниковъ 39.088 (по штату 39.929). Уволенныхъ по болѣзни и старости заштатъ было: протоіереевъ 105, священниковъ 1421, діаконовъ 799, причетниковъ 3.564.

Въ 1885 г. по всѣмъ епархіямъ было *построено церквей*: монастырскихъ 10 (8 кам. и 2 дерев.), приходскихъ и придворныхъ 369 (172 кам. и 197 дерев.), при казенныхъ заведеніяхъ 8 (7 кам. и 1 дерев.), домовыхъ 17 (11 кам. и 6 дерев.), кладбищенскихъ 26 (9 кам. и 17 дерев.), всего 439 (216 кам. и 223 дерев.). Молитвенныхъ домовъ и часовень построено было 164 (37 кам. и 127 дерев.).

Суммъ на постройку зданій духовнаго вѣдомства въ 1885 г. отпущено было: 1) изъ суммъ государственнаго казначейства 150.285 руб., 2) изъ духовно-учебнаго капитала 486.126 р. 37 коп. 3) изъ мѣстныхъ епархіальныхъ средствъ 16.116 р.—всего 652.527 р. 37 коп.

Больницъ по всѣмъ епархіямъ въ 1885 году состояло: при монастыряхъ—на казенномъ и монастырскомъ иждивеніи 72 на 1471 чел., на иждивеніи частныхъ лицъ и обществъ 7 на 481 лицо; при церквахъ—на казен. и церковн. иждивеніи 3 на 20 чел., на иждивеніи частн. лицъ и обществъ 21 на 459 чел. Всего—103 на 2381 лицо. *Богателемъ* по всѣмъ епархіямъ состояло: при монастыряхъ—на казен. и монастыр. иждивеніи 48 на 645 л., на иждивеніи частныхъ лицъ и обществъ 12 на 507 лицъ; при церквахъ на казен. и церк. иждивеніи 152 на 1.893 лица, на иждивеніи частн. лицъ и обществъ—458 на 4.806 л. Всего—670 на 7.851 л.

Жителей православнаго исповѣданія по всемъ епархіямъ, кромѣ Киевской, Курской и Черниговской, по коимъ свѣдѣній не доставлено, въ 1884 г. состояло: муж. пола 28.000.007, женскаго пола 29.137.311, всего—61.538.665 л.

Въ 1884 г. по всемъ епархіямъ, кромѣ недоставившихъ свѣдѣній епархіи: Иркутской, Киевской, Петербургской и Алеутской, родилось: муж. пола—1.719.080, жен. пола—1.642.715, всего 3.361.805; *бракомъ соединено* 1.124.728 лицъ и 562.364 супружествъ; *умерло*: муж. п. 1.172.958, женск. п. 1.096.375, всего 2.269.333. Изъ нихъ достигшихъ отъ 100 до 105 лѣтъ умерло: 292 (162 муж. и 130 женщ.), отъ 105 до 110 лѣтъ—90 (50 мужч. и 40 женщ.), отъ 110 до 115 лѣтъ—48 (37 мужч. и 11 женщ.), отъ 115 до 120 лѣтъ—4 (3 мужч. и 1 женщ.), отъ 120 до 125 лѣтъ—4 (3 мужч. и 1 женщ.); всего же умерло достигшихъ выше 100 лѣтъ 438 (255 мужч. и 183 женщ.).

Къ *православію* въ 1885 г. по всемъ епархіямъ присоединено: изъ иновѣрныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій 5.486 л. (изъ римск. католич. вѣр. 1.163, греко-уніатскаго 92, армянскаго 222, протестант. 4.005); изъ раскола 4.392 (3.091 безусловно и 1.301 на правахъ единовѣрія); изъ нехристіанъ 4.959 (изъ евреевъ—532, магометан 420, язычниковъ 4.007) — всего же присоединено 14.837.

Въ 1885 г. *браковъ расторгнуто* было 1.196—изъ нихъ за вступленіемъ въ бракъ при жизни одного изъ супруговъ 34, по близкому родству 26, по неспособности къ брачному сожитію 23, за приобщенію 167, по безвѣстному отсутствію одного изъ супруговъ 688, за ссылою одного изъ супруговъ на каторгу и на поселеніе 292.

Въ 1885 г. *состояло духовно-учебныхъ заведеній* 244 — академій 4, семинарій 55 и училищъ 185. Въ нихъ начальниковъ и наставниковъ (кромѣ епархіи Камчатской и Пермской, и училищъ Рыльскаго и Старооскольскаго Курской еп., по коимъ свѣдѣній не доставлено) было всего 2.840—въ академіяхъ 124, семинаріяхъ 987 и училищахъ 1.730. *Учащихся* состояло всего 48.447 (6.461 казеннокоштн., 10.494 полъз. пособ.; и 28.267 своекоштн.)—изъ нихъ въ академіяхъ 1.031 (705 казеннокоштн., 72 полъз. пособ. 254 своекоштн.), въ семинаріяхъ 16.638 (5.756 каз., 1.889 полъз. пос. и 8.180 своекоштн.), въ училищахъ 30.778 (8.603 полъз. пос. и 19.383 своекоштн.). Воспитанниковъ духовныхъ заведеній, обучавшихся иноподчестнымъ языкамъ, было въ семинаріяхъ: 187 (калмыцкому 6, черемисскому 8, финскому 9, эстонскому 36, латышскому 68, монголо-бурятскому 60), въ училищахъ 13 (калмыцкому языку). Къ 12 женскихъ учебныхъ заведеній, находящихся подъ покровительствомъ Бя Императорскаго Величества, обучалось 1.499 дѣв. (425 казеннокоштн. и 1.074 пансіон.).

Въ 1885 г. по воѣмъ епархіямъ, кромѣ Екатеринбургской, Кіевской и Литовской, по коимъ свѣдѣній не доставлено, *сколько при церквахъ и монастыряхъ* состояло 8.351. Въ нихъ учащихся было 202.350 (167.564 муж. п., и 27.671 жен. п.).

Причтовъ, получающіхъ содержаніе изъ государственн. казначейства въ 1885 было 18.196; на нихъ израсходовано было: 5.971.167 руб. 28 коп.

Суммы попечительства о призрѣніи бѣдныхъ духовнаго званія во всѣхъ епархіяхъ (кромѣ Енисейской, Камчаткой, Тобольской, Томской и Туркестанской, по коимъ свѣдѣній не доставлено) въ 1885 г. были въ такомъ состояніи: въ 1885 г. поступило—отъ сбора въ епархіяхъ 1.062.228 р. 20³/₄ коп., билетами 672.634 р. 89¹/₄ к., итого съ остаточными отъ прошлаго года съ прихода было 6.804.579 р. 97¹/₂ коп. (2.018.067 р. 97¹/₄ коп. наличными и 4.786,512 р. ¹/₄ к. билетами). Въ 1885 г. въ расходъ было: 1.586.068 р. 61 коп. (1.198.868 р. 9¹/₂ к. наличными и 387.200 р. 51¹/₂ коп. билетами). Въ остаткѣ къ 1886 г. состояло: 5.218.511 р. 36¹/₂ коп. (819.199 р. 87³/₄ к. наличными и 4.399.311 руб. 48³/₄ коп. билетами).

Библиотекъ въ 1885 году по воѣмъ епархіямъ кромѣ недоставившихъ свѣдѣній епархіей екатеринбургской, могилевской и якутской, учреждено было: при церквахъ 206, монастыряхъ—15, всего 221; всего же съ прежде учрежденными въ 1885 году состояло 17.200 библиотекъ.

Церковныя попечительства въ 1885 году по воѣмъ епархіямъ, кромѣ недоставившихъ свѣдѣній епархіей: екатеринбургской, якутской, вишневецкой, якутской и грузинскаго экзархата, вновь открыто 403, всего съ прежде открытыми состояло 11.888. Пожертвованій ими было сдѣлано всего 2.242.850 руб. 1¹/₂ коп., изъ нихъ на поддержаніе и украшеніе церквей 1.788.531 руб. 16³/₄ коп., на церковно-приходскія школы и приходскія благотворительныя учрежденія 237.640 р. 67 коп., на содержаніе причтовъ 216.658 р. 17³/₄ коп.

Пожертвованій въ церкви по воѣмъ епархіямъ, кромѣ вѣдомства московской синодальной канторы и епархіей екатеринбургской, киркутской и тверской, по коимъ свѣдѣній не доставлено, всего поступило 10.995.883 р. 70¹/₂ коп.; изъ нихъ кружечнаго и кошельковаго сбора 4.965.544 р. 91¹/₄ к., дохода съ имѣній 1.878.965 р. 14 к., на устройство церквей и другіе предметы 3.814.346 р. 77 к., въ пользу Гроба Господни 10.073 р. 42³/₄ к., на церкви и школы западнаго края 18.194 р. 1¹/₄ коп., на возстановленіе православія на Кавказѣ 19.127 р. 81 коп., на распространеніе православія среди язычниковъ 25.909 р. 34¹/₂ к., на вспоможеніе духовенству 212.508 р. 56³/₄ коп., на разоренныхъ по разнымъ случаямъ 19.676 р. 92¹/₂ к., на улучшеніе быта православныхъ въ Палестинѣ 30.986 р. 79¹/₂ коп.

Суммы и капиталы, находящіеся въ распоряженіи хозяйственнаго управленія при Св. Синодѣ, находились въ такомъ состояніи.

Къ 1 января 1885 года *оставалось:* духовно-учебнаго капитала 24.957.393 р. 40 коп., типографскаго капитала 645.685 р. 30¹/₄ к., капитала духовенства западнаго края 2.656.501 руб. 63¹/₄ коп., капитала на производство преосвященнымъ добавочнаго жалованья 311.985 р. 14 к., суммъ на выдачи единовременныхъ пособій 321.414 р. 93¹/₂ коп., капитала на усиленіе средствъ содержанія духовенства 25.755 р. 92 коп., запасно-строительнаго капитала западныхъ епархій 1.146.760 р. 14 коп. *Сверхъ сего* къ 1 января 1885 года *состояло:* суммъ, завѣщанныхъ въ пользу монастырей, церквей и причтовъ въ Россіи 136.143 р. 82¹/₂ к., суммъ, завѣщанныхъ на монастыри и церкви Востока 228.876 р. 98 коп., суммъ, собранныхъ въ кружкахъ при церквахъ 227.783 р. 39¹/₄ коп., суммъ, пожертвованныхъ на стипендіи, преміи и разныя предметы 958.530 р. 26³/₄ коп., переходящихъ суммъ, принадлежащихъ равнымъ мѣстамъ и лицамъ 492.744 р. 89 коп. *Итого* къ 1 января 1885 года *оставалось* 32.108.525 р. 88 коп. Въ 1885 году *поступило:* духовно-учебнаго капитала 1.469.032 р. 66¹/₂ коп., типографскаго капитала 350.373 р. 96 коп., капитала духовенства западнаго края 165.442 руб. 11 коп., капитала на производство преосвященнымъ добавочнаго жалованья 28.441 р. 77 коп., суммъ на выдачи единовременныхъ пособій духовенству 57.355 р. 37 коп., капитала на усиленіе средствъ содержанія духовенства 167.263 р. 13 коп., запасно-строительнаго капитала духовенства западныхъ епархій 214.674 р. 25 коп. *Сверхъ сего поступило:* суммъ, завѣщанныхъ на монастыри, церкви и причты въ Россіи 8.098 р. 49 коп., суммъ, завѣщанныхъ на церкви и монастыри Востока 23.953 р. 13 коп., суммъ изъ кружекъ при церквахъ 82.400 р. 58¹/₂ коп., суммъ, пожертвованныхъ на стипендіи, преміи и другіе предметы 169.735 р. 29 коп., переходящихъ суммъ разныхъ мѣстъ и лицъ 461.539 р. 6 коп. *Всего* же въ 1885 году *поступило:* 3.376.309 руб. 82 коп. Въ 1885 году *израсходовано было:* духовно-учебнаго капитала 1.358.006 руб. 12³/₄ коп., типографскаго капитала 461.849 р. 97¹/₄ коп., капитала духовенства западнаго края 171.989 р. 96 коп., капитала на производство преосвященнымъ добавочнаго жалованья 18.189 р. 92 коп., суммъ на выдачи единовременныхъ пособій духовенству 50.508 р. 86 коп., капитала на усиленіе средствъ содержанія духовенства 88.390 р. 44 коп., запасно-строительнаго капитала духовенства западныхъ епархій 104.129 р. 24 коп. *Сверхъ сего израсходовано:* суммъ, завѣщанныхъ на монастыри, церкви и причты въ Россіи 6.869 р. 3¹/₂ коп., суммъ, завѣщанныхъ на монастыри и церкви Востока 22.401 р. 72 коп., суммъ изъ кружекъ при церквахъ 76.909 р. 20 коп., суммъ пожертвованныхъ

на стипендіи, преміи и другіе предметы 126.771 р. 21 коп., переходящихъ суммъ разныхъ мѣстъ и лицъ 244.393 р. 29 $\frac{1}{2}$ к. Всего же въ 1885 году *израсходовано* было 2.730.408 р. 98 к. Къ 1 января 1886 года *въ остаткѣ*: духовно-учебнаго капитала 25.068.419 р. 93 $\frac{3}{4}$ коп., типографскаго капитала 714.209 руб. 29 коп., капитала духовенства западнаго края 2.649.953 р. 78 $\frac{1}{4}$ к., капитала на производство преосвященнымъ добавочнаго жалованья 317.236 р. 99 коп., суммъ на выдачу единовременныхъ пособій духовенству 328.261 руб. 49 $\frac{1}{2}$ коп., суммъ на усиленіе средствъ содержанія духовенства 104.628 р. 61 коп., запасно-строительнаго капитала духовенства западныхъ епархій 1.259.305 руб. 15 коп. Сверхъ сего *въ остаткѣ* къ 1 января 1886 года: суммъ, завѣщанныхъ на монастыри, церкви и причты въ Россіи 137.373 р. 28 коп., суммъ, завѣщанныхъ на монастыри и церкви Востока 230.428 р. 39 коп., суммъ изъ кружекъ при церквяхъ 233.244 р. 78 $\frac{1}{4}$ коп., суммъ, пожертвованныхъ на стипендіи въ въ духовно-учебныя заведенія, на преміи за лучшіе учебники, и на другіе предметы 1.001.494 р. 34 $\frac{3}{4}$ к., переходящихъ суммъ, принадлежащихъ разнымъ мѣстамъ и лицамъ 709.890 р. 65 $\frac{1}{2}$ к. Всего же къ 1 января 1886 года *въ остаткѣ*: 32.754.426 руб. 71 коп.

ПЕРВАЯ ЖЕНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ОБЩИНА ВЪ ПРИВІСЛЯН- СКОМЪ КРАѢ.

Въ Константиновскомъ уѣздѣ Сѣдлецкой губерціи среди большихъ лѣсовъ есть селеніе Лѣсна, расположенное при рѣкѣ Бѣлкѣ. Населеніе Лѣсны и другіихъ деревень этого округа составляютъ униаты. Трудно живется этому народу въ Русскомъ Забужьѣ. Много приходилось ему, да и теперь еще приходится бороться съ кичливыми коендзами и свирѣпыми панами. Много нужно силъ и твердости духа и увѣренности для отстаиванія правъ своей вѣры. А между тѣмъ нужной для борьбы духовной поддержки не было у униатовъ: на все ихъ населеніе только и была одна маленькая деревянная, крытая соломой церковь въ селеніи Буковичи; да и та была уже почти разрушена временемъ, такъ какъ существовала съ 1576 года. Внутренній видъ этой церкви также отличался крайнею бѣдностію. Но подъ вліяніемъ ветхихъ кровомъ хранилась драгоценность *всѣхъ униатовъ* — чудотворная явленная икона Царицы Небесной.

О явленіи этой иконы преданіе гласитъ слѣдующее: 14 сентября 1663 года въ полдень воскреснаго дня пастуки пригнали скотъ къ землянымъ укрѣпленіямъ (которыя по преданію существуютъ со временъ крестовосцевъ). Одинъ изъ пастуховъ от-

правился въ Лѣсъ отыскать отставшія скотъ и тамъ на вѣтвяхъ грушеваго дерева увидѣлъ икону, окруженную яркимъ сіяніемъ. Онъ поспѣшилъ сообщить объ этомъ товарищу. Убѣдившись въ дѣйствительности видѣннаго, пастухи увѣдомили о томъ священника и крестьянъ. Икона была перенесена въ церковь села Буковичи. Служь о чудесно явившейся иконѣ быстро разнесся далеко по округу. Множество народа стало стекаться для поклоненія иконѣ. Не нравилось это католическому духовенству. Тотчасъ были придуманы способы отнять эту икону и воспользоваться ею для распространенія католицизма среди мѣстнаго населенія. Въ 1886 году панъ Михаловскій съ гайдуками возвратился въ Буковичскую церковь, и расправившись какъ ему хотѣлось со священникомъ, заставилъ его отдать икону. Присвоенная икона была перенесена въ костель въ Лѣснѣ. Потомъ на мѣстѣ явленія иконы былъ выстроенъ сначала небольшой, а потомъ большой каменный костель во имя апостоловъ Петра и Павла. Костель былъ переданъ въ руки монаховъ Ченстоховскаго монастыря ордена Паулиновъ. Располагая хорошими средствами и поддерживаемые богатыми пожертвованіями польскихъ магнатовъ, Паулины богато украсили икону золотомъ и множествомъ драгоценныхъ камней, послѣ похищенныхъ во время бѣгства французовъ изъ Москвы. Кромѣ заботъ о внѣшнемъ видѣ костела и иконы ксендзы формулировали историческія свѣдѣнія объ иконѣ въ желательномъ видѣ. Самое почитаніе русскою святыни располагало униатовъ въ пользу католиковъ и заставляло ихъ соглашаться съ мнѣніемъ латинскихъ пропагандистовъ, такъ что они начали признавать совмѣстное участіе въ латинскомъ богослуженіи. Имъ даже не бросалось въ глаза и то, что паписты, роскошно украшая свои костелы и толкуя о единствѣ церквей, оставляли въ совершенномъ запустѣніи бѣдную русскую Буковичскую церковь—главную въ Лѣсенинскою святыню. Они даже два раза закрывали ее и наконецъ окончательно заперли въ 1859 году. Тогда униаты, не имѣя совѣсть своего духовнаго крова, должны были вполне присоединиться къ католикамъ. Такимъ образомъ Лѣсна превратилась въ одинъ изъ центровъ католичества.

Насталъ 1863 годъ, а съ нимъ и польское возстаніе. Возмутительныя дѣйствія Паулиновъ въ это время привели къ тому, что костель былъ отнятъ у нихъ и сами они возвращены въ Ченстоховскій монастырь. Только одинъ монахъ остался въ Лѣснѣ для исполненія богослуженія. Но паписты не теряли надежды на возстановленіе своего прежняго значенія и вліянія на народъ въ Лѣсенинскомъ округѣ, и когда епархіальное начальство приступило къ исправленію православнаго богослуженія отъ латинскихъ монаховъ, польское духовенство стало возбуждать народъ противъ этого.

Цѣль была отчасти достигнута. Между униатами пошло разногласіе. Одни единодушно приняли рѣшеніе своихъ пастырей, другіе же упорно отказывались слѣдовать законному требованію начальства. А между тѣмъ ксендзы сильнѣе громили православіе, обѣщая всякія блага не признающимъ его и грозя жестокою карой держащимся его. Правительство рѣшило совсѣмъ закрыть костелъ и передать его православному вѣдомству. Костелъ былъ перестроенъ въ православную церковь и по мысли нынѣшняго архіепископа холмско-варшавской епархіи преосвященнаго Леонтія при вновь образовавшейся православной церкви разрѣшено было учредить женскую общину на 300 инокинь. 20 октября 1885 года считается днемъ открытія общины.

Утвержденіе народа въ истинныхъ понятіяхъ православной вѣры, искорененіе польско-латинскихъ суевѣрій, просвѣщеніе дѣтей, безвозмездное врачеваніе болящихъ, удовлетвореніе различнымъ нуждамъ мѣстнаго населенія—поставили инокини во главѣ съ настоятельницей подвигомъ своей иноческой жизни. Но при исполненіи такой обширной задачи мало собственныхъ силъ и сердечнаго расположенія къ дѣлу,—часто приходится ощущать настоятельную потребность въ матеріальныхъ средствахъ, а между тѣмъ община очень бѣдна и самимъ ея обитательницамъ приходится терпѣть очень многія лишенія. При такихъ условіяхъ дѣло благотворительности не можетъ идти вполне успѣшно. Но смиренныя инокини надѣются, что Господь поддержитъ ихъ силы и терпѣніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и каждый православный сынъ Россіи откликнется на голосъ о помощи бѣднымъ жертвамъ полиціаны.

Пожертванія можно отсылать на имя настоятельницы общины Екатерины, по варшаво-тереспольской желѣзной дорогѣ, въ городъ Вилу, или въ редакцію *Московскихъ Вѣдомостей*.

Д. А.

О П Е Ч А Т К И.

Въ ноябрьской книжкѣ: „Православнаго Обзорнія“ въ статьѣ „Христосъ Царь“ просимъ исправить слѣдующія опечатки:

<i>Напечатано:</i>		<i>Слѣдуетъ читать:</i>
Стр. 506	3 строка сн. дарей	представителей
„ 514	21 „ св. благословляю Его	преклоняюсь предъ Нимъ
	за это, благословляю во имя	за это, преклоняюсь ради
„ —	22 „ „ „обсздоанннхъ“	надо выпустить
„ —	27 „ „ благословляю Его	преклоняюсь
„ 515	17 „ „ изслѣдовали	разсмотрѣли

ОГЛАВЛЕНИЕ ТРЕТЬЯГО ТОМА
ПРАВОСЛАВНАГО ОБОЗРѢНІЯ

ЗА 1887 ГОДЪ.

С Е Н Т Я Б Р Ъ.

I.—Вліяніе Лютера на нравы и религіозную жизнь нѣмецкаго общества. <i>М. Д. Смирнова</i>	<i>Стр.</i> 8 — 60
II.—Ложь въ исторіи. (Окончаніе). <i>В. А. Соколова</i> ..	61—114
III.—Крестный путь Господа нашего Иисуса Христа. <i>С. Д. Писарева</i>	115 — 144
IV _a .—Замѣшательства и борьба партій въ современной реформатской церкви въ Голландіи. <i>З.</i>	145—156
V.—Неясныя стороны русской народной школы. <i>Н. М. Горбова</i>	157—200
VI.—Извѣстія и замѣтки: Что даетъ крестьянину начальная школа. <i>Н-ва.</i> — Объявленіе.....	201—208

ВЪ ПРИЛОЖЕНІИ:

VIII.—Указатель къ „Православному Обозрѣнію“ за 1871—86 гг. Листы 1-й и 2-й	1— 32
---	-------

П

О К Т Я Б Р Ъ.

	<i>Стр.</i>
I.—Шотландскій проповѣдникъ Эдвардъ Ирвингъ и его послѣдователи. <i>М. П. Фивейскаго</i>	209—240
II.— Древне-христіанское общество въ памятникахъ римскихъ катакомбъ. <i>И. Архангельскаго</i>	241—281
III.—Новѣйшая теорія откровенія. <i>А. Б.</i>	282—300
IV.—Историческое разсмотрѣніе дѣятельности православнаго русскаго духовенства въ отношеніи къ расколу отъ его возникновенія до учрежденія Св. Синода. <i>М. Чистякова</i>	301—348
V.—Размышленіе по вопросу о допущеніи дѣтей еврейскаго племени въ наши учебныя заведенія. <i>И. У. Палимпсестова</i>	349—363
VI.—Новая книга о папствѣ. <i>Н. Я. Бѣляева</i>	364—389
VII.—Извѣстія и замѣтки: Памяти бывшаго профессора А. Е. Свѣтилина †.—Никита Петровичъ Гиляровъ-Платоновъ †.—Объявленія.....	390—400

В Ъ П Р И Л О Ж Е Н І Я:

VIII.—Указатель къ „Православному Обзорѣнію“ за 1871—86 гг. Листы 3-й, 4-й и 5-й.	33—80
--	-------

Н О Я Б Р Ъ.

I.—Вліяніе Лютера на нравы и религіозную жизнь нѣмецкаго общества. <i>М. Д. Смирнова</i>	401—462
II.—Древне-христіанское общество въ памятникахъ римскихъ катакомбъ. <i>И. Архангельскаго</i>	463—504
III.—Христосъ царь.....	505—527
IV.—Обращеніе Савла въ великаго апостола языковъ. <i>И. Я. Святлова</i>	528—545
V.—Литовскій митрополитъ Іосифъ Сѣмашко и его дѣятельность по воссоединенію униатовъ. <i>Н. И. Кедрова</i>	546—610

III

VI.—Извѣстія и замѣтки: Годичный актъ въ московской духовной академіи.—Шестидесятилѣтній юбилей высокопреосвященнѣйшаго Платона, митрополита Кіевскаго и Галицкаго. — Опечатки. — Объявленія	Стр. 611—616
--	-----------------

ВЪ ПРИЛОЖЕНІИ:

VII.—Указатель къ „Православному Обзорнію“ за 1871—86 гг. Листы 6-й, 7-й и 8-й.	81—128
---	--------

ДЕКАБРЬ.

I.—Поученіе въ день Введенія во Храмъ Пресвятыя Дѣвы Богородицы. <i>Пресвященнаго Никанора, архіепископа Херсонскаго и Одесскаго</i>	617—624
II.—Вліяніе Лютера на нравы и релігіозную жизнь нѣмецкаго общества. (Окончаніе). <i>М. Д. Смирнова</i>	625—677
III.—Шотландскій проповѣдникъ Эдвардъ Ирвингъ и его послѣдователи. (Окончаніе). <i>М. П. Овсяйскаго</i>	678—712
IV.—О цѣляхъ изученія исторіи философіи. <i>А. Введенскаго</i>	713—728
V.—Слово сказанное въ московскомъ 2-мъ кадетскомъ корпусѣ въ праздникъ Гергіевскій. <i>Свящ. М. М. Воздвиженскаго</i>	729—735
VI.—Новѣйшая теорія откровенія. <i>А. Б.</i>	736—760
VII.—Слово въ день памяти св. апостола Андрея Первозваннаго 30 ноября. <i>Свящ. В. Омагскаго</i>	761—765
VIII.—Новая книга о митрополитѣ Филаретѣ. <i>С. Ш. Г.</i>	766—775
IX.—Годичный актъ въ московской духовной семинаріи и извлеченіе изъ отчета о состояніи ея въ 1786—87 учебномъ году. <i>Д. Б.</i>	776—785
X.—Приложенія къ статьѣ о патріархѣ Никонѣ.	786—800

„Варшавскій Дневникъ“ выходитъ ежедневно, кромѣ воскресныхъ и праздничныхъ дней. Въ случаѣ важныхъ событій въ политическои жизни редакция старается выпускать номера и по праздничнымъ днямъ.

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 политическои, общественной и литературнои жизни всего славянства и имѣть корреспондентовъ въ различныхъ славянскихъ земляхъ.

Варшава.

Редакторъ-издатель *П. А. Кулаковскій*

У священника Николо-Голутвинской г. Москвы церкви, что на Якиманкѣ, о. *Петра Шумова* и въ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ продаются слѣдующія его книги:

Девять бесѣдъ о покаяніи. Цѣна 15 коп.

Объясненіе символа вѣры, десяти заповѣдей Закона Божія, девяти заповѣдей о блаженствѣ, молитвы Господней и литургій для начальныхъ училищъ. III-й годъ ученія. Цѣна 20 коп.

Для чтенія въ храмѣ, въ семьѣ и въ школѣ. Сорокъ два поученія изъ жизни святыхъ. Цѣна 65 коп.

Отъ Московскаго Духовно-педагогическаго Комитета печатанъ дозволяется. Москва.
Декабря 10-го 1887 года.

Цензоръ *св. св. Иоаннъ Петровичъ Павловскій*.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЕЖЕМЪСЯЧНАГО ЖУРНАЛА

„ДУШЕПОЛЕЗНОЕ ЧТЕНІЕ“

въ 1888 году.

Изданіе журнала „Душеполезное Чтеніе“ въ 1888 году, двадцать девятомъ его существованія, будетъ продолжаемо на прежнихъ основаніяхъ. Редакція останется вѣрною своей первоначальной задачѣ—служить духовному и нравственному наставленію христіанъ, удовлетворять потребности общеназидательнаго и общенаятнаго духовнаго чтенія.

ВЪ СОСТАВЪ ЖУРНАЛА ВХОДЯТЪ ПО ПРЕЖНЕМУ:

1) Труды относящіяся къ изученію Св. Писанія. 2) Статьи вѣроучительнаго и правоучительнаго содержанія. Въ нихъ не будутъ упускаемы изъ вида современныя явленія въ общественной и частной жизни, согласныя или несогласныя съ ученіемъ и установленіями православной церкви. Иногда обобцденію этихъ явленій будутъ посвящаемы особныя статьи. 3) Церковно-историческіе разсказы. 4) Воспоминанія о лицахъ, замѣчательныхъ по заслугамъ для церкви и по духовно-нравственной жизни. 5) Статьи относящіяся къ православному Богослуженію. 6) Общенаятное и духовно-поучительное изложеніе свѣдѣній изъ наукъ естественныхъ. 7) Описаніе путешествій къ святымъ мѣстамъ. 8) Свѣдѣнія и сужденія о расколѣ. 9) Имѣющія руководственное для пастырей и мирянъ значеніе резолюціи, мнѣнія, донесенія и письма Моск. митрополита Филарета. 10) Разныя извѣстія и замѣтки.

„Душеполезное Чтеніе“ въ 1888 году будетъ по прежнему выходить ежемѣсячно.

Цѣна годовому изданію безъ доставки и пересылки 3 р. 50., съ пересылкой иногороднымъ и съ доставкой московскимъ подлинникамъ 4 р.

Оставшіяся неразобранными полныя экземпляры „Душеполезнаго Чтенія“ за старыя годы продаются по значительно пониженнымъ цѣнамъ, именно за 1864, 1865 и 1878 годы продаются въ Редакціи по 1 р. 50 к. за экз., а съ пересылкою по 2 р.; за 1869, 1870, 1872, 1873, 1874, 1875, 1877, 1879, 1880, 1882, 1883, 1885 и 1886 годы продаются въ Редакціи по 2 р. 50 к., съ перес. по 3 р.; за 1887 г. 3 р. 50 к., съ перес. 4 р.

Подписка на „Душеполезное Чтеніе“ принимается: Въ Москвѣ, въ

квартиръ редактора, при Николаевской, въ Толмачахъ, церкви, протоіерея Васи́лія Нечаева; также въ складѣ духовно-нравственныхъ книгъ при Петровскомъ монастырѣ; въ С.-Петербургѣ у книгопродавца И. Л. Тузова, Вол. Садовая.

Иногородные благоволятъ относиться для подписки исключительно въ Редакцію „Душеполезнаго Чтенія“ въ Москвѣ.

Издатель-редакторъ Протоіерей *Василій Нечаевъ*.

О ПРОДОЛЖЕНИИ ИЗДАНІЯ „РУКОВОДСТВА для СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ“ въ 1888 ГОДУ.

Святѣйшій Синодъ, благословившій въ 1860 году изданіе при Киевской духовной семинаріи и назвавшій его: „Руководство для сельскихъ пастырей“, въ 1885 году, ко времени двадцатипятилѣтія сего пастырскаго изданія, благоволилъ рекомендовать оный 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). Ободряемые благовниманіемъ и благословеніемъ священноначалія русской церкви, въ уклоненіи на помощь Божию нашему дѣлу и на продолженіе сочувствія и содѣйствія нашему дѣланію со стороны православныхъ пастырей, мы и въ 1888 году будемъ издавать „Руководство для сельскихъ пастырей“ по прежней программѣ, извѣстной духовенству и выражаемой самымъ названіемъ журнала нашего.

Имя въ виду значеніе „Руководство для сельскихъ пастырей“, какъ органа всего пастырства русской церкви, редакція приглашаетъ пастырей доставлять ей свои почтенные труды, касающіеся какой бы то ни было стороны пастырскаго служенія. Наше дѣло—ихъ дѣло и наоборотъ; поэтому съ готовностію и съ вознагражденіемъ будемъ печатать въ журналѣ нашѣмъ присылаемыя пастырями статьи, соответствующія дѣлу и характеру изданія.

Годовое изданіе, состоящее изъ 52-хъ еженедѣльно выходящихъ номеровъ, въ объемѣ отъ двухъ до трехъ съ половиною листовъ, составляетъ три тома, независимо отъ печатаемыхъ въ приложеніяхъ проповѣдей и бібліографическихъ статей.

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 и благоточныхъ, можетъ быть, по примѣру прежнихъ годовъ, разорочиваема.

При Киевской духовной семинаріи принимается подписка и на журналъ „Воскресное Чтеніе“ съ повременными выпусками „Киевскихъ Листковъ“ религиозно-нравственнаго чтенія для народа.

Цѣна съ доставкою и пересылкою **ЧЕТЫРЕ рубля серебромъ.**

О Т Ъ Р Е Д А К Ц И И „ТВОРЕНІЙ СВ. ОТЦЕВЪ“.

Указомъ Св. Синода отъ 16—31 іюня 1884 года выписка духовнаго журнала „Творенія Св. Отцовъ“ съ прибавленіями духовнаго содержанія сдѣлана обязательною для академій и семинарій и выходящихъ достаточныя средства монастырей, соборныхъ и приходскихъ церквей Россійской Имперіи.

„Творенія Св. Отцевъ“ издаются при Московской Духовной Академіи и выходятъ по четыре книжки въ годъ, изъ которыхъ въ каждой отъ 15 до 20 листовъ текста. Въ будущемъ 1888 году въ переводной части будетъ продолжаемо печатаніе твореній Св. Кирилла Александрійскаго. Въ прибавленіяхъ будутъ помѣщаемы статьи, касающіяся ученія вѣры, христіанской нравственности и исторіи церкви и сверхъ того статьи критико-библіографическія.

Въ концѣ каждой книжки будутъ печатаемы журналы собраній Свѣта Московской Духовной Академіи.

Цѣна годоваго изданія въ Россіи пять рублей съ пересылкою; выписывающіе изданіе „Твореній Св. Отцовъ“ за границю платятъ шесть рублей съ пересылкою.

Редакція проситъ гг. иногородныхъ подписчиковъ адресоваться въ Сергіевъ посадъ, Московской губерніи, въ редакцію „Твореній Св. Отцевъ“.

Изъ редакціи „Твореній Св. Отцовъ“ могутъ быть выписываемы слѣдующія отдѣльныя изданія:

ЦѢНА СЪ ПЕРЕСЫЛКОЙ:

Творенія Св. Ефрема Сирина 1—5 томъ	7 руб.	50 коп.
„ „ Василия Великаго 7 томовъ.....	10 „	50 „
„ „ Аванасія Александрійскаго 3—4 т. 3	3 „	— „
„ „ Григорія Нисскаго 8 томовъ	12 „	— „
„ „ Исаака Сиріина 1 томъ	2 „	30 „
„ „ Кирилла Іерусалимскаго 1 томъ	1 „	50 „
„ „ Іоанна Лѣствичника 1 томъ.....	1 „	50 „
„ „ Нила Синайскаго 3 тома	4 „	50 „
„ „ Исидора Пелусіота 3 тома	4 „	50 „
„ „ Епифанія Кирскаго 6 томовъ.....	9 „	— „
„ „ Блаженнаго Теодорита 7 томовъ... 12	12 „	— „
„ „ Макарія Египетскаго 1 томъ	2 „	— „
„ „ Кирилла Александрійскаго 5 томовъ. 7	7 „	50 „

„Творенія Св. Отцовъ“ съ прибавленіями духовнаго содержанія издавались въ 1846 и 1847, съ 1852 по 1864 годъ включительно и за 1871, 1872, 1880, 1881, 1882, 1883, 1884, 1885, 1886 и 1887 годы могутъ быть приобретаемы съ платою за каждый годъ изданія по 5 руб. въ пересылкою. Прибавленія же отдѣльно отъ „Твореній Св. Отцевъ“ съ 1844 по 1864 включительно и за 1871, 1872, 1880, 1881 (два тома), 1882 (два тома), 1883 (два тома), 1884 (два тома), 1885 (два тома), 1886 (два тома) и 1887 (два тома) годы за каждый томъ по 1 руб. 50 коп. съ пересылкою.

О Н Ъ И В Д А Н И И
„П Р А В О С Л А В Н А Г О С О Б Е С Ъ В Ъ Д И Н И К А“

в ъ 1888 г о д у .

Православный Собесѣдникъ

будеть издаваться по прежней программѣ въ томъ же строго-православномъ духѣ и въ томъ же учебномъ направленіи, какъ издавался доселѣ, съ 1 января, ежемѣсячно, книжками отъ 10 до 12 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, остается прежняя: съ пересылкою во всѣ мѣста Имперіи

С Е М Ъ Р У Б Л Е Й С Е Р Е Б Р О М Ъ .

Подписка принимается: въ Редаціи „Православнаго Собесѣдника“, при Духовной Академіи, въ Казани.

Въ той же редакціи продаются по пониженнымъ цѣнамъ:

А. „Православный Собесѣдникъ“ въ полномъ составѣ книжекъ (т.-е. съ приложеніями): за 1855 г. 4 руб. за годъ, за 1858, 1860, 1861, 1862, 1864, 1865 и 1866 годы по 5 руб. за годъ, за 1872, 1873, 1874, 1875, 1876, 1877, 1878, 1879 по 6 р. сер., 1880—1886 годы по 7 руб. сер. Полныхъ экземпляровъ (т.-е. съ приложеніями) за 1856, 1857, 1859, 1863, 1867, 1868, 1869, 1870 и 1871 гг. въ продажѣ нѣтъ. Можно получать и отдѣльными книжками Собесѣдника за 1855, 1856 и 1857 гг. по 1 р., а за остальные годы по 80 коп. за книжку.

В. Отдѣльно отъ приложеній одинъ „Православный Собесѣдникъ“ за 1855 и 1856 годы цѣна по 1 руб.; за 1857 г. цѣна 2 рубля, за 1858, 1859, 1860, 1861, 1862, 1863, 1864, 1865, 1866 по 3 руб. за годъ, 1870, 1871, 1872, 1873, 1874, 1876, 1882 и 1883 годы, по 3 тома въ каждомъ, по 5 руб. за годъ.

В. Отдѣльно отъ „Православнаго Собесѣдника“ приложенія къ нему: 1) „Посланія св. Игнатія Богоносца“ (съ свѣдѣніемъ о немъ и его посланіяхъ). Одинъ томъ 1855. Ц. 75 к.

2) „Дѣянія вселенскихъ соборовъ“ въ переводѣ на русскій языкъ. Семь томовъ. 1859—1878. Ц. каждому тому въ отдѣльности: за I томъ 4 р., за II 2 р. 50 к., за III 2 р. 50 к., за IV 2 р. 50 к., за V 3 р., за VI 3 р. 50 к., за VII 4 р. 50 к. А за всѣ семь томовъ 20 р.

3) „Дѣянія девяти помѣстныхъ соборовъ“ въ переводѣ на русскій языкъ. Одинъ томъ. 1878. Ц. 2 р.

4) Феофилакта, архіеписк. болгарскаго „Благовѣстникъ“, или толкованіе на св. Евангелія. 1874—1875. За всѣ четыре тома ц. 7 р. 50 к.

5) Его же „Толкованіе на посланіе къ Римлянамъ“. 1866. Цѣна 1 р. 50 к.

6) Его же „Толкованіе на посланія къ Галатамъ, Ефесянамъ и Филиппійцамъ“. 1884. Ц. 1 р. 50 к.

7) Его же „Толкованіе на посланіе къ Колоссянамъ“. 1887. Ц. 30 к.

8) „Сказанія о мученикахъ христіанскихъ“, чтимыхъ православною каволическою Церковію (съ предисловіемъ), Томъ I. 1865. Ц. 3 р.

9) „Просвѣтитель“, или обвиненіе ереси жидовствующихъ, препод. Іосифа Волоцкаго. Изданіе второе, напечат. славянскимъ шрифтомъ. Ц. 3 р. съ перес.

10) „Посланія Игнатія“, митрополита сибирскаго и тобольскаго (съ предварительными замѣчаніями). Одинъ томъ. 1855. Ц. 1 р.

11) „Сочиненія преп. Максима грека“ (съ предисловіемъ). Три тома. 1859. Ц. за I томъ (съ портретомъ преп. Максима) 2 р. 50 к. за II 1 р. 50 к., за III 1 р. За всѣ три тома 5 р.

12) „Стоглавъ“ (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1862. Ц. 2 р.

13) „Сочиненія пророка Зиновія“: Истинныя показанія въ вопросившимъ о новомъ ученіи (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1863—1864. Ц. 2 руб. 50 коп.

14) Остень „Памятникъ русской духовной письменности XVII вѣка“ (съ предисловіемъ и съ портретомъ патріарха Іоакима). 1865. Ц. 1 р.

15) „Сборникъ“ древностей казанской епархіи и другихъ присюда-матныхъ обстоятельствъ, архимандрита Платона Любарскаго. 1868. Ц. 1 р. 25 к.

16) „Стародубье“. Записки протоіерея Т. А. Верховскаго, Высочайше командированнаго 1845—48 гг. въ черниговскіе раскольническіе посады для водворенія единовѣрія. Ц. 2 р.

17) „Описаніе рукописей Соловецкаго монастыря“, находящихся въ библиотекѣ Казанской духовной академіи. Ч. I. Цѣна. 3 р. съ перес. Ч. II. Цѣна та же.

18) „Толковая Псалъ“. В. Успенскаго. Ц. 1 р.

19) „Азбуковники или Алфавиты иностранныхъ рѣчей“ по спискамъ соловецкой библиотекы. Соч. А. Карпова. Казань. 1878. Ц. 1 р. 50 к.

20) „Исторія старой Казанской академіи“. А. Благовѣщенскаго. Ц. 1 р. съ перес.

21) „Устройство правленія въ Церкви королевства Греческаго“. О. Курганова. 1872. Ц. 2 р.

22) „Западные миссіи противъ татаръ-язычниковъ и особенно противъ татаръ-мусульманъ“. Н. Красносельцева. 1872. Ц. 1 р.

23) „Ересь антихристовъ III вѣка“. Д. Гусева. 1872. Ц. 1 р.

24) „Древнее языческое ученіе о страствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды его въ первые вѣка христіанства. Изслѣдованіе П. Мило-славскаго. Ц. 2 р.

25) „Московский митрополитъ Платонъ Левшинъ, какъ проповѣдникъ“. Цѣна. 1 руб. 25 коп.

26) „Секты хлыстовъ и скопцовъ“. Кутепова. Ц. 3 р.

27) „Исторія чинопослуживанія крещенія и миропомазанія“. А. Ада-мова. Ц. 4 р.

28) Вліяніе церковнаго ученія“ и древне-русской духовной письменности на міросозерцаніе русскаго народа. 1883. А. Палова. Цѣна 2 руб. 50 коп.

29) „Житія сѣверно-русскихъ святыхъ“. Яхонтова. Ц. 1 р. 50 к.

30) „Указатель“ статей, помѣщенныхъ въ „Православномъ Собесѣд-никѣ“ съ 1855 по 1876 годъ. Ц. 30 к.

31) „Систематическій указатель статей по св. писанію“. И. Знамен-скаго. Четыре вып. Ц. за всѣ четыре вып. 1 р. 50 к.

32) „Записки Василія Лужинскаго“ архіепископа полоцкаго. Казань. 1885. Ц. 1 р. 50 к.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА
„ВѢРА и РАЗУМЪ“

въ 1888 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1888 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархiи, — и будетъ выходить два раза въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданiе внутри Россiи 10 руб. а за границу 12 руб. съ пересылкою. Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

Подписка принимается: *въ Харьковѣ*: въ Редакцiи журнала, Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинарiи, въ свѣтлой лавкѣ при Покровскомъ монастырѣ, въ конторѣ типографiи Окружнаго Штаба, Нѣмецкая ул., домъ № 26 и въ книжныхъ магазинахъ В. и А. Бирюковыхъ и Д. Н. Полуехтова на Московской ул., *въ Москвѣ*: въ конторѣ Н. Печковской и въ книжномъ магазинѣ Андрея Николаевича Феропонтова; *въ Петербургѣ*: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, д. № 16.

Въ Редакцiи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданiя за прошлыя 1884, 1885, 1886 и 1887 годы, по уменьшенной цѣнѣ, т. е. по 7 рублей за каждый годъ, и „Харьк. Епарх. Вѣдомости“ за 1883 г., по 5 рублей за экземпляръ съ пересылкою.

ПОДПИСКА НА 1888 ГОДЪ

(IV-й годъ изданiя)

„ДѢТСКАЯ ПОМОЩЬ“

Журналъ по вопросамъ общественной благотворительности.

24 №№ въ годъ.

Объемъ № два печатныхъ листа, въ большую 8 долю, въ 2 столбца. Сроки выхода 15 и 30 числа каждаго мѣсяца.

Подписная цѣна: 2 р. въ годъ въ Москвѣ безъ доставки; 2 р. 50 к. съ доставкою на домъ; 3 р. съ пересылкою иногороднымъ.

Кромѣ отдѣловъ официальнаго (распоряженiя правительства) и спеціальнаго (посвященнаго благотворительнымъ обществамъ), наибольшее развитiе въ журналѣ дано литературному отдѣлу, въ который входятъ: редакцiонныя статьи (въ каждомъ №), статьи посвященныя разработкѣ вопросовъ общественной благотворительности, очерки современныхъ благотворительныхъ учрежденiй русскихъ и заграницныхъ, обзорнiе литературы и журналистики русской и иностранной, а перерывная хроника русской и иностранной благотворительности.

Журналъ состоитъ органомъ московскаго Общества попеченія о немущихъ и нуждающихся въ защитѣ дѣтяхъ.

Подписка принимается: въ Москвѣ, въ редакціи, Остоженка, д. №18, и въ конторѣ типографіи Снегиревыхъ, Савеловскій пер., соб. домъ.

Редакторъ-Издатель *Протоіерей Г. П. Смирновъ-Платоновъ.*

Въ редакціи „Дѣтской Помощи“ можно получать:

1) 1, 2, 3, 4, 5 и вскорѣ выходящій выйти 6 томъ „Дѣтской Помощи“ (каждый томъ обнимаетъ полугодіе) по 1 р. 50 к., съ перес. по 2 руб. каждый.

2) Недавно вышедшій 7 томъ „Сборника свѣдѣній по общественной благотворительности“. Ц. 3 р., съ пер. 3 р. 50 к.

3) Полное собраніе „Сборника“ 12 р., съ перес. 15 р.

4) „Труды Съѣзда московскихъ благотворительныхъ учрежденій“ призрѣвающихъ дѣтей. Сессія 1-я. Ц. 3 р., съ пер. 3 р. 50 к.

5) „О личной дѣятельности въ общественной благотворительности“. Публичная лекція М. В. Духовскаго. Ц. 25 к., съ пер. 30 к.

6) „Проектъ инструкціи по обнаруженію преступленій противъ дѣтей“, возбужденію уголовного преслѣдованія и ходатайству о дальнѣйшемъ направленіи дѣла. Б. М. Обнинскаго. Ц. 25 к., съ пер. 30 к.

7) „Въ помощь бѣднымъ дѣтямъ“ — ч. I. Сборникъ статей, рассказовъ, стихотвореній и факсимиле русскихъ писателей. Ч. П. Сборникъ рисунковъ русскихъ художниковъ. Изданіе Общества попеченія о немущихъ дѣтяхъ. М. 1887. Ц. за обѣ части 3 р. 50 к., съ пер. 4 р.

1888.

О Т Ъ Р Ы Т А П О Д П И С К А

1888.

НА ХУДОЖЕСТВЕННО-ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖУРНАЛЬ

„ЖИВОПИСНОЕ ОБОЗРѢНІЕ“

(ИЗДАНИЕ СУЩЕСТВУЕТЪ СЪ 1835 ГОДА).

52 номера, выходящихъ еженедѣльно. Каждый номеръ въ два листа большаго формата съ 7—8 больш. рисунк., изъ коихъ нѣкоторые печатаются въ два и три тона.

12 литературныхъ приложеній, выходящихъ еженеѣльно отдѣльными книжками въ объемѣ до 10-ти печатныхъ листовъ въ 8-ю долю. Сюда войдутъ:

I. Оригинальные романы и повѣсти русскихъ писателей. Эти произведенія въ 1888 г. не будутъ дробиться, а появятся цѣлыми книжками.

II. Переводные романы и повѣсти. Произведенія иностранныхъ писателей будутъ помѣщаемы по возможности въ цѣломъ объемѣ въ одной книжкѣ.

III. Классическія произведенія одного изъ любимѣйшихъ европейскихъ писателей.

Изъ перечисленныхъ отдѣловъ ежемѣсячныхъ литературныхъ приложеній, въ концѣ года, у каждаго изъ гг. подписчиковъ журнала «Жи-

вопшное Обозрѣній» составитса довольно цѣнная библіотека избранныхъ беллетристическихъ произведеній, въ нѣсколько томовъ, стоимостью не менѣе 10—12 рублей.

12 номеровъ „Новѣйшихъ парижскихъ модъ“, выходящихъ ежемѣсячно, въ первое воскресенье послѣ 1-го числа. При нумерахъ модъ прилагаются особые листы:

I. Выкройки (въ натуральную величину) съ новѣйшихъ модныхъ костюмовъ, заслуживающихъ вниманія по своему изяществу и практичности. II. Выкройки, узоры и шѣтки для бѣлья (отъ простаго до изящнаго). III. Образцы изящныхъ рукодѣлій, какъ наприм., вышивка шелкомъ, шерстью, шнурками, бисеромъ и проч. IV. Образцы и рисунки разнаго рода вязаній. V. Образцы вышивочныхъ работъ и друг.

Художественный альбомъ гравюръ-копій съ картинъ лучшихъ художниковъ русской и иностранной школы (печатается въ нѣсколько тоновъ).

Стѣнной кабинетный календарь на 1888-й годъ, изящно отпечатанный (на одну сторону). Разсылается при первомъ номерѣ.

ГЛАВНАЯ ПРЕМІЯ на 1888 годъ—большая, эффектная и художественно-исполненная картина-одеографія въ 28 красовъ, изображающая написанный съ натуры русской пейзажъ:

„ЗАКАТЪ СОЛНЦА ВЪ ЗИМНІЙ ДЕНЬ“

(Размѣръ картины: длина—полтора аршина, высота—одинъ аршинъ).

Художественная сторона журнала пользуется достаточною извѣстностью, что и свидѣтельствуютъ наши лучшие органы періодической печати въ своихъ лествицъ для нашего изданія отзывавъ (См. „Новое Время“, „Новости“, „Спб. Вѣд.“, „Рус. Газ.“, „Бирж. Вѣд.“, „Пет. Лист.“ и др.).

Блестящій успѣхъ нашего журнала за послѣдніе года даетъ намъ возможность и въ наступающемъ году продолжать дальнѣйшее дѣло изданія съ постояннымъ улучшеніемъ и пополненіемъ, какъ литературныхъ, такъ и художественныхъ отдѣловъ.

П О Д П И С Н Ъ А Я Ц Ъ Н А :

На годъ—съ пересылкою 8 р.—Безъ доставки 6 р. 60 к.— За границ. 10 р.

Значительное повышение таможеннаго тарифа и новыя почтовые правила, недопускающія разсылки печатныхъ произведеній большаго размѣра подъ бандеролью—неизбѣжно вызываютъ увеличеніе въ платѣ за доставку преміи, а именно:

Гг. иногородніе подписчики, желающіе получить премію съ доставкою цѣною посылкою, задѣланною въ холстъ и намотанной на скалку, благоволятъ выслать на доставку рубль. Мелкія суммы (копѣйки) просятъ высылать почтовыми, а не гербовыми марками.

Безъ упомянутой приплаты премія высылаться не будетъ.

Премія уже изготовлена и выдается въ Главной Конторѣ городскимъ подписчикамъ тотчасъ при подпискѣ, а иногороднимъ высылается немедленно по очереди поступления требованій.

За редактора—издатель С. ДОБРОДѢВЪ.

Адресъ Главной Конторы: Спб. Невскій просп., у Анничкина моста, д. № 68—40.

ОБЪ ИЗДАНИИ ВЪ 1888 г.

ПОЛИТИЧЕСКОЙ и ЛИТЕРАТУРНОЙ ГАЗЕТЫ ЕЖЕНЕДѢЛЬНОЕ ОБОЗРѢНІЕ.

Редакція „Еженедѣльнаго Обозрѣнія“ задалась дѣлю доставить читающей публикѣ за недорогую цѣну такое еженедѣльное изданіе, въ которомъ были бы сосредоточены въ систематическомъ порядкѣ всѣ огласившіяся за недѣлю, наиболѣе интересныя и выдающіяся новости изъ области политики, общественной жизни, литературы науки, и искусства, и кромѣ того давалось достаточно матеріала для легкаго чтенія.

Для лицъ неимѣющихъ возможности или времени читать ежедневныя газеты „Еженедѣльное Обозрѣніе“ имѣетъ цѣлю восполнить этотъ недостатокъ; получающимъ ежедневныя изданія—даетъ возможность разобраться въ массѣ слухомъ, толковъ и разнохарактерныхъ извѣстій, сообщаемыхъ ежедневной прессой. Всѣ извѣстія сообщаются въ переработанномъ видѣ, въ извѣстномъ освѣщеніи, съ дополненіями и разъясненіями по мѣрѣ надобности.

Съ 1887 г. изданіе расширено по размѣрамъ и преобразовано въ смыслѣ большей полноты и разнообразія отдѣловъ. Между прочимъ въ составѣ каждаго № газеты входятъ слѣд. отдѣлы:

1) „Рубрикація статьи“ по вопросамъ общественной жизни и политики.

2) „Обзоръ“ и оцѣнка выдающихся и наиболѣе интересныхъ книгъ и отзывовъ печати.

3) „Фельетонъ“: Картинки столичной и провинціальной жизни.

4) „Журнальное обозрѣніе“: отчеты о всѣхъ наиболѣе выдающихся и любопытныхъ статьяхъ въ различныхъ журналахъ съ критической оцѣнкой ихъ. Свѣдѣнія о лучшихъ изъ вновь выходящихъ книгъ и библиографія.

5) „Письма изъ провинціи“ и корреспонденціи; отзывы и мнѣнія читателей и провинціальныхъ дѣятелей.

6) „Внутренняя хроника.“ Извѣстія, въ ней помѣщаемыя, группируются по слѣдующихъ 17-ти рубрикамъ:

а) Придворныя извѣстія, б) постановленія и распоряженія правительства, в) проекты и слухи, г) администрація; награды и назначенія, д) церковь и духовенство, е) народное образованіе; литература, ж) народное здравіе; врачн, з) народное хозяйство и продовольствіе, и) торговля, к) банки, л) финансы, м) пути сообщенія, н) земское и городское самоуправленіе, о) крестьянское самоуправленіе, п) судъ и преступленія, р) разныя извѣстія, о) некрологи.

7) „Политика и жизнь на Западѣ“. Здѣсь излагаются свѣдѣнія о всѣхъ выдающихся и интересныхъ новостяхъ въ области политики и общественной жизни Запада.

8) „Хроника открытій и изобрѣтеній“. Научныя новости за недѣлю.

9) „Сельско-хозяйственныя“ свѣдѣнія и сообщенія.

10) „Художественныя новости“. Свѣдѣнія изъ области искусства.— живописи, скульптуры, архитектуры и пр. Театръ и музыка въ столицахъ и въ провинціи.

11) „Модныя чудачества“. Обзоръ новостей въ области моды въ Россіи и заграничей.

12) „Отвѣты редакціи, справочныя свѣдѣнія“: биржевыя, торговныя, метеорологическія, тиражи и таблицы выигрышей и пр. объявленія.

При сообщеніи и группировкѣ различныхъ извѣстій редакція стремится къ тому, чтобы читатель по вѣрченіи № газеты могъ быть увѣренъ, что не опустилъ изъ виду ни одного существенно важнаго или любопытнаго явленія въ политической и общественной жизни Россіи и Европы за недѣлю.

Кромѣ того, къ каждому № „Еженедѣльнаго Обзорѣнія“ присоединяется съ особымъ счетомъ страница и особымъ заголовкомъ литературно-научный журналъ.

„ДЕНЬ“

Въ составъ всего входятъ слѣдующіе отдѣлы: 1) Беллетристика. Романы, повѣсти, разсказы, очерки, сцены, стихотворенія. 2) Статьи научнаго содержанія по всѣмъ отраслямъ знаній. Обшироступно изложенныя изслѣдованія въ области исторіи, этнографіи, педагогикѣ, описанія путешествій и пр. Научные рефераты. 3) Литературно-критическія статьи и изслѣдованія.

Оба изданія обезпечены солидными силами. Въ нихъ участвуютъ— М. П. Альбовъ, Максимъ Бѣлинскій (І. І. Ясыяскій), В. Крестовскій (псевдонимъ), А. В. Кругловъ, Г. А. Липинъ, Н. С. Лѣсковъ, А. Михайловъ (А. К. Шеллеръ), В. П. Острогорскій, А. Н. Плещеевъ, А. Г. Сахарова, Н. Северинъ, Л. Х. Симонова, К. М. Фофановъ, М. К. Церикова, В. В. Чуйко и пр.

На каждый отдѣлъ въ газетѣ и журналѣ приглашены особые сотрудники.

Каждый № „Еженед. Обзорѣнія“ съ 1887 г. состоитъ изъ 3-хъ печатныхъ листовъ (48 стр.) обыкновеннаго размѣра еженедѣльныхъ и иллюстрированныхъ изданій; въ каждомъ № „Дня“ 40 стр. формата книжекъ.

Цѣна за годъ: „Еженедѣльное Обзорѣніе“ безъ приложенія четыре р.;—съ приложеніемъ журнала „День“ восемь руб.; на полгода:—безъ приложенія два руб.;—съ приложеніемъ четыре руб.

Черезъ контору редакціи „Еженед. Обзорѣнія“ можно выписывать слѣдующія книги:

Записки по педагогикѣ И. В. Скворцова, цѣна 1 руб. съ пер. и изслѣдованія его же—„Обзоръ исторіи крестьянъ на Русѣ“ и „Міръ человека и міръ животныхъ“.

Адресъ редакціи и конторы: С.-Петербургъ, Преображенская ул. д. 4. Жители С.-Петербурга могутъ подписываться въ кн. маг. „Нов. Времени“.

Редакторъ И. В. Скворцовъ. Издатель А. А. Гресе.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

на 1888 годъ

НА НОВЫЙ ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ ЛИТЕРАТУРНО-ХОДОЖЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛЪ

„С Ъ В Е Р Ъ“,

издаваемый Вс. С. Соловьевымъ

подъ редакціей *П. П. Гитдича* и при сотрудничествѣ: *В. Г. Авсеенко*, *Ф. Н. Берга* (бывшаго редактора журнала „Нива“), *кн. М. Н. Волконскаго*, *гр. А. А. Голенищева-Кутузова*, *К. Ф. Головина* (Орловскаго), *М. А. Загульева*, *Вс. В. Крестовскаго*, *М. В. Крестовской*, *Н. К. Лебедева* (Морскаго), *А. Лугова*, *А. Н. Майкова*, *А. Я. Максимова*, *В. И. Немировича-Данченко*, *П. Петрова*, *Я. П. Полонскаго*, *М. С. Скворонской*, *К. К. Случевскаго*, *К. В. Тхоржевскаго* и др.

Назначеніе „Съвера“ удовлетворитъ сознаваемую русскимъ обществомъ потребность въ доступномъ для всѣхъ литературно-художественномъ журналѣ чисто-русскаго, отечественнаго направленія.

Рисунки, по преимуществу гравюры, будутъ исполняться нашими лучшими художниками и граверами.

ЦѢНА за годъ безъ доставки **4 руб.**; съ доставкою **5 руб. 50 коп.**; съ пересылкою во всѣ города Россійской имперіи **6 руб.**

Первый номеръ журнала „Съверъ“ выйдетъ 1-го декабря сего 1887 г.

Съ первыхъ номеровъ въ журналѣ „Съверъ“ начнется печатаніемъ новой исторической романъ (изъ времени Екатерины II).

Всеволода Соловьева

подъ заглавіемъ:

„ВОЛХВЫ“.

Съ требованіями просить обращаться исключительно въ главную контору журнала „Съверъ“: С.-Петербургъ, Малая Садовая, № 4 (противъ Министерства Юстиціи), на имя издателя Всеволода Сергѣевича Соловьева.

Для служащихъ допускается разсрочка за поручительствомъ казначеивъ.

ГОДЪ. ОБЪ ИЗДАНІИ ВЪ 1888 ГОДУ. XXV

ИЛЛЮСТРИРОВАННАГО ЖУРНАЛА

„СЕМЕЙНЫЕ ВЕЧЕРА“

Журналъ этотъ состоитъ подъ Высочайшимъ покровительствомъ ГОСУДАРЫНИ ИМПЕРАТРИЦЫ МАРИИ ФЕОДОРОВНЫ. Рекомендованъ Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія—

для гимназій, уѣздныхъ училищъ, городскихъ и народныхъ школъ; состоящ. при IV отд. Собств. ЕГО ВЕЛИЧЕСТВА Канцелярн, Учебнымъ Комитетомъ для чтенія воспитанникамъ женск. учебн. заведеній Императрицы Маріи. Духовно-учебнымъ Управленіемъ рекомендованъ начальствамъ духовныхъ семинарій и училищъ и Главнымъ управленіемъ военно-учебныхъ заведеній рекомендованъ для библиотекъ военныхъ гимназій и прогимназій, такъ изданіе, представляющее обильный матеріалъ для выбора статей, пригодныхъ для чтенія воспитанниковъ.

Статьи будутъ тщательно распределяться такимъ образомъ, чтобы первый отдѣлъ изданія, состоящій изъ 12 книгъ, украшенныхъ картинами, распадался на двѣ половины, изъ которыхъ первая составила бы вполне пригодное чтеніе для дѣтей отъ 8 до 14 лѣтъ, а вторая — для дѣтей отъ 5-ти до 8-ми лѣтъ. Другой же отдѣлъ заключалъ бы въ себѣ по преимуществу статьи приспособленныя для семейнаго чтенія такъ, чтобы всѣ члены семьи нашли въ этомъ отдѣлѣ вещи, которыя прочли бы съ одинаковымъ интересомъ и пользой.

При отдѣлѣ семейнаго чтенія, будутъ размѣщаться приложения рисунковъ *повышенныхъ руководящій*, а къ отдѣлу **ДЛЯ ДѢТЕЙ** — *рисунки теблическихъ искусствъ и различныхъ игръ и занятій*, а также награды подписчикамъ *приславшимъ определенное редакціей количество задачъ и рѣшеній*.

Награды будутъ состоять изъ сочиненій лучшихъ авторовъ, какъ русскихъ, такъ и иностранныхъ.

Кромѣ того *всѣмъ подписчикамъ на оба отдѣла Семейныхъ Вечеровъ* будетъ разослана въ концѣ года ПРЕМІЯ.

Подписка цѣна: полный журналъ (24 книжки) безъ доставки 10 руб., съ доставкой 11 руб.; **отдѣлъ для дѣтей** (12 книжекъ) безъ дост. 5 руб., съ дост. 5 руб. 50 коп.; **семейнаго чтенія и юношества** (12 кн.) безъ дост. 5 руб., съ дост. 5 руб. 50 коп.

Для всѣхъ учебныхъ заведеній, подписавшихся на полный журналъ и обращающихся прямо въ редакцію, уступается 1 руб.

Для земскихъ школъ, подписавшихся не менѣе, какъ на 25 полныхъ экз., уступается 2 руб.

Разсрочка допускается: для лицъ, служащихъ въ казен. учрежденіяхъ, за ручательствомъ гг. казначеевъ, для воспитательныхъ и учебныхъ заведеній, за ручательствомъ ихъ начальствъ. А для прочихъ подписчиковъ по соглашенію съ редакціей.

Разсрочка допускается по третямъ не иначе какъ по соглашенію съ редакціей.

Подписка принимается: въ редакціи журнала „Семейные Вечера“, С.-Петербургъ, Пушкинская (Новая) улица, д. № 17, кв. 5.

Редакторъ-Издательница С. Каширева.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1888 ГОДЪ.

ГОДЪ V. **„КОЛОСЬЯ“** ГОДЪ V.

БОЛЬШОЙ НАУЧНО-ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖУРНАЛЪ (СЪ ИЛЛЮСТРАЦІЯМИ И КАРТИНАМИ)

выходить ежемѣсячно книгами около 25 печатныхъ листовъ.

Съ будущаго 1888 г. въ журналъ „Колосья“ послѣдуютъ существенныя преобразованія и улучшенія. Сохраняя свой прежній характеръ и всѣ отдѣлы большаго ежемѣсячнаго изданія, онъ приобрететъ еще и художественный интересъ. Редакція получила разрѣшеніе съ будущаго 1888 г. помѣщать въ журналъ иллюстраціи и прилагать картины, которыя будутъ отличаться изяществомъ.

Каждая книжка журнала, такимъ образомъ, будетъ представлять слѣдующее содержаніе: I. Романы, повѣсти, рассказы, драматическія произведенія, поэмы и мелкія стихотворенія. II. Историческія монографіи, воспоминанія о русской старинѣ и т. д. III. Этнографическіе очерки, путешествія. IV. Статьи по всѣмъ отраслямъ научнаго значенія. V. Критика и обзоръ всѣхъ выдающихся явленій литературы. VI. Внутреннее обозрѣніе русской жизни. VII. Политическая хроника и жизнь Запада. VIII. Фельетонные очерки общественной жизни (которыя будутъ приданы особый интересъ). IX. Иллюстраціи и великолѣпныя гравюры—ковія съ картинъ лучшихъ художниковъ, русскихъ и иностранныхъ. Гравюры эти будутъ вкладываться такъ, что въ концѣ года онѣ могутъ быть вынуты и составить роскошный художественный альбомъ.

Какъ оригинальная новинка въ журналахъ, въ будущемъ году на страницахъ „Колосевъ“ появится великолѣпно-исполненная талантливымъ художникомъ Д. А. Есиловымъ иллюстрированная жизнь Петербурга, составляющая нѣчто цѣльное въ совокупности съ бойкими сатирическими очерками столичной жизни.

Масса литературнаго матеріала, который даетъ журналъ „Колосья“ въ каждой книгѣ, лучше всего свидѣтельствуешь о числѣ и составѣ его сотрудниковъ.

Подписная цѣна журнала остается прежняя:

На годъ 8 руб.
На полгода 5 „

Примѣчаніе для новыхъ подписчиковъ. Оставшіеся экземпляры полнаго изданія „Колосевъ“ за текущій 1887 годъ (всего 200 экз.) новые подписчики могутъ получать по льготной цѣнѣ—5 руб. за годъ, высылая за оба года 13 руб. Льготой этой, согласно почтовымъ правиламъ, могутъ пользоваться только тѣ лица, которыя вышлютъ требованія на журналъ до 29 декабря.

Адресъ для писемъ: С.-Петербургъ, въ контору журнала „Колосья“, Пушкинская ул., д. 11.

Редакторъ-издатель *И. А. Баталинъ.*

О Т Ъ Р Ы Т А П О Д П И С Ъ А

„РУССКІЙ АРХИВЪ“

1888 года.

(Годъ двадцать шестой).

Въ 1888 году въ „Русскомъ Архивѣ“ напечатана будетъ біографія фельдмаршала князя А. И. Барятинскаго, написанная А. Д. Виссерманомъ по неизданнымъ служебнымъ и частнымъ бумагамъ, полученнымъ отъ князя В. И. Барятинскаго, съ портретами и рисунками.

Президентъ Императорской Академіи Наукъ графъ Д. А. Толстой почтилъ наше изданіе, передавъ намъ „Записки“ предка своего графа Петра Андреевича Толстаго.

Въ 1888 году продолжается печатаніемъ въ „Русскомъ Архивѣ“ Записки Н. Н. Карскаго и Воспоминанія (экономическія и бытовныя) В. А. Кокорева. Напечатанъ будетъ „Дневникъ 1812 года“ генералъ-адъютанта Ѳ. Я. Мирковича. Сенаторъ Н. П. Семеновъ помѣститъ въ „Русскомъ Архивѣ“ нѣсколько важныхъ бумагъ по исторіи раскрѣпощенія помѣщичьихъ крестьянъ.

Въ изданію въ „Русскомъ Архивѣ“ приготовлены нѣкоторыя новооткрытыя бумаги императрицы Екатерины Великой и князя В. С. Долгорукаго (Русскаго посла при Фридрихѣ Великомъ), письма изъ Петербурга въ Берлинъ Массона (автора извѣстныхъ Записокъ о Екатеринѣ и Павлѣ), письма баронессы Криднеръ и графа Каподистрии къ графинѣ Эдлингъ, новыя прекрасныя стихотворенія Лермонтова, перешедша о воединѣ Пушкина и пр. и пр. Съ нынѣшняго года получено нами дозволеніе пользоваться историческими сокровищами Государственнаго Архива. Словомъ, запасы „Русскаго Архива“ обильны.

Съ бодростью вступаемъ во вторую четверть вѣка издательской работы, ежевлаемые сочувствіемъ и одобреніемъ нашихъ соотечественниковъ, и будемъ, по мѣрѣ силъ, рачительно живую отечественной исторіографіи, отыскивая новыя повѣствованія о завитой старинѣ, обновляя въ памяти забытыя событія и лица и новыми разысканіями устанавливая болѣе правильное воззрѣніе на то, что уже было извѣстно.

Историческое освѣщеніе минувшаго получило въ нашъ вѣкъ великую важность. Оно сказывается даже при самомъ простомъ подборѣ матеріаловъ, и отъ того, какъ смотритъ издатель на свою работу, зависитъ часто самое содержаніе его книжекъ. Не имѣвъ доселѣ возможности выразить въ особомъ изложеніи нашъ образъ мыслей въ этой отношеніи, предлагаемъ читателямъ въ 1888 году сборникъ статей Н. М. Павлова. Съ этимъ писателемъ издавна связаны ны добрыми согласіемъ въ историческихъ понятіяхъ и убѣжденіяхъ, такъ что сборникъ его есть какъ бы передовая статья во всемъ двадцатипятигоду „Русскаго Архива“. Наша дѣятельность однаково протекала между двумя направленіями московской печати. Связанные пріязнью съ И. С. Аксаковымъ, оба мы въ то же время сохраняли неизмѣнное

уваженіе къ трудамъ М. Н. Каткова, нашего профессора и наставника. Но историческія занятія страхуютъ отъ одностороннихъ увлеченій, заставляя доискиваться примиренія въ духѣ истины. Въ такомъ смыслѣ и обсуждены наши внутренніе и бытовые вопросы въ названномъ сборникѣ, который самъ представляетъ собою историческую книгу.

Цѣна „Сборнику“ въ отдѣльной продажѣ ДВА рубля. Для подписчиковъ „Русскаго Архива“ на 1888 годъ ОДИНЪ рубль съ пересылкой.

Годовая цѣна „Рускому Архиву“ въ 1888 году за 12 книжекъ съ пересылкой и доставкой—ДЕВЯТЬ руб., со сборникомъ статей Н. М. Павлова ДЕСЯТЬ рублей.

Подписка принимается въ Москвѣ, въ конторѣ „Русскаго Архива“. близъ Тверской, на Ермолаевской Садовой, въ домѣ 175; въ Петербургѣ, въ книжномъ магазинѣ „Новаго Времени“.

Составитель и издатель „Русскаго Архива“ *Петръ Бартеневъ.*

О В Ъ И З Д А Н І И

УНИВЕРСИТЕТСКИХЪ ИЗВѢСТІЙ

в ъ 1888 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. Новыя постановленія и распоряженія по Университету.
3. Свѣдѣнія о преподавателяхъ и учащихся, списки студентовъ и постороннихъ слушателей.
4. Обзорѣнія 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, соисканія наградъ, pro venia legendi и т. п., а также и самыя диссертации.

12. Рѣчи, произносимыя на годовичномъ актѣ и въ другихъ торжественныхъ собраніяхъ.

13. Вступительныя, пробныя, публичныя лекціи и полныя курсы преподавателей.

14. Ученые труды преподавателей и учащихся.

15. Матеріалы и переводы научныхъ сочиненій.

Указанныя статьи распределяются 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 обзорѣ 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 библиотеки, списки, таблицы метеорологическихъ наблюденій и т. п.

„Университетскія Извѣстія“ въ 1888 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 уступкою 20%.

Подписка и заявленія объ обмѣнѣ изданіями 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 комиссіонеру Университета Н. Я. Оглоблнну въ С.-Петербургѣ, на Малую Садовую, № 4, и въ Кіевѣ, на Брешатнкѣ, въ книжный магазинъ его же, или непосредственно въ Правленіе Университета Св. Владиміра.

Главный редакторъ В. ИКОННИКОВЪ.

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.

3 2044 100 070 796

HD



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

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

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

Правила использования

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

Мы также просим Вас о следующем.

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

О программе Поиск книг Google

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



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>